

УДК 82Чехов.06

ББК 83.3(2Рос=Рус)1Чехов А.П.

**М. Ч. Ларионова,
Н. А. Архипенко****ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ
КОММЕНТАРИЙ
К ПОВЕСТИ А. П. ЧЕХОВА
«СТЕПЬ»: СТРУКТУРА,
СОДЕРЖАНИЕ
И ПЕРСПЕКТИВЫ***

Дается обоснование необходимости этнокультурного комментария к литературному произведению, теоретическое описание его принципов и структуры. Характеризуется культурная терминология как единица такого комментирования, которое объясняет важные для культуры понятия и помогает вписать их в общую концепцию литературного текста. В качестве примера приводятся материалы для комментирования двух культурных терминов из повести А. П. Чехова «Степь» – «Святой Георгий» и «уж».

Ключевые слова: этнокультурный комментарий, культурная терминология, традиционная культура, А. П. Чехов, повесть «Степь», Святой Георгий, уж.

Ларионова Марина Ченгаровна — докт. филол. наук, зав. лабораторией филологии Института социально-экономических и гуманитарных исследований ЮНЦ РАН, профессор кафедры истории русской литературы факультета филологии и журналистики Южного федерального университета
Тел.: 8-903-439-86-71
E-mail: larionova@ssc-ras.ru

Архипенко Наталья Анатольевна — канд. филол. наук, доцент кафедры общего и сравнительного языкознания факультета филологии и журналистики ЮФУ; научный сотрудник лаборатории филологии Института социально-экономических и гуманитарных исследований ЮНЦ РАН.
Тел.: 8-904-44-88-252
E-mail: kuzdra2000@mail.ru

© **Ларионова М. Ч.,
Архипенко Н. А., 2011 г.**

Повесть А. П. Чехова «Степь» стала обобщением южнорусского культурного опыта писателя. Авторское определение повести как «степной энциклопедии» охватывает не только ее предметно-бытовую сферу, но и богатство и универсализм ее художественного мира. Это самое фольклорно-мифологическое произведение Чехова не потому, что в нем явно присутствует фольклорный материал, а потому, что в нем актуализуются архаическая сюжетная модель путешествия-испытания, судьбы, а также связанные с нею мотивы и образы. В то же время многие этнокультурные реалии повести непонятны современному читателю либо в силу их региональной специфики, либо в силу разрыва связей основной массы читателей с народной традицией. Поэтому, на наш взгляд, возникла необходимость в создании этнокультурного комментария, позволяющего выявить в чеховском произведении те смыслы, которые заложены в структуре текста, но обнаруживаются только в фольклорно-мифологическом контексте.

Этнокультурный комментарий — это сравнительно новый вид комментария, который еще только

*Статья выполнена в рамках сотрудничества факультета филологии и журналистики ЮФУ и Института социально-экономических и гуманитарных исследований ЮНЦ РАН по проекту «Традиционные пространственные модели в русской литературе» подпрограммы фундаментальных исследований Президиума РАН «Фундаментальные проблемы пространственного развития Российской Федерации: междисциплинарный синтез».

вводится в научный оборот. Традиционно комментарий понимают как жанр филологического исследования, толкующий, разъясняющий читателю текст литературного памятника. Однако, как справедливо замечает М. Л. Гаспаров, современный комментатор трудится для такого читателя, который зачастую не имеет упорядоченных знаний по мифологии, истории и т. п. и которому недостаточно просто напомнить отдельные факты, а необходимо показать систему культурных явлений [Гаспаров, с. 485–493]. При этом комментарий должен оставаться адекватным по объему. Все эти замечания справедливы и по отношению к этнокультурному комментарию, основная цель которого – разъяснять текст через призму фактов этнической культуры.

Подобный комментарий необходим в том случае, когда факты истории или культуры отдалены от читателя и находятся на периферии его картины мира или за ее пределами. Актуальность этнокультурного комментария возрастает в связи с процессами редукции традиционной культуры. Особенно нуждаются в этнокультурном комментировании произведения тех писателей, чье творчество непосредственно связано с понятиями народной культуры или опирается на концепты традиционного русского сознания.

Этнокультурный комментарий, в отличие от других, позволяет в полной мере раскрыть не только синхронный, современный автору, срез культуры, но и диахронный. Это можно сделать, опираясь на культурную терминологию. В понимании этнолингвистики «культурная терминология» – это особая группа «слов», одновременно принадлежащих как языку, так и культуре и дающих представление о «картине мира», традиционном мировоззрении социума. Это означает, что при помощи культурных терминов можно восстановить и индивидуальную картину мира писателя как представителя определенной культурной традиции [Толстая, с. 215–230, Толстой, 1995 б, с. 15–27]. Степень подробности комментария зависит от роли и значимости конкретного культурного термина в традиции. Для объяснения таких «слов» недостаточно привести их значение, потому что в сознании носителей культуры их смысл существует в виде «свернутого текста», состоящего из различных по природе знаков – вербальных, предметных, акциональных. Кроме того, традиционная культура в силу ее многослойности (исторической и культурной) характеризуется сложностью и неоднозначностью содержания культурной терминологии, что необходимо учитывать при подготовке комментария.

Этнокультурный комментарий к художественному тексту, на наш взгляд, должен решать несколько задач:

- описывать неизвестные читателю этнографические реалии (чаще всего предметы материальной культуры);
- разъяснять диалектные слова и определять их место в системе данного говора (т. е. не ограничиваться приведением лексического значения слова, но в случае необходимости давать грамматические, стилистические и др. характеристики);

– характеризовать культурную терминологию, к которой обращается автор произведения, с двух позиций: 1) описывать общее содержание и общие способы представления информации конкретного культурного термина; 2) более подробно характеризовать ту часть содержания и представления культурного термина, которая актуальна для комментируемого художественного текста;

– устанавливать связи и соотношения между обликом культурного термина в народной традиции и в художественном тексте.

Как видно из обозначенных положений, подготовка этнокультурного комментария – задача междисциплинарная, решать которую должны специалисты по изучению традиционной народной культуры и литературоведы. Кроме того, в рабочую группу по подготовке комментария, кроме филологов, входит биолог, составляющий реальный комментарий, т.е. разъясняющий непонятные широкому читателю названия птиц, рыб, растений и пр. Это, скорее, примечания, но в некоторых случаях они укладываются в общую комментаторскую концепцию.

Описание культурного термина, как мы полагаем, должно состоять из двух частей. Первая – это описание культурного термина как элемента народной традиции. Оно должно включать:

- 1) наименование / наименования элемента культуры;
- 2) общее содержание культурного термина;
- 3) способы выражения этого содержания (элементы «свернутого» текста) независимо от их природы: устойчивые сочетания, этикетные формулы, фольклорные тексты, обрядовые действия.

Конечным итогом этой части комментария должно являться сформированное у читателя представление о конкретном понятии традиционной культуры во всей его сложности и неоднозначности.

Во второй части должно быть продемонстрировано, как культурный термин «работает» в литературном тексте и какие возможности для его интерпретации он открывает.

Этнокультурный комментарий, таким образом, занимает промежуточное место между описанием и интерпретацией текста: он не просто толкует культурные понятия, но и «вписывает» их в общую этнокультурную концепцию литературного произведения. В связи с этим каждый образ или мотив включается в ассоциативное поле традиционной народной культуры. Обычные предметы, явления и события повести могут иметь прямой (исторический и бытовой) и символический смысл: поездка – переход в пространстве и времени (формирование и обретение судьбы), степь – географический ландшафт и место перехода, собаки – охранники стад и стражи входа и выхода, плач – эмоциональная реакция и показатель взросления, убийство ужа – озорство и ритуальный акт и пр. Таким образом, картина мира в «Степи» складывается из взаимодействия пространственно-временного, половозрастного, зоологического, ономастического, растительного и прочих кодов.

В качестве иллюстративного материала использованы материалы бесед с информаторами, записанные сотрудниками Южного федерального университета и Южного научного центра РАН в этнолингвистических экспедициях на юге России [Архипенко, с. 38–42]. Речь передана в орфографической записи с учетом некоторых диалектных особенностей. В круглых скобках дано указание на место записи – район Ростовской (РО) или Волгоградской (ВО) областей.

Прокомментируем культурный термин «св. Георгий», с которым связаны имя главного героя «Степи» и некоторые мотивы повествования. Заметим, что мотив змееборства, который неоднократно называли исследователи, представлен в повести в сильно трансформированном виде и составляет лишь небольшую часть общего мотивного комплекса.

Наименование этого культурного термина представляет собой многозначное слово, значения которого в народной традиции очень тесно взаимосвязаны: 1) один из самых чтимых у славян святых, покровитель Москвы и Русского государства; 2) хрононим (наименование календарного дня, посвященного памяти святого), традиционно образованный от имени с изменением некоторых языковых характеристик. Весеннего Егория праздновали 23 апреля, а осеннего – 3 сентября (по ст. стилю).

Славянские народные наименования культурного термина распадаются на две группы: 1) Георгий Победоносец, Георгий; 2) Юрий, Егорий, Ягорий. По словам Н. И. Толстого, «в народном сознании сосуществуют два образа св. Георгия: один из них приближен к церковному культу св. Георгия-змееборца и христолюбивого воина, другой, весьма отличный от первого, к культу скотовода и землепашца, хозяина земли, покровителя скота, открывающего весенние полевые работы» [Толстой, 1995 а, с. 496].

Образ змееборца и воина, усвоенный традицией, актуален в рамках народного православия и включен в наиболее устойчивые формы народной культуры – иконографию (устойчивую в силу ее материальности), духовные стихи, христианские легенды: *«Егорий Победоносец — его мучили. Известь, его кидали в нерастопленную известь. Но ничего у него не вредилося. Явился змий. Такая пакость от огня. Никто не мог его победить. А Егорий Победоносец победил его. На коне копьём пронзил и победил. А мучения принял, а Бог ему помогал. Молодой, тридцать лет, и красивый был. Всё раздал бедным, сам пошёл в пустыню молиться»* (Аксайский р-н РО). В севернорусской былинной традиции известен сюжет о битве Егория со змеем, приписываемый часто и другим былинным героям и сопровождаемый тождественными подробностями. Однако источники этого сюжета, скорее всего, следует искать не в христианской, а в сказочной традиции. Интересно, что в духовной культуре донских казаков с актуальной для нее военной составляющей образ Георгия Победоносца-воина не получил более полного, чем

на других русских территориях, осмысления. Можно только отметить его упоминание в военных заговорах.

И все же основная сфера функционирования этого понятия – календарно-хозяйственная обрядность, где из традиционных для русских двух дней, посвященных Георгию Победоносцу, гораздо лучше осмыслен именно «Георгий-вешний». В этом случае образ Георгия связан с началом весны, а следовательно, с земледелием и скотоводством:

– в Егорьев день совершаются обходные обряды. Участники обрядов совершают обход дворов с пением песен; хозяева должны одаривать пирогами и яйцами обходников, исполняющих величания-пожелания:

Спасибо тебе, тетушка, / На добром слове, / На добром подаяньи! / Дай тебе Бог / Сто быков-годовиков, / Двести тѣлушек, / Всѣ годовушек! [Русская народная поэзия, с. 117]

Если же хозяева не подадут даров, пели:

Злая, тебе, баба, / Пень да колода. / На раменьѣ дорога! / В татары провалиться, / Назад повернуться, / Чертовы горы пройти, Назад дороги не найти! [Там же, с. 117]

Основные мотивы егорьевских песен: объезд Зеленым Егорием (Юрием) полей и лугов на коне; обращение к нему с просьбой защитить домашнюю скотину; юности как обновления и воспроизведения жизни; воды и дождя. Главная фигура праздника у многих славянских народов – мальчик, покрытый с головы до ног зелеными ветками, изображающий св. Георгия [Толстой, 1995 а, с. 497]. В обрядах Егорьева (Юрьева) дня распространено гадание по дыму: стелется он или уходит в небо [Плотникова, 1999 б, с. 168];

– с Георгием связывают движение весенних вод: *«Бывало говорили, вода до Ягория прибываетъ, а с Ягория сбываетъ»* (Серафимовичский р-н ВО). Вообще Георгий считается покровителем дождя и грома, т.е. грозы, поэтому акциональный ряд егорьевской обрядности включает обливание водой с целью вызывания дождя [Плотникова, 1999 а, с. 101];

– святого в народной традиции называют грозным, но не за змееборство, а за наказания нарушившим запрет работать в Егорьев день [Традиционная культура..., с. 71]. Поэтому на весеннего и осеннего Егория ограничивали работы в поле: *«Ну, а Ягорий праздновали его, как отработывались в поле. Все заканчивали сев хлеба. И тогда ж мы пускаем скотину, вольно ходить у нас. А хлеб сеять заканчиваем»* (Урюпинский р-н ВО);

– семантика Егорьева дня тесно связана со скотоводческой обрядностью. Св. Георгий защищает скотину от волков и болезней. Он покровитель пастухов (шерсти домашних животных приписывалась защитная для скота сила [Елеонская, с. 146], поэтому для предохранения домашней скотины от сглаза и порчи совершались некоторые действия для защиты от ведьм, которые в это время чаще всего оборачивались собаками). Представления о Георгии Победоносце как о по-

кровителе скота встречаются на территории северных районов Волгоградской области, в то время как Георгий-земледелец представлен на всей территории расселения Приазовья и Придонья;

– св. Георгий считался покровителем обрядов перемены статуса – инициаций [Балушок, с. 57–66]. Поэтому ко дню св. Георгия у славян была приурочена смена одежды мальчика с детской на мужскую. После этого изменялся и круг общения: он становился преимущественно мужским;

– за св. Георгием в славянском фольклоре закреплена функция повелителя змей, которые, как принято было думать, выползают на свет именно под Егорьев день.

– за этим днем часто закрепляются конкретные земледельческие работы (народное название *Егорий-огуречник*): «6 мая бывает он. Георгий Победоносец. Люди сажают в этот день огурцы» (Тарасовский р-н РО).

Думается, именно этот, второй, Георгий в наибольшей степени составляет этнокультурное поле образа Егорушки. Такой подход позволяет прояснить противоречие, с которым сталкиваются все исследователи при анализе эпизода убийства ужа: если Георгий – змееборец, то почему ужа убивает Дымов, а Егорушка вообще в этом эпизоде – сторонний наблюдатель. Да и безобидный ужик не годится на роль врага человеческого. Любопытный факт: в сборнике «Рассказы» 1888 г. Пантелей называет мальчика «Егоргий», почти «Георгий» [Чехов, с. 526, 528, 529], но в более поздних редакциях Чехов заменил именование на «Егорий», что ближе к фольклорному варианту образа святого.

Другие аргументы против наличия в повести мотива змееборства дает этнокультурный комментарий к культурному термину «уж» и в целом к эпизоду убийства ужа.

Уж в традиционной культуре Приазовья и Придонья – это мифологический персонаж, имеющий зооморфный облик и выполняющий попечительные функции. На юге России для его обозначения используют следующие наименования: *уж, ужак, ужака, змея, змеюка*.

Уж в народных верованиях наделяется теми же внешними признаками, что и реальное существо: красные или желтоватые пятна на голове, желтое брюхо. Об этом свидетельствует распространенное на юге России поверье об уже, носящее общерусский характер: «Его убивать нельзя, ужакá. Вот когда Ноев потоп был, ковчег плавал и прохудился, мыша проела. А ужак заткнул головочкой и спас. Она красная поэтому. И грех убивать» (Обливский р-н РО) [ср.: Даль, с. 476; Гура, с. 282].

Противопоставление *ужа* и *змеи* строится в первую очередь на осознании безвредности первого и вредоносности второй как реальных существ, однако затем может переходить в область верований и оформляться как оппозиция 'святий – грешный'. Отнесение к первому члену оппозиции влечет за собой запрет на убийство, а ко второму – разрешение: «ужа не надо бить, за него бог заступается»

(Семикаракорский р-н РО); «змею надо убивать: тебе семь грехов простится» (Константиновский р-н РО). Уж часто воспринимается как святое животное: «Уж – это святой, он никому не вредит. Его нельзя убивать, по нём солнце плачет» (Константиновский р-н РО). Змея же, укусившая человека или животное, т.е. навредившая кому-либо, считается нагрешившей. В этом случае разрешается ее убийство. Определение греховности змеи связывается с календарным праздником *Сдвижение* – Воздвижение креста Господня. В результате народной этимологии название этого праздника соотносится с глаголом *сдвигать* (ср.: на Сдвижение кафтан с шубой сдвинется, в поле холодно [Даль, с. 167]). В южнорусской традиции *Сдвижение* имеет иное толкование и мотивировку: «на Сдвиженья земля сдвигается, и всяку тварь, какая святая, негрешная, принимает» (Верхнедонской р-н РО); «на Сдвиженья всяка тварь в землю сдвигается. А как змея грешная, укусила там человека или скотину, так её земля не принимает. Вот такие лазют, пока их не убьёшь. А когда её лопатой перерубишь, то кровь так и хлещет, эта она ж крови напилася» (Константиновский р-н РО); «на Сдвижение все змеи, что понагрешили, сами на дороги вылезают, чтобы их поубивали, а то их земля не принимает» (Семикаракорский р-н РО).

Наиболее осмысленной в культурном отношении на южнорусском материале является способность ужа выполнять попечительные функции. Хотя представление о том, что уж обеспечивает благосостоянием и благополучием, характерно для всего славянского мира. Это нашло отражение в различных славянских наименованиях этого персонажа: *domogu ochrana* (словенское); *kъшница* (болгарское); *ziti zmej* (польское); *хованец, скарбник, щастливец* (украинское); *житный змей* (украинское); *змей-носак, змея-деньгоносец* (русское), *домовилиха, домохозяйка* (донское).

Нарушение же условий контакта человека с этим мифологизированным существом влечет за собой наказание в виде отнятия попечительных свойств, в результате чего семья, дом, двор лишаются благосостояния, благополучия, удачи. Следовательно, функция персонажа помогать, покровительствовать тесно смыкается с функцией наказания за нарушение запрета: нельзя убивать, бить, отпугивать и вообще нарушать модель нейтрального поведения. Указанные функции реализуются в совершении и отнятии следующих попечительных действий: наделять богатством, удачей, защищать от болезней, стихий, оказывать покровительство в хозяйстве. Функция наказания, как и практически все черты облика ужа, лишены конкретности и не заключаются в совершении каких-либо вредоносных действий, а состоят в простом отнятии попечительных, патронажных: «Их на Дону много, этих-то ужов, а хозяин один. Он лезет по двору, а ты его не трожь. Ужак никого не укусит, ничё. Ему даже молочко старые люди нальют, поставят, где он лазит, а он пьёт»; «Ну, старые говорили, что нельзя ужаку убивать, а то чи счастья не будет, чи умрёт кто,

или скотина подохнет, плоха будить» (Константиновский р-н РО); «Он её палкой вдарил, а она шасть – и пропала. А потом в скорости корова у нас сдохла, свёкор покалечился, ребёночек плохой родился, умер потом» (Каменский р-н РО). Причем уж-покровитель есть не только у каждого дома, но и у каждого земельного надела, поля и др. территорий [Гура, с. 283–285].

Любопытно, что в других регионах, особенно в центре и на Севере России, нет противопоставления ужа и змеи. Уж там воспринимается как мифологическое хтоническое существо, мифологический змей. Кстати, в эпизоде повести Кирюха кричит: «*Братцы, Дымов змея убил!*». Возможно, это обстоятельство заставило многих исследователей ассоциировать убитого ужа с мифологическим змеем, а эта культурная аберрация дала основание говорить о мотиве змееборства в повести.

Змея выполняет роль посредника между живыми и мертвыми. Как мертвым, змеям приписывается влияние на дождь и град и связь с земной и небесной водой. По всей территории России распространено поверье, что убийство змеи вызывает дождь. Но на Юге России это поверье связано именно с ужом. Уж «запирает» воды и источники. Убийство ужа их «отпирает».

Первое впечатление Егорушки от Дымова связано с убийством ужа. Сама бессмысленность, «жадность», этого действия наводит на мысль о его скрытом, символическом смысле. «Способы умерщвления (убийство палкой, камнем, разрывание на части) и некоторые детали дальнейших действий – подвешивание на ветке дерева, над колодцем, выбрасывание на дорогу, на перекресток – места связи этого мира с потусторонним ассоциируются не только с элементами представлений о нечистой смерти, но и с обрядами символического уничтожения разного рода ритуальных предметов и чучел» [Толстой, 1995 б, с. 182]. Убийство ужа в обряде сопровождается голошением; этому соответствуют в чеховском тексте слова Васи, сказанные плачущим голосом.

У Чехова ассоциация ужа и воды разрушена, но ее элементы сохраняются без видимой ритуальной или каузальной связи. Сразу после убийства ужа обоз останавливается возле колодца и затем на берегу реки. Любопытно, что первым подбежал пить Дымов – убийца ужа.

Можно также указать на связь змеи и рыбы. На ранних стадиях развития мифологических представлений с образом рыбы были связаны сюжеты змееборчества, развившиеся из мотивов ритуального проглатывания и отхаркивания (ср. мотив сосания и разливания молока в южнорусских быличках об уже и соме). Данные сюжетов волшебных сказок говорят о том, что сближение змеи (змея) и рыбы обусловлено индоевропейскими представлениями о водной природе змея [Пропп, с. 234–236].

Такую индоевропейскую базу для перенесения характеристики ужа на возникший в южнорусской традиции образ сома доказывает и то,

что в других локальных вариантах духовной культуры также произошел подобный процесс, т. е. смешение ужа и рыбы (водяного) в народном сознании. Так, в Полесье змеиный царь представляется большим ужом с длинными, как у рыбы, усами, а в болгарских поверьях он представляется ужом с сомовьей головой [Гура, с. 293]. Летающий змей, по поверьям жителей Сербии, происходит из сорокалетнего карпа, со столетним карпом связывают происхождение змея и в северо-западной Болгарии [Там же, с. 299].

Уж как змея имеет мужскую, фаллическую символику. Это напрямую связано с мужским союзом (а именно так в мифоритуальном пространстве повести выглядят возчики) и озорством Дымова, которое в контексте традиционной народной культуры воспринимается как провокационное поведение, имеющее испытательно-посвятительный характер при приеме в мужской союз. Это специфически мужское поведение. «Демонстративная агрессивность была лишь одной из масок в ролевом поведении неженатых парней, необходимым атрибутом “добра молодца” – ухажера и жениха. Эта личина обязательно надевалась, когда была необходима публичная демонстрация своего статуса, т.е. она всегда была рассчитана на наличие зрителя и партнера-соперника» [Морозов, Слепцова, с. 194]. Испытание страхом и смехом – часть посвятительных обрядов. Удалое, смелое поведение, буйство – свидетельство «славы» и подвигів [Морозов, с. 159–160].

Мы оставляем в стороне такие свойства ужа, как отбирание молока у коров, вообще связь со скотом, его генетические и типологические отношения с ведьмами, поскольку они принадлежат исключительно домовой змее и не реализуются в повести.

Молодость главного героя повести, сюжет путешествия на конных повозках по степи, да не прямолинейного, а с поворотами направо и налево (как в обходных обрядах), остановка на постоялом дворе и полученный там пряник, переживания Егорушки по поводу убитого Дымовым ужа и следующее за этим купание в реке; продажа шерсти как основная причина поездки его старших спутников; эпизод встречи с пастухами и злые собаки, готовые порвать чужого; даже перезрелые огурцы, которые ест Дениска, – все это обнаруживает скрытую связь с широким южнорусским фольклорным и этнографическим контекстом. Отдельные совпадения могли бы показаться случайными, но в данном случае, думается, должна идти речь о системных этнокультурных связях повести. Интерпретировать все эти связи не входит в задачу настоящей статьи. Частично это было сделано в других наших работах [Ларионова, 2006, 2008]. Но уже сейчас можно заметить: этнокультурный комментарий предоставляет большие возможности анализа и интерпретации литературного произведения. Он помогает уточнению сюжетных и персонажных характеристик, демонстрирует внутреннюю мифопоэтическую логику повествования, показывает иные, чем принято

думать, связи между эпизодами. Кроме того, этот вид комментария, кроме прикладной, решает и более общие задачи. Он позволяет установить характер и принципы соотношения индивидуального и традиционного в личном творчестве, выработать новые методы исследования литературы как письменной формы сохранения коллективной культурной памяти.

Литература

Архипенко Н.А. Языческое и христианское в мифологических верованиях жителей станицы Раздорской // Историко-культурные и природные исследования на территории Раздорского этнографического музея-заповедника. Вып. 1. К 80-летию Л. Т. Агаркова. Ростов/Д., 2003.

Балушок В.Г. Инициации древних славян (попытка реконструкции) // Этнографическое обозрение. 1993. № 4.

Гаспаров М. Л. Ю.М. Лотман: наука и идеология // Гаспаров М.Л. Избранные труды. Т. 2. М., 1997.

Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. Т. 4. М., 1980.

Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994.

Ларионова М.Ч. Брички, кони, собаки в «степных» рассказах и повестях А.П. Чехова // Таганрогский вестник: Материалы междунар. науч.-практ. конф. ««Степь» А.П. Чехова: 120 лет». Таганрог, 2008. С. 122–128.

Ларионова М.Ч. Миф, сказка и обряд в русской литературе XIX века. Ростов/Д, 2006.

Морозов И.А. Женильба добра молодца: Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы»/«женильбы». М., 1998.

Морозов И.А., Слепцова И.С. Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв). М., 2004.

Плотникова А.А. Додола // Славянские древности: этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т.2. М., 1999 а.

Плотникова А. А. Дым // Славянские древности: этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т.2. М., 1999 б.

Пропп В.Я. Морфология // Исторические корни волшебной сказки. М., 1998.

Русская народная поэзия. Обрядовая поэзия / сост. и подгот. текста К. Чистова и Б. Чистовой. М., 1984.

Толстая С.М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры : источники и методы. М., 1989.

Толстой Н.И. Георгий // Славянские древности : этнолингвистический словарь. В 5 т. Т. 1. М., 1995 а.

Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике : 2-е изд., испр. М., 1995 б.

Традиционная культура Муромского края. Экспедиционные, архивные, аналитические материалы: в 2-х т. Т.1. М., 2008.

Чехов А.П. Степь // Полное собрание сочинений и писем в 30 т. Соч. в 18 т. Т. 7. М., 1977. С. 13–104.