

Е. Н. ФИЛИППОВ

*(Уральский государственный педагогический университет,  
г. Екатеринбург)*

## **«ХОРОШИЙ – ПЛОХОЙ» ДОВОМОЙ: ПСИХОЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ МЕТОДИКА АНАЛИЗА РЕГИОНАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ**

**Аннотация.** Статья посвящена анализу восточнославянской традиции обряда перехода в новый дом. Рассмотрены региональные особенности функционирования данного обряда. Автором предложен вариант классификации обряда перехода в новый дом. Основанием для классификации послужил образ домового, от которого зависит структура обряда. Проведен комплексный этнолингвистический анализ образа домового (наименования, ипостась, происхождение, место обитания, действия мифологического персонажа, внешний вид, способы коммуникации и т.д.). Значимая, в рамках данного исследования, вариативность образа домового определяется различием иллокутивных целей конкретных локуций. Выделены две базовые традиции: северо-восточная и юго-западная. Представлена разработка психолингвистической методики анализа современного обрядового текста на основе метода измерения семантического дифференциала. Методика апробирована на школьниках города Екатеринбурга. Экспериментально подтверждена гипотеза об отнесенности исследуемой территории к северо-восточной традиции.

**Ключевые слова:** обряд, метод измерения семантического дифференциала, домовый, восточнославянская традиция, домовый, сакральность, этнокультурный стереотип, этнолингвистика.

Для древнего человека пространство неоднородно. «Есть сакральное и, тем самым, важное и значительное пространство; и есть другие пространства, которые не являются сакральными и поэтому не имеют определенной структуры, формы или значения» [Элиаде 2002: 23].

Дом, для древних славян, является центром освоенного пространства. Отсюда наибольшая сакрализованность дома, по

сравнению, с остальным пространством. Дом выступает микрокосмосом по отношению к макрокосмосу или своеобразным зеркалом, отражающим представления древних славян о происхождении и устройстве мира. Поэтому все обряды и ритуалы, связанные с созданием и освоением сакрального пространства, космогоничны по своей природе. А вся сакральная символика, функционирующая в данных обрядах и ритуалах, коррелирует со «вселенской» символикой и выражает «экзистенциальное чувство <...> бытия в организованном и осмысленном мире (организованном и осмысленном потому, что он был сотворен сверхъестественными существами)» [Элиаде 2002: 29].

Таким образом, мы можем говорить о космологизме символики обрядов и ритуалов, связанных с постройкой дома и переходом в новый дом. Но в современном обществе, ввиду процессов десемантизации, десакрализации [Коновалова 2007], частичной или полной утраты мифологических представлений о происхождении и устройстве мира, космологизм символики может проявляться в разной степени.

Дом – это «мир, который человек строит для себя, имитируя божественное творение, космогонию» [Элиаде 2002: 33]. Строительство дома и переход в новый дом являются своеобразным началом новой жизни [Афанасьев 1994, Байбурин 1983], которое, в свою очередь, воспроизводит свершившееся в мифическое (сакральное) время «первоначало».

Обряды, связанные с освоением пространства (строительством дома и переходом в новый дом), совершаются еще на этапе выбора места для постройки. В начале, выбор места осуществляется из практических соображений и из представлений о сакральном статусе пространства. Сакрально негарантированным пространством для постройки дома считается место, где раньше было кладбище, баня, дорога или перекресток, межа и т. д. Затем, происходит выбор места для строительства с помощью гаданий: катание хлеба на месте будущей постройки, оставление зерна или камней на ночь, оставление травы под горшком на ночь, гадания по поведению животных на предполагаемом месте постройки и т. д. Все это мыслится необходимым в силу то-

го, что выбранное место должно обеспечить благополучие будущим жильцам.

Обряд – один из метаязыков описания картины мира. Таким образом, проводя анализ обрядового текста, мы воссоздаем картину мира древних славян. Дом можно обозначить как один из центров формирования картины мира, наряду с человеком, его трудовой деятельностью и окружающей природой. Воссоздание картины мира должно идти от общего к частному, и поэтому, в первую очередь, значимым представляется анализ обрядов, связанных с одним из этих центров. По данной причине, в качестве предмета исследования был выбран обряд перехода в новый дом.

Семантика данного обряда связана не только с «материальным» обустройством пространства, но и с представлениями об идеальном образе семьи как ячейки общества.

Новый дом можно сравнить с пустой чашей, которая может быть заполнена как положительным, так и отрицательным, по отношению к человеку, содержанием. Незаселенный и необжитый дом наиболее подвержен воздействию нечистой силы, несмотря на то, что с момента выделения в пространстве места под застройку совершаются различные ритуалы по ее отведению. Поэтому переход в новый дом и первые дни жизни в нем являются самыми важными в процессе «обживания» дома и придания ему статуса сакрально гарантированного пространства [Коновалова 2007б].

При анализе обряда перехода в новый дом мы использовали метод моделирования обрядового текста, который позволяет создать некую модель или инвариант обряда. Это означает, что мы не рассматривали единичные варианты использования данного обряда в какой-то конкретной местности. Нас интересовал обряд перехода в новый дом в восточнославянской традиции.

Одной из особенностей обряда перехода в новый дом является вариативность. На наш взгляд, при рассмотрении данного обряда, восточнославянскую традицию можно разделить на северо-восточную и юго-западную традиции. Разграничение данных традиций по территориальному признаку нецелесообразно, так как на сравнительно небольшой территории могут встре-

чаться принципиально разные формы обряда. Это происходит ввиду диффузных явлений, связанных с историей заселения края и различными социальными процессами, протекавшими на конкретной территории. Подобные культурные диффузии сложно отследить по причине их динамического характера и по причине ограниченного доступа к результатам экспедиционных исследований, а порой и отсутствия необходимых исследований. Но все же, некая корреляция между территорией, на которой функционирует обряд, и структурой обряда наблюдается. Границу условно можно провести между западным и восточным Полесьем, но необходимо еще раз оговориться, что граница эта условная и весьма зыбкая. Территориальная вариативность обряда перехода в новый дом особенно заметна в приграничных ареалах функционирования.

На наш взгляд, дифференциальным признаком, позволяющим разграничить северо-восточную и юго-западную традиции в обряде перехода в новый дом, является представление о домовом. Набор релевантных признаков и функций у данного мифологического персонажа вариативен и диалектно опосредован. Образ домового в восточнославянской традиции обладает общностью «большинства локуций, которые в разных ареалах имеют различные иллокутивные цели» [Левкиевская 2000а: 119]. В зависимости от иллокутивной цели конкретных локуций происходит деление на северо-восточную и юго-западную традиции представлений о домовом.

Вслед за Е. Е. Левкиевской, мы выделяем три «персонажеобразующих» функции домового: «полтергейстную», общепатронажную и прогностическую. Одно и то же действие, приписываемое домовому, на разных территориях может обладать различными иллокутивными целями, и тем самым реализовать различные функции. Е. Е. Левкиевская утверждает, что диалектные варианты домового строятся на соотношении «полтергейстной» и общепатронажной функций.

В северо-восточной традиции домовый – это «домашний дух, мифологический хозяин и покровитель дома, обеспечивающий нормальную жизнь семьи, здоровье людей и животных, плодородие» [СД. Т. II: 120]. Домовой является неким регулятором в

сфере социальных (семейных) отношений и в сфере бытовой (хозяйственной). Он наказывает жильцов, если они нарушают нормы, установленные в данном обществе, и помогает в хозяйстве и в значимых жизненных ситуациях (прогностическая функция), если они их соблюдают. Его наличие в доме мыслится как необходимость («Домовой обязательно есть в каждом доме, без него и дом стоять не будет (саратов.)» [Померанцева 1975: 95], «Без домового не жить, не кормить (Сура пинеж. арх., ПА)» [Левкиевская 2000а: 111], «Без домового – как без хозяйина! Хозяином считался (Тихманьга каргопол. арх., ЭРС)» [Левкиевская 2000а: 111]).

Сложно переоценить значимость домового, а также обрядов и ритуалов, связанных с ним, в северо-восточной традиции. Он выступает в роли необходимого (может быть даже и центрального) элемента формирования быта и бытия крестьян, является хранителем и блюстителем аксиологических представлений народа.

В юго-западной традиции домовый – это скорее аномалия. Его присутствие в доме нежелательно, так как он вредит хозяйству, пугает людей и т. д. Большинство действий домового, которые в северо-восточной традиции расширяют общепатронажную функцию, в юго-западной традиции реализуют «полтергейстную» функцию и никак логически не обосновываются. Все объяснение сводится к тому, что домовый имеет вздорный характер, и если он появился в доме, то ничего хорошего ждать не стоит.

Следует отметить, что домовый может наносить вред человеку или хозяйству и в северо-восточной традиции. Разница заключается в иллюкутивных целях действий домового. Вред домового в северо-восточной традиции расценивается как ответная реакция на неправильные действия жильцов. Л. Н. Виноградова отмечает главные элементы в системе отношений между домовым и обитателями дома: «условия по содержанию скота и выбора его масти; соблюдение ритуалов «кормления» домового; норм бытового поведения <...>; правил общения членов семьи друг с другом; обычаев приглашения домового при переезде в новый дом» [Виноградова 1995: 146]. В

случае соблюдения норм, домового, наоборот, всячески помогает хозяевам дома. Разницу в интерпретации одних и тех же действий домового на разных территориях функционирования традиций можно продемонстрировать на примере способности домового давить человека. Данная способность отмечается на всей восточнославянской территории. В юго-западной традиции это действие воспринимается как проявление нечистой силы (домовой в большинстве случаев воспринимается как типичная нечистая сила, со всеми вытекающими отсюда свойствами и характеристиками), и данное действие относится к «полтергейстному» функциональному типу. А те же самые действия в северо-восточной традиции относятся к прогностическому функциональному типу. Домовой таким образом предсказывает будущее (*когда домового давит, необходимо произнести: «К добру или к худу?» – и он даст знать, каких событий ожидать в семье*).

Представления о домовом влияют, в первую очередь, на структуру обряда. В большей степени нас интересуют оппозиции «хороший» / «плохой», «полезный» / «вредный». От этих представлений зависит наличие ритуала перевода домового в новый дом. Если в юго-западной традиции домового воспринимается как «плохой» и «вредный», то и необходимости переводить такого домового в новый дом нет, тогда как в северо-восточной традиции жизнь без домового считается невозможной (*«Если домового у новую хату не позовеш, дак и хазяйство не ведецца, и скот пропадет (Жерелево Млр. Кл.)»*) [Виноградова 1995: 146]), и домового всячески пытаются умилостивить и позвать с собой на новое жилье.

Поскольку в северо-восточной традиции обряда перехода в новый дом одной из ключевых ритуальных практик является «переселение» домового, то мы считаем, что отсутствие данного ритуала, в рамках обряда перехода в новый дом, будет показателем другой традиции. Таким образом, на основании представлений о домовом на восточнославянской территории мы выделяем две базовые традиции обряда перехода в новый дом: северо-восточную и юго-западную. Можно предположить, что на данном основании возможно разграничение и других обрядовых традиций, в особенности связанных с домом, но в нашей работе

мы не ставим себе подобных задач, и считаем, что это может быть предметом дальнейших исследований.

Центральным мифологическим персонажем в обряде перехода в новый дом является домовый. Выше уже были отмечены некоторые особенности территориального варьирования представлений о домовом. В русском языке огромное множество различных наименований домового [Кирилова, Коновалова 2011]: *домовой, домовейко, домовушко, доможирушко, домовик, домник, дед, домовой дед, дедушко-домовеюшко, домовушка, дедушко-братанушко, дедушко-браток, дворовой, дворовик, дворянник, запечник, голбешник, подпольник, подпечник, гуменник, хлевник, хозяин, хозяйнушко-батюшко, хозяйнушко-господин, дедушка-хозяин, дамавой хозяин, господарь, избенной большак, батамушко, доброхотушко, дедушко-соседушка, суседушко-дворовой, суседко, лизунко* и т. д. Большинство из них сводится к следующим принципам наименования: функция, место обитания, характерные действия и статус домового [Коновалова 2013]. Возможно табуирование названий по различным моделям: местоименная замена (*сам, он*), заместительные имена (деминутивы (*дедушко-домовеюшко, дедушко-добродеюшка*) или названия образованные при помощи метатезы (*модовеико, модожирко*). Такая номинативная плотность говорит о значимости элемента картины мира для носителей языка.

Существует ряд вопросов, связанных с соотношением имен (*домовой / дворовой*) и мифологических персонажей. В некоторых районах эти два имени выступают в роли синонимов и обозначают одного мифологического персонажа («*Домовой и дворовой – одно и то же. На Пасху с домовым христосуясь. Положу в блюдечко яичко и говорю: „Дворовой батюшка, дворовая матушка со своими малыми детушками, Христос воскрес!“*») [Левкиевская 2000б: 281]. Тогда как в других районах эти имена относятся к разным персонажам («*дворовой – мифологический персонаж, живущий во дворе и ухаживающий за скотом*») [Левкиевская 2000б: 515], а сфера деятельности домового ограничивается только домом). В этом случае возникает вопрос о характере протекания процессов (конвергенционном или дивергенционном) в мифологической системе восточных славян.

Важной проблемой является вопрос о происхождении домового. В северо-восточной традиции доминирует представление о том, что домовый – это умерший предок, заботящийся о своем роде. В юго-западной традиции происхождение домового связывают с заложными покойниками, которые, не найдя успокоения в загробном мире, вредят людям. *«Некоторые заложные покойники получают, так сказать, важные чины в рядах нечистой силы: они становятся лешими, домовыми, кикиморами и т. п., тем самым равняясь с настоящими представителями нечистой силы»* [Зеленин 1995: 58]. Встает вопрос: можем ли мы говорить о том, что домовый в северо-восточной и юго-западной традициях – это один и тот же мифологический персонаж, или это разные персонажи, функционирующие под одним именем, и какова природа данной вариативности (под влиянием какой мифологической системы (угро-финской, тюркской или западно-славянской) сформировались эти два варианта)? Все эти вопросы требуют более детального рассмотрения и более масштабных исследований.

Еще один пласт представлений о происхождении домового связан с христианской мифологией. Домового сотворил бог или дьявол (*«при сотворении мира Богом дьявол, подражая Богу, начал бить одним камнем о другой, и из осколков явились домовые, лешие, русалки и подобные им существа»* [Зеленин 1995: 149], *«домовые образовались из капель воды, которые дьявол стряхнул со своих рук у себя за спиной»* [СД. Т.П: 121]), или это падшие ангелы. Существуют различные версии и легенды, но так или иначе все они относятся к христианскому периоду и в полной мере демонстрируют синкретизм древних языческих и религиозных представлений. Данный пласт невозможно отнести к северо-восточной или юго-западной традициям, так как эти представления не отвечают заданной оппозиции («хороший» / «плохой», «полезный» / «вредный») и встречаются на территориях функционирования обеих традиций.

Как правило, домовый невидим, но в определенных условиях (место, время), при помощи определенных предметов (хомута, бороны, свечки) или по определенным обстоятельствам (действия домового, связанные с прогностической функцией) его



можно увидеть. Домовой предстает перед людьми в разных ипостасях. Подробно на этом вопросе мы останавливаться не будем, отметим лишь необходимые для нашего анализа особенности. Ипостаси, в которых предстает домовый, можно разделить на два вида: антропоморфные (старик, мужик с бородой, двойник хозяина (жильцов) дома (если женщина живет одна, то домовый может появиться в образе женщины), умерший член семьи и т. д.) и зооморфные (ласка, змея (как правило, уж), кошка, собака и т. д.). «*Дамавик – то ласичка, шо конял гривы заплетает. Як ласичка у доме, дак то добре*» [Виноградова 1995: 145], «*Домовык – то вуж. Як есть домовык – шчэ луче хазяину*» [Виноградова 1995: 145]. Ласка, змея и т. д. могут выступать не только как зооморфные ипостаси домового, но и как самостоятельные мифологизированные образы, причем их функциональные особенности могут совпадать, пересекаться или не совпадать с функциональными особенностями домового.

Основные места обитания домового: дом, двор (см. выше о соотношении домовый / дворовой), хозяйственные постройки (хлев, конюшня, сарай), «*в местах, связанных с пребыванием души умерших: в красном углу (рус.), на печи, за трубой, в запечье и подпечье, у порога входной двери, на голбце (ярослав.), на чердаке (рус., в.-укр.), в углу клетки (рус., бел.), в подполе (рус., бел.)*» [СД.Т.П: 121] (данные места указывают на связь домового с предками), в сосновой или еловой ветке, подвешенной во дворе и т. д.

«*Домовик может сидеть и на заборе, и на улице, и во дворе. Его настоящего облика никто не видит. Он показывается котом желтым, без единого пятнышка. Есть такой праздник, когда зажженную свечку из церкви домой несут (Страстной четверг). Одна женщина несла до самого дома; говорят, что будет счастливо жить человек, если донесет зажженную свечку от церкви до дома. С этой свечкой можно увидеть домовика. И захотела эта женщина его увидеть. Влезла на чердак и при этой свечке увидела его. Лежал он как клубочек, говорит, и голову положил на лапы. Кай-обыкновенный кот, только желтый*» [Левкиевская 2000б: 282]. Данный пример демонстрирует представления о месте пребывания (двор, улица, забор,

чердак), о зооморфной ипостаси домового (*желтый кот*) и о способе его увидеть (*с помощью свечи, зажженной в церкви в Страстной четверг*).

Можно сделать вывод, что образ домового в восточнославянской традиции неоднороден, отчасти территориально опосредован, подвержен процессам конвергенции и / или дивергенции в системе мифологических персонажей, формировался под влиянием различных традиций (угро-финской, тюркской, западнославянской), возможно, трансформировались исходные представления на территории поздней славянской экспансии. Все эти и другие вопросы, связанные с образом домового, представляют большой интерес для современной науки, так как они позволяют вскрыть глубинные механизмы межкультурной коммуникации и трансгрессивную сущность культурных феноменов.

На первом этапе экспериментальных исследований региональной традиции мы предлагаем использовать метод семантического дифференциала, так как он позволяет определить базовые стереотипы этнокультурного характера, которые обуславливают отнесенность исследуемой территории к северо-восточной или юго-западной традиции обряда перехода в новый дом.

В качестве объекта исследования выступает один из структурообразующих компонентов обряда перехода в новый дом – образ домового, от которого и зависит отнесенность к той или иной традиции.

Метод измерения семантического дифференциала предполагает наличие полюсных шкал, по которым можно представить семантическое пространство. «Семантическое пространство является своеобразным метаязыком описания значений, позволяющим путем разложения их содержания в фиксированном алфавите категорий-факторов проводить семантический анализ этих значений, выносить суждения об их сходстве и различии путем вычисления расстояний между соответствующими значениям координатными точками в пространстве» [Петренко 2005: 64]. Метод измерения семантического дифференциала позволяет выявить количественные и качественные характеристики исследуемого объекта.

Информантам было предложено оценить домового по градуированным (пятибалльным) биполярным (полюса шкал были заданы антонимической парой) шкалам: «хороший – плохой», «мудрый – глупый», «теплый – холодный», «молодой – старый», «жесткий – мягкий», «сильный – слабый», «полезный – вредный», «черный – белый», «пассивный – активный», «добрый – злой» (шкалы даны в той очередности, в какой они были представлены в эксперименте). Данные шкалы соотносимы с базовыми факторами, выделенными Ч. Осгудом (фактор «оценки», фактор «силы» и фактор «активности»).

Поясним, почему были выбраны именно такие параметры шкалирования. Шкалы «теплый – холодный», «жесткий – мягкий», «черный – белый» обладают синестезиологической модальностью. «Синестезия – психологический феномен, состоящий в возникновении ощущения одной модальности под воздействием раздражителя другой модальности» [Петренко 2005: 63]. Шкалы «теплый – холодный», «жесткий – мягкий» соотносятся со шкалой «хороший – плохой» (с фактором «оценки») через оппозицию «приятное – неприятное». То есть, теплое и мягкое, как правило, воспринимаются как нечто «приятное», а «приятное» соотносится с «хорошим». И наоборот, холодное и жесткое воспринимаются как «неприятное», а «неприятное», в свою очередь, соотносится с «плохим». А шкала «черный – белый» напрямую коррелирует со шкалой «хороший – плохой», так как эти цвета наделены устойчивой цветовой символикой в культуре восточных славян. «Белое» соотносится с «хорошим», а «черное» с «плохим». Шкалы, обладающие синестезиологической модальностью, используются нами как дополнительные средства, указывающие на неслучайность полученных показаний по шкале «хороший – плохой».

В рамках данного эксперимента, нами была выбрана, по мере возможностей, наиболее оптимальная очередность шкал, при которой оценка последующей шкалы в наименьшей степени зависела бы от оценки предыдущей. Наиболее ярко эта зависимость проявляется между шкалами, напрямую относящимися к фактору «оценки», и шкалами, относящимися к фактору «оцен-

ки» посредством синестезиологической модальности (напр. «хороший – плохой» и «черный – белый»).

Информантами стали учащиеся восьмых классов средней общеобразовательной школы города Екатеринбурга. В эксперименте приняло участие двадцать пять учеников. Мы предполагаем, что исследуемая территория относится к северо-восточной традиции обряда перехода в новый дом.

Отметим, что семантический дифференциал мы представляем в максимально обобщенных значениях, без дробной балльной дифференциации, поскольку на данном этапе экспериментального исследования нам важно выявить лишь самые общие тенденции осмысления сакральности обряда и его составляющих современными носителями городской культуры.

Эксперимент показал, что стереотипизированный образ домового выглядит следующим образом: «хороший», «мудрый», «теплый», «старый», «мягкий», «сильный», «полезный», «черный», «активный», «добрый». Данный образ домового соответствует северо-восточной традиции, так как в базовых для нашего эксперимента оппозициях он оказался «хорошим» и «полезным».

Две из трех шкал с синестезиологической модальностью («теплый – холодный», «жесткий – мягкий») подтвердили нашу гипотезу, так как оценка «хороший» совпала с оценками «теплый» и «мягкий». В шкале «черный – белый» семь человек дали ответ «никакой», десять человек – «черный» или «скорее черный» и восемь человек – «белый» или «скорее белый». Возможно, на небольшой перевес в сторону ответа «черный» повлияло представление об антропоморфной ипостаси домового в виде лохматого старика, обросшего шерстью, с бородой, что является довольно-таки распространенным на восточнославянской территории. Не исключена также возможность актуализации коннотативных компонентов цветосимвола «черный», связанных с семантикой ночи (время наиболее активных действий домового), с семантикой гиперонима для домового «*нечистая сила*» и др. образными и эмоциональными компонентами личностного смысла предложенного стимула.

Выяснение причины несовпадения оценок «хороший» и «белый» требует проведения еще ряда экспериментов, но такой задачи, в рамках данной работы, перед нами не стоит, так как все оценки по остальным шкалам совпадают с оценкой образа домового в северо-восточной традиции, что и требовалось доказать.

Для выявления глубинных процессов осмысления обряда необходимы дальнейшие исследования, направленные на рефлексивную деятельность по отношению к символическому значению предметов культуры.

В ходе анализа мы столкнулись с неоднородностью традиции, представленной на восточнославянской территории. Нами была предпринята попытка определить основание, по которому можно было бы классифицировать традицию обряда перехода в новый дом. Таким основанием, на наш взгляд, является представление о домовом. По данному основанию выделяются две базовые традиции: северо-восточная и юго-западная. Наши наблюдения показали, что оппозиции «хороший» / «плохой», «полезный» / «вредный» в представлениях о домовом влияют на структуру обряда перехода в новый дом. В юго-западной традиции структурные элементы обряда, связанные с домовым, отсутствуют, тогда как в северо-восточной традиции они являются ключевыми.

Разработанная нами методика психолингвистического исследования позволяет определить отнесенность территории к северо-восточной или юго-западной традиции обряда перехода в новый дом, а также выявить тенденции осмысления элементов обряда современными носителями языка. На основе полученных данных возможно разграничение и других традиций народной культуры восточных славян, коррелирующих с образом домового.

При изучении и сопоставлении обряда перехода в новый дом в различных традициях, открывается возможность определения истоков этих традиций, механизмов взаимовлияния, принципов формирования ментальности и самоидентификации этноса. Для этого необходимо расширение экспериментальной серии с применением других психолингвистических методик, направленных

ных на определение степени осмысления сакральных элементов обряда перехода в новый дом современными носителями языка, представляющими разные социальные и культурные страты.

## ЛИТЕРАТУРА

*Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу: опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. – М., 1994. Репринт изданий 1865 – 1869. – Т. 1 – 3.

*Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л., 1983.

*Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. – М., 2000.

*Виноградова Л. Н.* Региональные особенности полесских поверий о домовом // Славянский и балканский фольклор / Этнолингвистическое изучение Полесья. – М., 1995.

*Даль В. И.* О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. – СПб. – М., 1880; СПб., 1994.

*Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. – М., 1995.

*Кирилова И. В., Коновалова Н. И.* Структурно-семантическая модель описания демонологемы // Вестник Челябинского государственного педагогического университета. 2011. № 1.

*Коновалова Н. И.* Принципы лексикографического представления сакральной семантики // Педагогическое образование в России. 2013. № 6.

*Коновалова Н. И.* Прагматика русского заговора // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Русская филология. 2007. № 1.

*Левкиевская Е. Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции: 1. Восточнославянский домовый // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. – М., 2000а.

*Левкиевская Е. Е.* Полесские и севернорусские материалы о домовом // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. – М., 2000в.

*Петренко В. Ф.* Основы психосемантики. – 2-е изд., доп. – СПб., 2005.

*Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. – М., 1975.

*Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах* / под ред. Н. И. Толстого. – М., 1995. – Т. II.

*Элиаде М.* Оккультизм, колдовство и моды в культуре. – М., 2002.

©Филиппов Е. Н., 2017