



Сефербеков Руслан Ибрагимович
д.и.н., главный научный сотрудник
Институт истории, археологии и этнографии
Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, Махачкала, Россия
ruslan.seferbekov@yandex.ru

ИЗ МИФОЛОГИИ РУССКИХ ДАГЕСТАНА: ДОМОВОЙ

Аннотация: В статье на основе собранного в сёлах Кизлярского и Тарумовского районов Дагестана полевого этнографического материала и литературных источников с использованием общенаучных исторических (хронологический, историко-генегический, сравнительно-исторический, структурно-диахронный, ретроспективный) и специальных методов этнологии (опрос, интервьюирование) даётся анализ (ипостаси, локусы обитания, время появления, способы и формы коммуникации с человеком, патронажные и злокозненные действия, обереги) амбивалентного мифологического персонажа русской мифологии – *домового*. Исследуются сходство и различие *домового* у русских Дагестана и у русских основного этнического массива, а также у народов Дагестана, Северного Кавказа и мира. Зарождение этого мифологического образа у славян относится ко времени распада первобытной соседской общины, установления патриархата, возникновения домохозяйств с их большими и малыми семьями. В основе мифологического персонажа *домовой* лежит почитание умерших предков и культ домашнего очага. Исходя из представленных в статье источников этот образ существовал в средневековое и новое время. Это свидетельствует о том, что представления о *домовом* сформировались в разные исторические эпохи и опосредованно отражают общественные, социально-экономические и культурные процессы, происходившие у восточных славян в различные хронологические периоды. Амбивалентность *домового* объясняется его принадлежностью к сакральным пространствам. Принадлежность *домового* к верхнему миру накладывала на него обязанности патрона дома и семьи, а отношение к преисподней – функции душасящего человека во время сна демона. Сакральные континуумы и хронотопы позволяли профанному времени и пространству быть проницаемыми для потусторонних персонажей в наш мир. Будучи частью расселенного на Северном Кавказе начиная со второй половины XVI и особенно в XIX – начале XX в. разнородного великорусского этноса, русские Дагестана воспроизводили на новой территории мифологические образы исконных мест обитания. Основные параметры и характеристики *домового* у русских Дагестана совпадают с мифологическим образом домашнего духа у русских основного этнического массива, что свидетельствует об устойчивости, преемственности и воспроизводстве через историческую память поколений главных персонажей русской мифологии. Дошедшие до нашего времени реликты этого мифологического образа у русских Дагестана вселяют определенную надежду на сохранение их этнической, религиозной и культурной идентичности в эпоху глобализации.

Ключевые слова: русские Дагестана; дохристианские верования; мифологические персонажи; *домовой*; новейшее время

Для цитирования: Сефербеков Р.И. Из мифологии русских Дагестана: домовый // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. № 4. С. 934-947. doi.org/10.32653/CH204934-947

DOI: <https://doi.org/10.32653/CH204934-947>

Research paper

Ruslan I. Seferbekov
Dr. Sci., Chief Researcher
Institute of History, Archaeology and Ethnography
Dagestan Federal Research Center of the RAS, Makhachkala, Russia
ruslan_seferbekov@yandex.ru

DOMOVOY IN THE MYTHOLOGICAL BELIEFS OF DAGESTANI RUSSIANS

Abstract. This study analyzes the ambivalent mythological figure of the *domovoy* in Russian mythology. The analysis draws upon fieldwork and literary sources gathered in the villages of the Kizlyarsky and Tarumovsky districts of Dagestan. Methodological basis of the research employs established historical approaches (chronological, historical-genetic, comparative-historical, structural-diachronic, and retrospective) as well as standard ethnological methods, including surveys and interviews. The study compares and contrasts the *domovoy* figure as understood by Russians of Dagestan with its representation among the broader Russian population, as well as among the peoples of Dagestan, the North Caucasus, and globally. The origin of this mythological image among the Slavs is traced to the decline of the primitive neighboring community, the rise of patriarchy, and the development of households encompassing extended and nuclear families. The *domovoy*'s mythological character is rooted in ancestor veneration and hearth-centered rituals. The sources examined in this study suggest the persistence of the *domovoy* from the Middle Ages into the modern era. This persistence indicates that conceptions of the *domovoy* evolved across different historical periods, indirectly reflecting the social, socioeconomic, and cultural transformations among Eastern Slavs. The *domovoy*'s ambivalent nature stems from its association with sacred spaces. Its connection to the upper world casts it as a patron of the house and family, while its ties to the underworld manifest in its demonic aspect, capable of harming sleeping individuals. Sacred continuums and chronotopes rendered profane time and space permeable to otherworldly entities. As part of the diverse Great Russian population that settled in the North Caucasus from the latter half of the 16th century onward, and particularly during the 19th and early 20th centuries, the Russians of Dagestan perpetuated the mythological figures of their ancestral homelands. The main features of the *domovoy* as understood by Russians of Dagestan align with the broader Russian understanding of this house spirit. This consistency highlights the stability, continuity, and transmission across generations of key figures within Russian mythology. The survival of these mythological beliefs among Russians in Dagestan offers hope for the preservation of their distinct ethnic, religious, and cultural identity in the face of globalization.

Keywords: Russians of Dagestan; pre-Christian beliefs; mythological characters; *domovoy*; contemporary times

For citation: Seferbekov R.I. *Domovoy in the mythological beliefs of Dagestani Russians.* History, Archeology and Ethnography of the Caucasus. 2024. Vol. 20. N. 4. P. 934-947. doi.org/10.32653/CH204934-947

© Seferbekov R.I., 2024
© Seferbekov M.R., translation, 2024
© Daghestan Federal Research Centre of RAS, 2024

Введение

Одними из представителей русской диаспоры являются русские Дагестана [1], расселившиеся в низовьях Терека ещё во второй половине XVI в. [2, с. 259]. Наиболее интенсивное формирование русской национальной диаспоры в Дагестане относится ко второй половине XIX – началу XX в. и связывается с переселенческой политикой правительства России [3, с. 540].

Будучи частью разнородного великорусского этноса, расселенного в Дагестане и на Северном Кавказе, на новом месте жительства русские воспроизводили бытовую культуру своих исконных мест обитания. Это относится и к традиционной духовной культуре, в которой воспоминания о древних дохристианских верованиях содержались в мифологических быличках – рассказах о домовых, леших, водяных и проч. [4, с. 305].

Как отмечают в этой связи исследователи, «религиозные верования русских Дагестана представляли собой сложный синтез различных по времени представлений и мировоззрений. Наибольший интерес в народных верованиях представляли образы мифологических существ, восходящих к глубокой древности» [1, с. 159] – оборотни, *домовые*, лешие, упыри, кикиморы, русалки, черти и др. [3, с. 555].

Изучением традиционной духовной культуры дагестанских русских в разное время занимались многие российские исследователи. Затрагивали они и тему религиозных верований. Особый интерес в этой связи представляет статья Т. Рогожина [5, с. 57–67], в которой он описывает демонологию терских казаков ст. Червленной. Ныне эта станица входит в состав Чеченской Республики, но так как в этой статье описываются терские казаки, она показательна и для казаков, проживающих в настоящее время на территории Республики Дагестан.

Насколько нам известно, в советское время изучением традиционных мифологических персонажей русских Дагестана никто не занимался. В новейшее время этот пробел, благодаря опирающимся в основном на литературные источники исследованиям М.Ш. Ризахановой, С.А. Лугуева и М.Х. Мансурова, в какой-то мере был восполнен. Небольшой вклад в решение этой проблемы внесли и мы (описание мифологического персонажа терских казаков – *Лобаста*) [6, с. 47–49].

Основной целью нашего исследования является анализ образа и характеристик одного из мифологических персонажей русских Дагестана – *домового*. Реализация этой цели предполагает решение ряда задач: 1) проанализировать ипостаси, время появления, локусы обитания, добродетельные и злокозненные действия этого мифологического образа; 2) выявить сходство и различие главных черт и характеристик *домового* у расселенных в этноконтактной зоне русских Дагестана и русских основного этнического массива; 3) провести параллели в характеристиках этого мифологического образа у дагестанских русских со свойствами аналогичных персонажей у других народов Дагестана и Северного Кавказа.

Основой статьи послужил собранный нами в июле–августе 2023 г. в 9 селениях Кизлярского (сс. Александрия, Кардоновка, Некрасовка и Аверьяновка) и Тарумовского (сс. Тарумовка, Коктюбей, Таловка, Калиновка и Ново-Георгиевка) районов Дагестана полевой этнографический материал.

Выбор Кизлярского и Тарумовского районов Республики Дагестан объясняется тем, что вместе с г. Кизляром они образуют так называемую Кизлярщину – регион компактного проживания сельского русского населения Дагестана. В других регионах республики русские проживают дисперсно и по преимуществу в городах.

При рассмотрении проблемы нами были применены общенаучные исторические и специальные этнологические методы. Хронологический метод позволил нам последовательно изучить этот мифологический образ, учитывая его изменения во времени; историко-генетический метод – выявить причинно-следственные связи возникновения этого персонажа в эпоху распада первобытного общества и его дальнейших изменений в ходе исторического развития; сравнительно-исторический метод – сопоставить общее и особенное в образе *домового* у русских Дагестана с этим же мифологическим персонажем у русских основного этнического массива, а также у народов Дагестана, Северного Кавказа и мира; структурно-диахронный метод – изучить сущностно-временные изменения этого мифологического образа в процессе трансформировавшейся исторической реальности; ретроспективный метод – проанализировать этот персонаж с учетом изменений во времени, начиная от современности и заканчивая

древностью. При сборе полевого материала были применены специальные методы этнологии – опрос и интервьюирование респондентов.

Следует отметить, что в новейшее время образы традиционных мифологических персонажей русских Дагестана изучались неполно и без привлечения полевого материала. Наше небольшое исследование призвано устранить этот недостаток, чем и определяется его научная новизна. Его материалы могут быть использованы при написании обобщающих трудов по традиционной духовной культуре русских Дагестана и Северного Кавказа. Они могут быть полезны историкам, этнологам, религиоведам, культурологам и широкому кругу читателей.

Общая характеристика мифологического персонажа

Обычно в этнографической и справочной литературе *домовой* характеризуется как «сверхъестественное существо мифологии восточных славян, дух и хранитель дома» [7, с. 156; 8, с. 391], «потусторонний «хозяин» человеческого жилища» [9, с. 52], «связанный с культом предков низший дух, покровитель дома, хранитель домашнего очага и семьи» [10, с. 201–202], которого «за очевидные и доказанные услуги» величают «хозяином», а за древностью лет его жизни на Руси — «дедушкой» [11, с. 19]. Считается, «что от него зависит благополучие семейной жизни и успехи в хозяйстве» [5, с. 61]. «Вообще домовому приписываются свойства старого упрямого хозяина дома. Он сторожит дом и оберегает его» [12, с. 413].

Ф.С. Капица объясняет трансформации представлений о *домовом* таким образом: «Первоначально охранителем дома считался умерший предок – основатель рода, первый хозяин родового дома. Со временем индивидуальные черты утратились, и из предка *домовой* превратился в домашнего духа-охранителя» [13, с. 36]. Итак, налицо связь *домового* с культом предков, в котором «забота о душах умерших осознаётся как необходимая обязанность для живых родственников в связи с верой в покровительство мёртвых» [14, с. 163]. В.Я. Пропп считал, что русские весенние земледельческие обряды были посвящены усопшим. Забота о посевах сочеталась с заботой о покойниках: «находясь под землей, они могли иметь власть над урожаем, их надо было умилостивить, выразить им свою любовь и почитание» [15, с. 33].

С.А. Токарев относил происхождение образа незримого покровителя семьи, олицетворявшего ее благополучие и ассоциировавшегося в сознании людей с образом предка, «к тому времени, когда с разложением родового строя отдельная семья сделалась самостоятельной общественной единицей» [16, с. 97]. По его мнению, «настоящего своего развития культ предков достигает лишь на стадии патриархально-родового строя», «поскольку культ предков есть почитание умерших мужчин-сородичей» [17, с. 259, 285]. Продолжая высказанную С.А. Токаревым мысль, отметим, что в указанный им период с усилением значения мужского труда и монополизацией мужчинами зарождающейся частной собственности устанавливается патриархат [18, с. 131–133], возникает соседская, территориальная, или крестьянская община [19, с. 110] – низовая ячейка социального организма главным образом классового общества – с её домохозяйствами, как правило, совпадающими с большой (расширенной, сложной) или малой (элементарной, простой) семьей [20, с. 51].

Культ патрона дома продолжал сохраняться у славян и в Средневековье. Как отмечал в этой связи Б.А. Рыбаков, в русских и польских средневековых домах при раскопках находили «маленькие деревянные идолы, очевидно, изображения *домовых*. Их ставили, возможно, на угловых полочках в красном углу, где в более позднее время помещали иконы. У гуцулов эта полочка-божница называлась очень характерно – «диды», то есть «предки», «домовые» [21, с. 234–235]. По мнению Влх. Веллимира, «во времена язычества для русских было свойственно поклонение малым домашним духам. Среди них главным являлся *домовой*. Для крестьянина почитание *домового* было высшим языческим культом» [22, с. 76].

Таким образом, возникновение мифологического персонажа *домовой*, вероятно, относится к эпохе распада первобытного общества, установления патриархата и формирования на базе соседской общины домохозяйств с их большими и малыми семьями. Почитание этого образа у славян сохранялось и в Средневековье.

Характеристика образа домового у русских Дагестана

Ипостаси. По существовавшим у восточных славян представлениям, домашний дух был незрим: «видеть домового нельзя: это не в силах человека» [11, с. 19], «домовой невидим, но иногда он показывается людям, чаще всего приняв облик самого хозяина дома, живого или мертвого» [12, с. 413].

Помимо того, что *домовой* был невидим, он иногда представал и в других ипостасях. Некоторым людям он являлся в аморфном виде: «Ночью у себя в кровати в ногах я увидела какую-то огромную черную бесформенную массу»; «это было существо, лица которого я не видела»; «оно сидело ко мне спиной» (с. Ново-Георгиевка); «в темноте был виден только его силуэт» (с. Калиновка); «что-то вроде дымки улетело за косяк двери» (с. Тарумовка).

Другим он являлся в зооморфном облике: «Я проснулась оттого, что почувствовала, что рядом со мной кто-то лежит, вроде медведя»; «я нащупала у него стриженную короткую шерсть»; «мои тапочки стали пахнуть кошачьей мочой, хотя котенка в доме у нас не было» (с. Ново-Георгиевка).

У русских основного этнического массива *домовой* так же «нередко появлялся в образе разных животных, чаще всего — кошки, собаки, коровы или бычка, реже — змеи, крысы или лягушки» [12, с. 413].

В мифологических представлениях дагестанских русских *домовой* чаще всего представлялся в антропоморфном облике, что видно из приписываемых ему полу, внешнему облику и возрасту: он — «мужского пола» (сс. Тарумовка, Коктубей, Таловка, Александрия), «с круглыми» (с. Калиновка) «красными глазами» (ст. Александрия); «я ощутила, что вместе со мной в моей двуспальной кровати лежит мужчина» (с. Ново-Георгиевка); «я обратила внимание на то, что мои домашние тапочки стали пахнуть мужчиной, хотя в моей семье его нет» (с. Ново-Георгиевка); «это — старичок с бородой до середины груди, с длинными седыми косматыми волосами» (с. Аверьяновка); «он волосатый» (сс. Таловка, Калиновка, Александрия); «косматый» (ст. Александрия); «лохматый» (с. Тарумовка); «шерстяной» (сс. Коктубей, Некрасовка); «меховой» (с. Тарумовка); «покрыт шерстью, ватой, пухом» (с. Некрасовка), «гладкой шерстью» (с. Тарумовка); «мягкий» (с. Коктубей); «тёплый» (с. Коктубей); «тяжелый» (с. Тарумовка).

Лохматость *домового* считалась благоприятным признаком: «обычно мохнатый, иногда появляется голым — тогда он предвещает бедность» [12, с. 413]. У терских казаков «домовой, предвещая человеку несчастье, давит его, оставаясь нагим; если же домового предвещает счастье, то бывает в шерсти» [5, с. 62].

По поверьям, *домовой* был «большого» (сс. Тарумовка, Коктубей), «небольшого» (сс. Тарумовка, Коктубей) или даже «маленького» (сс. Александрия, Калиновка) роста. Он носил «шапку (колпак) и был обут в лапти» (с. Аверьяновка); «одет в шубу» (с. Некрасовка); «на нём была стриженная короткошерстная шуба» (с. Ново-Георгиевка); «он был в мешковине» (с. Калиновка).

В большинстве быличек и сказок великорусского народа *домовой* так же представал в антропоморфном облике. Это объясняется тем, что «домовым обычно становился умерший предок семьи. Именно поэтому в образе домового преобладают антропоморфные черты» [13, с. 38]. Обычно *домового* «представляли в образе старичка небольшого роста с серебристо-белой бородой, большими руками и босыми ногами» [13, с. 37], «в виде крохотного старика с лицом, покрытым белой шерстью» [8, с. 391], «маленького седого старичка, одетого в белую или красную рубаху» [22, с. 76]; «маленького человечка в колпаке вроде сказочного гномика» [9, с. 52]; «в виде старика с длинными седыми спутанными волосами и бородой, иногда без бровей» [12, с. 413]; «в образе седого старика, одетого в белую длинную рубаху и с непокрытой головой»; «он одет в свитку желтого сукна и всегда носит большую лохматую шапку; «волосы на голове и в бороде у него длинные, свалывшиеся»; «это старичок маленький, словно обрубок или кряж, но с большой седой бородой» [11, с. 21].

Итак, как это видно, в мифологических представлениях русских Дагестана *домовой* представал в аморфной, зоо- и антропоморфной ипостасях. Чаще всего его представляли в образе старичка с бородой и длинными седыми косматыми волосами и этот облик совпадает с его обликом в фольклоре великорусского народа.

Локусы обитания. У русских Дагестана существовало представление, что «домовой обитает в каждом доме, где живёт в углу и, особенно — в старом сундуке» (с. Коктубей); «он прячется в доме везде» (с. Тарумовка); «живёт на чердаке» (с. Ново-Георгиевка), «под кроватью» (с. Коктубей); «в углу» (с. Некрасовка); «сидит под печкой» (с. Александрия), а «чаще всего — за печкой или в углу за веником

при условии, что он стоит метелкой вниз, а рукоятью – вверх (с. Аверьяновка).

Итак, можно сделать вывод, что локусами обитания домового в доме были угол, старый сундук, чердак, пространство под кроватью, за печкой, под печкой и за веником.

Следует отметить, что в мифологиях народов мира, сундук считался «вместилищем тайн, открываемых немногим избранным посвященным», «в сундуках хранились древние реликвии или предметы, олицетворявшие дух предков» [23, с. 161].

Как указывалось, одним из локусов его обитания был веник, причем стоящий рукоятью вверх, а метелкой вниз. Это обстоятельство указывает на то, что метлу «следовало использовать осторожно, так как она могла расправиться с добрыми духами дома» [23, с. 102].

У русских основного этнического массива «домовой обитал в доме или в хозяйственных постройках», «в темных углах дома», «в углу за печью», «под печью» [13, с. 37, 38]; его жильем были «чердак», «подвал дома», «печь и порог», причём «передний угол и порог» считались для него «почетными местами» [12, с. 256, 316, 403]; «он бывает в каждом доме и вечно скрывается в подпечнике и в углу под веником» [5, с. 61]; «живёт в углу за печкой, куда не следует бросать мусор» [8, с. 391]; «в каждой избе есть свой домовый», «он обитает на чердаке» [24, с. 84]; «домовой обитает в разных местах дома – под порогом, под печкой, на чердаке, в чулане, в печной трубе» [10, с. 201]; «жил в подпечье, ему так же принадлежал и печной угол дома» [22, с. 76].

Как это видно, основные локусы обитания домового у дагестанских русских и русских основного этнического массива практически совпадают.

Локализация домового в пространстве печи (под печью, за печью), на наш взгляд, не случайна и связана с культом семейного очага. Как считает Н.Л. Жуковская, «в обществах с патриархальным укладом хранителем очага как символа дома–семьи–хозяйства выступал мужчина, а дух – хранитель очага (дома) приобрёл мужской облик (домовой у русских)» [25, с. 148].

По мнению Д.К. Зеленина, «господствует мнение, что в образе восточнославянского домового сочетаются элементы культа предков и культа домашнего очага, то есть огня. Первые выражены сильнее. Уже само место обитания домового, чаще всего под печкой, говорит о его связи с очагом и с огнем. Жители северно-русских губерний обычно поселяют домового в подполе, но и там он живет в том углу, в котором находится печь. Он обитает также за печью, на печи, под печным столбом. Реже живет под дверным порогом, под углом дома, на чердаке возле печной трубы» [12, с. 412].

Как уже указывалось, часто домовый обитал в углах жилища, которые в мифопоэтическом сознании «отличаются особой семантической насыщенностью» и «осмысляются как объемно-пространственные локусы, в которых может появиться и действовать мифический «хозяин», покровительствующий/не покровительствующий живущей здесь семье» [26, с. 28, 39].

В мифологиях славян и других народов мира общеизвестна значимость такого модуса перемещения в пространстве как дымоход, который являлся «входом» из одного мира в другой» [27, с. 125], был проходом для перемещения «на небеса» (солярные ворота), от временного к вечному, от пространства к безграничности» [28, с. 83].

Одним из мест обитания и способов проникновения домового в жилище был дверной порог. Н.Л. Жуковская видит в нем отголосок когда-то семантически значимого «переходного» ритуала: «пересечение границы двух миров, один из которых снаружи, другой – внутри, первый – чужой, второй – свой. В первом заключена опасность» [29, с. 123]. Мирча Элиаде обращал внимание на то, что «порог и дверь непосредственно и конкретно указывают на разрыв в пространстве; и именно в этом их важное религиозное значение, так как вместе они являются символами и средствами перехода» [30, с. 25].

Следует отметить, что в мифологиях народов мира порог олицетворял «проход от профанного к сакральному, от внешнего профанного к внутреннему сакральному пространству, вхождение в новый мир. Как граничный символ он означал место встречи естественного и сверхъестественного» [28, с. 256].

При описании ипостасей и локусов домового у дагестанских русских с. Тарумовка отмечалась такая особенность – «что-то вроде дымки улетело за косяк двери». По мнению В.А. Дмитриева, у народов Северного Кавказа была распространена магия дверного проема: «почитанием пользовалась и притолока, именовавшаяся часто «верхний порог» [31, с. 99]. У осетин дверные проемы, ворота, проемы в изгороди, оконные проемы относились к проницаемым границам, так как посредством их осуществлялась связь внутреннего и внешнего пространства. В обрядах и обычаях основное внимание уделялось дверному проему, и особенно такой его составляющей, как порог, через который надо переступить, чтобы попасть из внешнего пространства во внутреннее и наоборот [32, с. 148].

Таким образом, локусами обитания *домового* являлось как всё пространство жилища (если учесть, что он был вездесущ), так и отдельные его зоны – подпол (чулан); за печкой, на печи, под печкой, в печной трубе; в сундуке; за веником; под дверным порогом; в углах; на чердаке.

На наш взгляд, обитание *домового* в зонах сакрального пространства и является причиной его амбивалентности (*добродетельность – злокозненность*). Именно поэтому, с одной стороны, *домовой* предстает в позитивном образе связанного с культом предков домашнего духа, охранителя дома, покровителя семьи, а с другой – его характеризовали отрицательно, подчеркивая его принадлежность к нечистой силе – «лихой», «лиходей», «не свой дух», «домовый дьявол», «нечистый» [13, с. 37].

Несмотря на то, что *домового* причисляли к нечистой силе [8, с. 392], в народе, как это ни странно, к нему относились с симпатией. Это подметил С.В. Максимов, который писал: «Большая часть крестьян так к ним привыкла, так примирилась с ними, что не согласна признавать *домовых* за чертей и считает их за особую отдельную добрую породу» [11, с. 19].

Время появления. По рассказам информаторов, *домовой* «появлялся в темное время суток» (с. Калиновка), «приходил ночью» (с. Некрасовка), точнее – «в полночь, а иногда – в полдень» (ст. Александрия), причем «он появлялся только в том случае, если в доме было темно и были закрыты оконные ставни» (с. Коктубей), а иногда он «приходил под утро» (с. Некрасовка).

Итак, несмотря на то, что *домовой* мог являться иногда в полдень, чаще всего он появлялся в тёмное время суток и боялся света, что подтверждается следующим нарративом: «Ночью ко мне часто приходил *домовой*. Я пугалась его и не знала, что мне при этом говорить и делать. Когда я включала свет, он моментально исчезал» (с. Ново-Георгиевка).

У русских основного этнического массива *домовой* так же предпочитал появляться ночью. Так, Влх. Велимир указывает на то, что «беседы с *домовым* обычно происходили во сне или ночью» [22, с. 76], а С.В. Максимов сообщал, что всякий мог увидеть его «темной ночью до вторых петухов» [11, с. 21].

Таким образом, исходя из бинарной оппозиции *свет – тьма* и деления суток на определенные временные интервалы, *домовой* функционировал в основном в темное время, что в принципе характерно для всей нечистой силы, к которой он и относился. Так повелось, что «с рассветом дня» люди соединяли «все благое, все предвещающее жизнь, урожай, прибыль, а с закатом солнца, с ночью – все недоброе: смерть, бесплодие, убыток, несчастье» [34, с. 168], «хаос, безумие, разрушение, возвращение к утробному состоянию мира» [28, с. 218, 338].

Из темного времени суток особенно большую значимость придавали полночи. Как указывает Н. Лавуренкене, «двенадцать часов ночи – это переходный момент, во время которого, по представлениям об архаичном празднике, исчезали границы между мирами, поэтому начинались чудеса – явления, характерные для потустороннего мира» [35, с. 377]. На то, что полдень и полночь у славян считаются моментами таинственными и критическими, обращал внимание и Д.К. Зеленин [12, с. 418].

В мусульманской и иудейской традиции, полдень – это час откровения, позитивное, духовное значение которого «произошло от отсутствия в этот момент теней (которые символизируют зло)», а «полночь – это час духовного зенита и момента инициации (перехода из одного состояния в другое)» [23, с. 129].

Н.А. Криничная обращала внимание на тот факт, что дорога «туда» и «обратно» открывается с закатом и восходом солнца. Подобная временная соотнесенность, на ее взгляд, не случайна: «восход, полдень, закат, полночь – это те краткие моменты в суточном цикле, когда сакральное время прерывается в профанное, что создает предпосылки для коммуникации между мирами» [36, с. 88]. По ее мнению, особенно важным и таинственным являлся заход солнца – «то есть один из четырех моментов суточного цикла, когда сакральный континуум и профанный хронотоп оказываются взаимопроницаемыми и по временным, и по пространственным параметрам» [36, с. 93].

Итак, можно сделать вывод, что такие сакральные континуумы и хронотопы как углы жилища, порог и дверной косяк, печная труба; тёмное время суток, полночь и полдень позволяли профанному времени и пространству быть пронизываемыми для проникновения потусторонних персонажей в наш мир.

Способы коммуникации человека с домовым. Соприкасавшиеся с *домовым* люди описывали свою встречу с ним следующими эпитетами: «Было такое ощущение, что кто-то целый день ходит за мной по пятам (с. Коктубей); «я чувствовала, что кто-то стоит рядом передо мной (с. Кардоновка); «я общалась с ним мысленно» (с. Ново-Георгиевка); «видела что-то вроде дымки, которая улетела за косяк двери» (с. Тарумовка); «топая, он ушёл в угол комнаты» (с. Коктубей); «он положил на меня свои руки» (с. Некрасовка); «что-то тяжелое опустилось мне на ноги» (с. Тарумовка); «он сел на мои ноги или присаживался рядом со мной» (с. Ново-Георгиевка).

Итак, общавшиеся с *домовым* люди наряду с телепатической, визуальной, аудиальной и дистанционной коммуникацией ощущали на себе и непосредственный тактильный контакт с ним.

Немота – шум. Как отмечают информаторы, при контакте с человеком *домовой* в основном «молчит» (сс. Александрия, Аверьяновка, Некрасовка, Калиновка); но иногда он «стучит» (с. Аверьяновка); «издает звуки – «хьу-хьу» (с. Некрасовка); «громко вздыхает» (сс. Александрия, Ново-Георгиевка); «шипит» (сс. Некрасовка, Коктюбей) и «бормочет» (с. Коктюбей). Имелась примета: «Если *домовой* молчит, то это – к худу, а, если бормочет – к добру» (с. Коктюбей). Его появление служило предостережением человеку, что с ним может случиться беда (с. Коктюбей).

Итак, наряду с молчанием («немота в фольклоре признак принадлежности к миру мертвых» [37, с. 48]) *домовой* проявлял себя шумами – стуком, вздохами, шипением, бормотанием и другими звуками. Эти шумы можно рассматривать как одну из форм иноговорения (глоссолалия), которое в мифологии тюрков Сибири являлось «способом знакового оформления ситуации типа «свой – чужой» [38, с. 150].

У русских основного этнического массива *домовой* «стучал, тяжело дышал и человеческим голосом предсказывал худо» [9, с. 54], «можно слышать голос *домового*», «его тихий плач и глухие сдержанные стоны, его мягкий и ласковый, а иногда и отрывисто-краткий и глухой голос в виде мимоходных ответов, когда умелые и догадливые хозяева успевают окликнуть и сумеют спросить его при подходящих случаях» [11, с. 20]; «обычно его не бывает видно, но можно слышать и задавать вопросы; он отвечал шелестящим голосом» [22, с. 76]. Т. Рогожин приводит произошедший якобы у терских казаков случай, «когда из-под печки высунулась голова *домового*, которая произнесла глухим человеческим голосом: «И мне дайте» [5, с. 62].

По имеющимся у нас материалам, членораздельной речи *домового* или голосовых ответов на вопросы (к худу или добру?) человека к нему у дагестанских русских не зафиксировано.

Таким образом, *домовой* у славян чаще всего молчал, а молчание наряду с невозможностью рота, перевернутостью являлось характерным признаком потустороннего мира [27, с. 119]. В мифологии тюрков Сибири «безмолвие приравнивалось к небытию» [38, с. 144].

В некоторых случаях *домовой* переставал быть немым и издавал звуки, стук, вздохи, шипел, бормотал, плакал, стонал, говорил и предсказывал судьбу.

О том, что *домовой* мог предсказать судьбу, сообщают многочисленные исследователи. «В русском фольклоре *домовой* душит во сне, предсказывает добро или зло» [39, с. 102], – отмечает Э.В. Померанцева. Об этом пишет и Н.П. Гордеев: «*Домовой* может душить ночью во сне человека, и тогда его нужно спросить: «к худу или добру» [40, с. 52]. «Кто, проснувшись, поспешит спросить его: «К худу, или добру?» – он ответит человеческим голосом, словно ветер листьями прошелестит» [11, с. 20], – указывает С.В. Максимов. «Желая узнать, зачем давит *домовой* человека, заслышав в комнате стон, спрашивают: «к худу или добру»? Если *домовой* ответит: «к худу», то в семействе будет покойник или в хозяйстве неудача и урон скота; если же *домовой* скажет: «к добру», то хозяину будет неожиданное счастье» [5, с. 62], – свидетельствует Т. Рогожин.

Интересно отметить, что у русских Севера также существовало поверье, что, если в тот момент, когда *домовой* «давит» («наваливается») на хозяйку, та успевае спросить его – «к добру» или «к худу»? тот в ответ или произносит одно из этих слов, или дает знать о предстоящем событии прикосновением своей мохнатой руки, причем холодная рука предвещает несчастье, а теплая, напротив, счастье [41, с. 72].

По мнению А. Голана, способность *домового* предсказывать судьбу также свидетельствует о его связи с потусторонним миром: «Бог преисподней считался вещим» [42, с. 32].

Таким образом, немота *домового*, как и издаваемые им шумы и звуки, а также способность предсказывать судьбу подчеркивали его принадлежность к потустороннему миру.

Патронажные и злокозненные действия. Мы уже указывали на амбивалентность *домового*. Судя по содержанию быличек, *домовой* в большинстве случаев был добродетелен к человеку, но бывал и злокозненным. Его считали «хозяином дома, который оберегает его и покровительствует семье» (сс. Александрия, Некрасовка, Тарумовка, Аверьяновка, Ново-Георгиевка). Полагали, что *домовой* «зла никому не причиняет» (с. Александрия), «он добрый и любит, чтобы хозяева были домовитые, а в доме царил порядок» (с. Аверьяновка). Помимо людей, он также «оберегает и скот» (с. Аверьяновка). Добродетельные качества *домового* проявлялись, например, в тех случаях, когда человек заболел, и появление домашнего духа облегчало состояние больного. Если человека постигало горе, то *домовой*, «поглаживая и жалея, утешал его» (с. Коктюбей).

Злокозненность *домового* проявлялась в том, что он, навалившись на спящего человека, обездвижи-

вал, давил и душил его. Контактировавшие с ним люди описывают своё состояние следующими эпитетами: «Когда домовый навалился на меня, я руками отталкивала его от себя, но не смогла с ним справиться» (ст. Александрия); «он навалился на меня всей своей тяжестью, а я не могла ни слово молвить, ни пошевелиться» (сс. Таловка, Ново-Георгиевка); «он сел мне на ноги, обездвижил и долго душил меня» (с. Калиновка); «садился мне на грудь и душил» (с. Тарумовка); «каждую ночь он приходил к одной женщине и спал с ней вопреки её воли при находящемся рядом муже» (с. Кардоновка).

Наиболее ярко амбивалентность *домового* проявляется в следующем рассказе: «До этого я никогда не контактировала с *домовым*. Однажды ночью я ощутила его присутствие. Он сел всей своей тяжестью мне на ноги, обездвижил меня, больно сжимал голени и душил. Утром я обнаружила на голених своих ног оставленные им синие полосы. Через некоторое время после этого случая, у меня родился долгожданный ребенок, а до этого я 18 лет не могла иметь детей (с. Кардоновка).

Как это видно, с одной стороны, *домовой* душил и до синяков сжимал голени этой женщины, а с другой – после контакта с ним, она смогла забеременеть от мужа и родить ребенка.

Дагестанские русские так же верили в то, что, если в тот момент, когда домашний дух, взбравшись на человека и душил его, последний сможет спросить демона: «К худу или добру?», то *домовой* предсказывает судьбу (сс. Тарумовка, Коктюбей, Аверьяновка), а затем сползает и уходит (с. Калиновка). Некоторые информаторы подчёркивали, что для того, чтобы *домовой* предсказал судьбу, его надо спросить трижды: «К худу или добру?».

Бывало, что *домовой* никаким образом не реагировал на эти вопросы. Когда одна из женщин однажды спросила его об этом, «он ничего не ответил, а только громко вздохнул и исчез» (ст. Александрия). Другая столкнувшаяся с ним женщина описывает своё состояние следующим образом: «Мне было страшно. Я хотела спросить его: «К худу или добру» (?), но не смогла. Наконец, я собралась с силами и спросила его. Он дунул на меня и исчез» (с. Ново-Георгиевка).

Иногда, появление *домового* являлось знаком того, что нужно было помянуть душу умершего хозяина дома. Столкнувшаяся с такой ситуацией женщина поведала нам следующее: «Однажды ночью я проснулась оттого, что на мне кто-то сидит. Он был настолько тяжелым, что я не могла ни вдохнуть, ни выдохнуть, ни пошевелиться. Сквозь сон я увидела на краю своей кровати какую-то огромную бесформенную массу. Я догадалась, что это – *домовой* и хотела спросить его: «К худу или к добру?», но язык у меня не повернулся сказать это, так как мой сын находится в зоне СВО на Украине, и я боялась услышать плохое о нём. Я просто стала читать молитвы и обратилась к Богу: «Господи, помоги мне!». В конце концов, *домовой* отпустил меня и исчез. Придя в себя, я вспомнила, что этот дом я купила у дедушки Мити, который давно умер. Я прожила в этом доме 23 года. Этот случай произошел со мной в ночь на Родительскую субботу, и я подумала, что дядю Митю надо помянуть. Утром я пошла в церковь с. Тарумовки, где в это время шла служба и записала его в список тех, кого надо помянуть, и батюшка помянул его. Я думаю, что таким образом (через появление *домового*) душа дяди Мити напомнила мне о себе. Больше *домового* меня не беспокоил» (с. Ново-Георгиевка).

По свидетельству информаторов, злокозненные действия *домового* происходят в основном из-за того, что при покупке нового дома и переезде в него хозяева не всегда зовут туда своего *домового*, поэтому он сердится и мстит новым хозяевам. О подобном случае нам поведал один из наших информаторов: «У моей бабушки после переезда в новый дом все ноги были в синяках. Она не знала, откуда они появились, и обратилась за разъяснением к батюшке в церковь. Батюшка объяснил ей, что синяки на её ногах наставили *домовой* (которого бабушка пригласила к себе в новый дом из предыдущего) и *домовой* (которого предыдущие хозяева не забрали с собой в новый дом). Оба *домовых* щипали бабушку за ноги, чтобы побудить её к тому, чтобы старые хозяева забрали с собой своего *домового* в новое жилище, так как два «хозяина» в одном доме не уживаются, а дерутся меж собой» (с. Ново-Георгиевка).

Подобный случай описывает и Д.К. Зеленин: «Если он сердит на хозяев, то ночью стучит, щиплет спящих, а иногда даже выгоняет людей своими проделками из дому. Он бьет посуду, выбрасывает кочергу, кирпичи из печки и т. д. Последнее происходит обычно в тех случаях, когда в доме при старом *домовом* поселяются новые хозяева или же, когда кто-либо со зла впустил в дом чужого *домового*» [12, с. 413].

Если старые хозяева не позвали домашнего духа в новый дом, а новые – не задобрили его, то *домовой* сердится и может ночью сесть на грудь и душил хозяина дома (с. Аверьяновка).

При покупке нового дома нужно пригласить *домового* из старого дома в новый следующими словами: «Домовой, домовый, пошли со мной в новый дом!» (с. Александрия). При переходе в новый дом,

его надо было позвать с собой следующим образом: «Хозяин мой, пойдём со мной!» (с. Тарумовка).

У русских основного этнического массива «переезжая на новое место, *домового* специально приглашали переехать вместе со всеми» [13, с. 39]. Существовал особый церемониал приглашения *домового* в новый дом. Его описывает Д.К. Зеленин: «В новый дом перебираются с огнем из старого очага, с хлебом или с тестом в квашне, с петухом и кошкой. Особо приглашают перебраться в новый дом *домового*. В подвал нового дома кладут для *домового* небольшой хлебец с солью и ставят чашку с водой» [12, с. 316]. С.В. Максимов так же отмечает, что при переезде в новый дом было принято «ходить в старый дом и с поклонами упрасивать *домового* духа пожаловать в новые хоромы, где в подызбице самой хозяйкой приготовлено ему угощение: присоленный небольшой хлебец и водка в чашке» [11, с. 25].

Как указывают информаторы, «*домовой* любит, когда с ним обращаются вежливо и почтительно, задабривают его угощением. Если же люди пренебрегали этими правилами, то он мстил хозяевам дома» (с. Аверьяновка). На эту черту его характера обращают внимание и другие авторы: «*Домовой* в общем не зол, но иногда он сердится на людей и тогда мстит им» [12, с. 413] – в доме пропадают вещи, достает из кухонного шкафа посуду, обливает водой кровати, гасит зажженные спички [9, с. 54].

Таким образом, двойственная природа (священное, потустороннее, хтоническое и демонические черты) *домового* и принадлежность к разным сферам сакрального пространства (верхний и нижний миры), предопределила его амбивалентность – он бывал как добродетелен человеку, так и злокозен.

Поверья, связывавшие пропажу вещей с домовым. Интересно отметить, что с *домовым* у дагестанских русских были связаны и некоторые поверья. Например, если в доме терялся нож или ложка, то считали это проделками *домового*. В таких случаях говорили: «*Домовой, домовый*, ну поиграй, отдай!» и вещь потом неожиданно находилась. На ночь нож на столе не оставляли, «чтобы *домовой* не забрал его себе и не воспользовался им» (ст. Александрия). Считалось, что *домовой* любит красть блестящие предметы, например, столовые приборы (ножи, ложки и вилки). Если в доме пропадала какая-либо вещь, то говорили: «*Домовой, домовый*, поиграй и отдай!» и она неожиданно находилась (с. Аверьяновка).

Как это видно, дагестанские русские пропажу столовых приборов связывали с *домовым*.

Задабривание и угощение. Для того чтобы *домовой* не мстил и не пакостил людям, его «задабривали» (с. Тарумовка), «подкармливали» (с. Некрасовка), «клали сладости» (с. Ново-Георгиевка), «сахар на блюдечке» (с. Таловка), «на столе оставляли сахар, соль, молоко» (с. Калиновка), «хлеб, молоко, печенье, соль, сахар» (с. Коктюбей), «молоко, ржаной хлеб, сахар, конфеты, сладкую кашу со сливочным маслом» (с. Аверьяновка).

У русских основного этнического массива, «*домового* кормили по большим праздникам: на Новый год на чердак относили борщ и кашу, в заговенье перед Великим и Рождественским постами – блины, кусок мяса и чашку молока, на Пасху – крашеные яйца. Считалось, что в день Ефрема Сирина (10 февраля) у *домового* именины. В этот день ему оставляли кашу, цветные лоскутки, овечью шерсть» [13, с. 40].

Следует отметить, что в мифологиях народов мира молоко являлось «эликсиром жизни, возрождения и бессмертия», а угощение им было «метафорой доброты, заботы, сочувствия, изобилия и плодородия» [23, с. 104]. У славян в обрядах зерно, каша, блины и печеный хлеб так же символизировали плодородие [43, с. 37].

Итак, как это видно, по сложившейся у восточных славян традиции, *домового* задабривали и угощали символизировавшими плодородие сакральными продуктами – молоком, маслом, солью и сахаром, а также вареными и печеными зерновыми и мучными блюдами и изделиями.

Запугивание детей домовым и способы защиты от него. Несмотря на благодетельные и патронажные качества *домового*, его всё-таки опасались. Зимой вовремя не ложившихся спать детей пугали: «Ложись, а не то *домовой* придёт!» (с. Таловка).

То, что *домовым* детей пугали именно зимой, а не летом, не случайно, так как в соответствии с зимним периодом русского земледельческого календаря, «в январе–феврале, сочетаясь с культом «скотьего бога» Власия, совершались обряды умилоствления *домового*, которого «почесть надо». Обряды почитанья *домового* приурочивались к дням Ефрема Сирина (28/1), Анны Пророчицы» (3/II) [44, с. 214]. Интересно отметить в этой связи, что у многих народов мира поминальные обряды и раздача еды беднякам совершаются «в зимние праздники, в традициях которых подчеркивается идея смерти и присутствия мертвых (в противовес весенним праздникам – дням самого яркого света, тепла, расцвета жизни)» [37, с. 48–49].

Несмотря на добродетельные и патронажные качества *домового*, тем не менее, он принадлежал

к нечистой силе, и чтобы уберечься от его визитов, «читая молитвы, брызгали святой водой под кровать» (с. Коктюбей).

Как известно, окропление святой водой «означает очищение, святость, изгнание злых сил» [28, с. 224]. В славянской мифологии самыми сильными оберегами от чертей и прочих злых духов являлись нательный крест и святая вода [13, с. 108–109]. Правда, С.В. Максимов считал, что только святой крест служит «единственно верным и вполне могущественным средством против этой нечисти» [11, с. 37].

У русских Пошехонья «чтобы домовый не душил» не следовало «спать на спине, возле порогов или поперек пола» [24, с. 84–85]. На наш взгляд, эти запреты связаны с опасением вторжения человека в зоны обитания (порог) *домового*, что можно описать бинарными оппозициями: *зад – перед* (сон на спине), *вдоль – поперек, справа – налево* (поперёк пола).

Если же обереги не помогали, доведенные до отчаянья постоянными визитами *домового* люди давали ему отпор и наносили существенный ущерб. Контактировавшая с ним много раз женщина так описывает подобный случай: «Каждый день под утро домовый приходил ко мне, давил и душил меня. Мне всё это осточертело. Однажды я схватила его, вынесла во двор и изо всех сил ударила о ствол дерева. На фоне лучей встающего солнца были видны разлетающиеся брызги его крови. После этого случая, он больше ко мне не приходил. Видимо, я убила его» (с. Некрасовка).

Таким образом, оберегами от *домового* служили христианские молитвы и освещенная в церкви вода. *Домовой у других народов* Северного Кавказа. Образ *домового* существовал в мифологиях и других народов Дагестана [45, с. 139–144]. Общими для восточных славян и дагестанцев являются его аморфные, зоо- и антропоморфные ипостаси, локусы обитания, время появления, амбивалентность, функция наваливаться и душить человека во сне, способность предсказывать судьбу и др. Эти аналогии можно объяснить древними ареальными контактами [46, с. 79]. Следует отметить некоторую условность отнесения к категории *домовых* мифологических персонажей народов Дагестана, приходящих в жилище для контакта с человеком извне, слабых их патронажных функциях [47, с. 131].

Домашние духи бытовали в мифологиях и других народов Северного Кавказа и мира. Например, по поверьям ингушей, «в каждом доме есть *тарам* (*домовой*) по числу женатых; *тарам* – добрый дух, но за дурные дела он наказывает смертью скот, детей и проч.» [48, с. 175]. Осетины верили в существование *Бынаты-хицау* – духа-покровителя дома, *домового*, «хозяина места». Он был невидимым хозяином жилища. В честь него существовал праздник, который отмечали в первую среду после дня зимнего солнцестояния [49, с. 72].

Заключение

Анализ ипостасей, локусов обитания, времени появления, способов и форм коммуникации *домового* с человеком, его патронажных и злокозненных действий, способов задабривания и защиты от него привёл нас к следующим выводам и обобщениям.

Возникший в эпоху распада первобытного общества, установления патриархата и формирования на базе соседской общины домохозяйств с их большими и малыми семьями мифологический персонаж *домовой* представляет собой сложный синкретический и амбивалентный образ. В его основе лежит почитание умерших предков и культ домашнего очага. Он представал в различных ипостасях (аморфный, зоо- и антропоморфный облики), но чаще всего – в образе старичка с бородой и седыми косматыми волосами. Локусами обитания *домового* являлось как всё пространство жилища, так и отдельные фиксированные его зоны. Обитание *домового* в зонах сакрального пространства является, на наш взгляд, причиной его амбивалентности (*добродетельность – злокозненность*).

Домовой являлся человеку в основном в тёмное время суток в фиксированных локусах. Такие сакральные континуумы и хронотопы как углы жилища, порог и дверной косяк, печная труба; тёмное время суток, полночь и полдень позволяли профанному времени и пространству быть проницаемыми для проникновения потусторонних персонажей в наш мир.

Общавшиеся с *домовым* люди наряду с телепатической, визуальной, аудиальной и дистанционной коммуникацией ощущали на себе и непосредственный тактильный контакт с ним. Чаще всего при контакте с человеком *домовой* был немым, однако наряду с молчанием он иногда проявлял себя различными шумами и звуками, что можно рассматривать как одну из форм иноговорения со сверхъесте-

ственным миром. Немота домового, издаваемые им шумы и звуки, а также способность предсказывать судьбу ещё раз подчеркивают его принадлежность к потустороннему миру.

Двойственная (сакральные и демонические черты) природа *домового* и принадлежность к разным сферам пространства (верхний и нижний миры), предопределила его амбивалентность – он бывал как добродетелен, так и злокознен. Для того чтобы *домовой* не пакостил людям, его задабривали и угощали символизировавшими плодородие сакральными продуктами. Оберегами от *домового* служили христианские молитвы и освещенная в церкви вода.

Основные параметры и характеристики *домового* у русских Дагестана совпадают с представлениями об этом персонаже у русских основного этнического массива. Это свидетельствует об устойчивости, преемственности и воспроизводстве через историческую память поколений основных образов русской мифологии.

Итак, можно сделать вывод, что представления о *домовом* сформировались у восточных славян в различные исторические эпохи и опосредованно отражают происходившие у них общественные, социально-экономические и культурные процессы. Дошедшие до нас реликты этого мифологического образа у русских Дагестана вселяют определенную надежду на сохранение их этнической, религиозной и культурной идентичности в эпоху глобализации.

Финансирование. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00208, <https://rscf.ru/project/23-28-00208/>.

Acknowledgements. The study was supported by the Russian Science Foundation, project No. 23-28-00208, <https://rscf.ru/project/23-28-00208/>.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

REFERENCES

1. Ризакханова М.Ш. Дагестанские русские. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала: Институт ИАЭ ДНЦ РАН, 2001. 190 с.
2. Трут В.П. Казаки терские // Народы Юга России Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Озерова. Ростов-на-Дону: «Фонд науки и образования», 2016. С. 259–262.
3. Лугуев С.А., Мансуров М.Х. Русские // Народы Дагестана / Отв. ред. С.А. Арутюнов, А.И. Османов, Г.А. Сергеева. М.: Наука, 2002. С. 540–558.
4. Шмелева М.Н. Русские // Народы России: энциклопедия / Гл. ред. В.А. Тишков. М.: Науч. изд-во «Большая Российская Энциклопедия», 1994. С. 270–307.
5. Рогожин Т. Нечто из верований, поверий и обычаев жителей ст. Червленной, Кизлярского отдела, Терской области // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 16. С. 57–67.
6. Сефербеков Р.И. Из мифологии терских казаков // Из истории и культуры линейного казачества Северного Кавказа: Материалы Седьмой международной Кубанско-Терской научно-практической конференции / Под ред. Н.Н. Великой, С.Н. Лукаша. Армавир: Армавирский государственный педагогический университет, 2010. С. 47–49.
7. Энциклопедия сверхъестественных существ / Сост. К. Королев. М.: Локид–Миф, 1997. 538 с.
8. Иванов В.В., Топоров В.Н. Домовой // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 391–392.
9. Шлионская И. Энциклопедия нечистой силы. М.: Гелеос, 2005. 320 с.
10. Лосева И.Н., Капустин Н.С., Кирсанова О.Т., Тахтамышев В.Г. Мифологический словарь. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1997. 576 с.
11. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. М.: ТЕРРА; «Книжная лавка – РТР», 1996. 272 с.
12. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К.Д. Цивинной. М.: Наука, 1991. 511 с.

1. Rizakhanova MSh. *Dagestani Russians. XIX – early XX centuries: Historical and ethnographic study*. Makhachkala: IHAЕ DSC RAS, 2001. (In Russ)
2. Trut VP. Terek Cossacks. In: A.A. Ozerov (ed). *Peoples of the South of Russia Encyclopedic Dictionary*. Rostov-on-Don: Fund for Science and Education, 2016. (In Russ)
3. Luguev SA., Mansurov MH. Russians. In: S.A. Arutyunov, A.I. Osmanov, G.A. Sergeeva (eds). *Peoples of Dagestan*. Moscow: Nauka, 2002: 540-558. (In Russ)
4. Shmeleva MN. Russians. In: VA. Tishkov (ed). *Peoples of Russia: Encyclopedia*. Moscow: Scientific Publishing House “Bolshaya Rossiyskaya Entsiklopediya”, 1994: 270-307. (In Russ)
5. Rogozhin T. Some of the Beliefs, Superstitions, and Customs of the Residents of Chervlennaya Station, Kizlyar Department, Terek Region. *SMOMPK*. Tiflis, 1893; 16: 57-67. (In Russ)
6. Seferbekov RI. From the Mythology of the Terek Cossacks. In: N.N. Velikaya, S.N. Lukash (eds). *From the History and Culture of the Linear Cossacks of the North Caucasus: Proceedings of the Seventh International Kuban-Terek Scientific and Practical Conference*. Armavir: Armavir State Pedagogical University, 2010: 47-49. (In Russ)
7. Korolev K. (comp). *Encyclopedia of supernatural beings*. Moscow: Lokid-Mif, 1997. (In Russ)
8. Ivanov VV., Toporov VN. Domovoy. In: SA. Tokarev (ed). *Myths of the peoples of the world: Encyclopedia. In 2 volumes, 2nd ed*. Moscow: Russian Encyclopedia, 1994; 1: 391-392. (In Russ)
9. Shlionskaya I. *Encyclopedia of evil spirits*. Moscow: Geleos, 2005. (In Russ)
10. Loseva IN., Kapustin NS., Kirsanova OT., Takhtamyshv VG. *Mythological dictionary*. Rostov-on-Don: Fenix, 1997. (In Russ)
11. Maksimov SV. *Unclean, unknown and godmotherly power*. Moscow: TERRA; “Book shop – RTR”, 1996. (In Russ)
12. Zelenin DK. *East Slavic ethnography*. Translated from German by K.D. Tsivina. Moscow: Nauka, 1991. (In Russ)
13. Kapitsa FS. *Slavic traditional beliefs, holidays and rituals:*

13. Капица Ф.С. Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы: справочник. 8-е изд., стереотип. М.: ФЛИНТА, 2011. 296 с.
14. Басилов В.Н. Предков культ // Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов / Отв. ред. В.Н. Басилов, И. Винкельман. М.: Наука, 1993. Вып. 5. С. 163–167.
15. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники: (Опыт историко-этнографического исследования). СПб.: Терра–Азбука, 1995. 176 с.
16. Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – нач. XX в. М.: Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1957. 163 с.
17. Токарев С.А. Ранние формы религий и их развитие. М.: Наука, 1964. 400 с.
18. Першц А.И., Трайде Д. Патриархат // Социально-экономические отношения и соционормативная культура: Свод этнографических понятий и терминов / Отв. ред. А.И. Першц, Д. Трайде. М.: Наука, 1986. С. 131–133.
19. Першц А.И., Трайде Д. Община // Социально-экономические отношения и соционормативная культура: Свод этнографических понятий и терминов / Отв. ред. А.И. Першц, Д. Трайде. М.: Наука, 1986. С. 109–114.
20. Трайде Д. Домохозяйство // Социально-экономические отношения и соционормативная культура: Свод этнографических понятий и терминов / Отв. ред. А.И. Першц, Д. Трайде. М.: Наука, 1986. С. 51.
21. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М.: Наука, 1987. 782 с.
22. Велимир Влх. Русское язычество и шаманизм. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2006. 608 с.
23. Тресиддер Д. Словарь символов / Пер. с англ. С. Палько. М.: Фаир-Пресс, 2001. 448 с.
24. Балов А.В. Очерки Пошехонья // Этнографическое обозрение. 1901. № 4. С. 81–134.
25. Жуковская Н.Л. Очага культ // Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов / Отв. ред. В.Н. Басилов, И. Винкельман. М.: Наука, 1993. Вып. 5. С. 147–148.
26. Криничная Н.А. Красный угол: об истоках и семантике сакрального локуса (по севернорусским материалам) // ЭО. 2009. № 2. С. 28–42.
27. Толстая С.М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М.: Наука, 1994. С. 111–129.
28. Купер Дж. Энциклопедия символов. М.: «Золотой Век», 1995. 401 с.
29. Жуковская Н.Л. Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии. М.: Главная редакция восточной литературы, 1986. С. 118–135.
30. Элиаде Мирча. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
31. Дмитриев В.А. Концептуальное пространство традиционной культуры и пространственное поведение народов Северного Кавказа // Северный Кавказ: человек в системе социокультурных связей / Отв. ред. Ю.Ю. Карпов. СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. С. 31–104.
32. Бесолова Е.Б. Язык и обряд: Похоронно-поминальная обрядность осетин в аспекте ее текстуально-вербального выражения. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2008. 405 с.
33. Топоров В.Н. Древо мировое // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Росийская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 398–406.
34. Афанасьев А.Н. Живая вода и веще слово: сборник статей. М.: Советская Россия, 1988. 510 с.
35. Лауренкене Н. Представления о Месяце и интерпретация видимых на нем пятен в балтийской мифологии // Балто-славянские исследования XV: Сборник научных трудов / Пер. с литов. М.В. Завьяловой. М.: «Индрик», 2002. С. 360–385.
36. Криничная Н.А. Легенды о невидимом граде Китеже: контакты между мирами // ЭО. 2003. № 5. С. 87–99.
37. Серов С.Я. Календарный праздник и его место в европейской народной культуре // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: исторические корни и развитие обычаев. М.: Наука, 1983. С. 39–54.
38. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
39. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Знак и ритуал: Новосибирский этнографический сборник. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
40. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
41. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
42. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
43. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
44. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
45. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
46. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
47. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
48. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
49. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
50. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
51. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
52. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
53. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
54. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
55. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
56. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
57. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
58. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
59. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
60. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
61. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
62. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
63. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
64. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
65. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
66. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
67. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
68. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
69. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
70. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
71. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
72. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
73. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
74. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
75. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
76. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
77. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
78. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
79. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
80. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
81. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
82. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
83. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
84. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
85. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
86. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
87. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
88. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
89. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
90. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
91. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
92. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
93. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
94. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
95. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
96. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
97. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
98. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
99. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.
100. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 2011. 296 с.

бирск: Наука, Сиб. отд., 1990. 200 с.

39. Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975. 192 с.

40. Гордеев Н.П. Змея в обрядово-религиозных системах различных народов // ЭО. 2002. № 6. С. 45–60.

41. Дмитриева С.И. Былички и бывальщины Русского Севера (в связи с этнокультурной историей края) // Мирозрение и культура севернорусского населения / Отв. ред. И.В. Владова. М.: Наука, 2006. С. 69–87.

42. Голан А. Миф и символ. 2-е изд. М.: Руслит, 1994. 375 с.

43. Лаврентьева Л.С. Символические функции еды в обрядах // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры: сборник научных трудов. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1990. С. 37–47.

44. Чичеров В.И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков: (Очерки по истории народных верований). М.: Изд-во АН СССР, 1957. 236 с.

45. Seferbekov R.I. The House-Spirit (*Domovoy*) in Dagestan // Iran and the Caucasus. Leiden-Boston: BRILL, 2015. № 19. P. 139–144.

46. Сефербеков Р.И. К характеристике мифологического персонажа «домовой» у народов Дагестана // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2002–2003 гг.: Тезисы докладов. СПб.: МАЭ РАН, 2003. С. 78–79.

47. Сефербеков Р.И. Персонажи низшей мифологии народов Дагестана. Махачкала: ИИАЭ ДФИЦ РАН, 2019. 360 с.

48. Далгат Б. Материалы по обычному праву ингушей // Многоликая Ингушетия / Сост. М.С.-Г. Албогачиева. СПб.: Изд-во «Айю», 1999. С. 167–231.

49. Тменов В.Х., Бесолова Е.Б., Гоновоблев Е.Н. Религиозные воззрения осетин (история религии в истории народа): Хрестоматия для учителей, преподавателей и студентов средних и высших учебных заведений РСО-Алания. Владикавказ: Владикавказский научный центр РАН, 2000. 503 с.

40. Gordeev NP. The snake in the ritual and religious systems of various peoples. *EO*. 2002; 6: 45–60. (In Russ)

41. Dmitrieva S.I. Bylichki and byvalshchina of the Russian North (in connection with the ethnocultural history of the region). In: I.V. Vlasova (ed). *Worldview and culture of the Northern Russian population*. Moscow: Nauka, 2006: 69–87. (In Russ)

42. Golan A. *Myth and symbol*. 2nd ed. Moscow: Russlit, 1994. (In Russ)

43. Lavrentieva L.S. Symbolic Functions of Food in Rituals. In: *Folklore and Ethnography: Problems of Reconstruction of Facts of Traditional Culture: Collection of Scientific Papers*. Leningrad: Nauka, Leningrad Branch, 1990: 37–47. (In Russ)

44. Chicherov VI. *Winter Period of the Russian Agricultural Calendar of the 16th–19th Centuries: (Essays on the History of Folk Beliefs)*. Moscow: Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1957. (In Russ)

45. Seferbekov RI. The House-Spirit (*Domovoy*) in Dagestan. *Iran and the Caucasus*. Leiden-Boston: BRILL, 2015; 19: 139–144. (In Russ)

46. Seferbekov RI. On the Characteristics of the Mythological Character “*Domovoy*” among the Peoples of Dagestan. In: *Lavrov (Central Asian-Caucasian) Readings 2002–2003: Abstracts of Reports*. Saint-Petersburg: MAE RAS, 2003: 78–79. (In Russ)

47. Seferbekov RI. *Characters of the Lower Mythology of the Peoples of Dagestan*. Makhachkala: IHAЕ DFRC RAS, 2019. (In Russ)

48. Dalgat B. Materials on the Customary Law of the Ingush. In: M.S.-G. Albogachieva (ed). *The Many Faces of Ingushetia*. St. Petersburg: Aiyu Publishing House, 1999: 167–231. (In Russ)

49. Tmenov VKh., Besolova EB., Gonoboblev EN. *Religious views of the Ossetians (history of religion in the history of the people): Reader for teachers, lecturers and students of secondary and higher educational institutions of the Republic of North Ossetia-Alania*. Vladikavkaz: Vladikavkaz Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, 2000. (In Russ)

СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ

1. Гололобова Нина Николаевна, 1959 года рождения, с. Калиновка Тарумовского района РД.
2. Горохова Лариса Павловна, 1958 года рождения, с. Тарумовка Тарумовского района РД.
3. Гурская Светлана Семеновна, 1948 года рождения, с. Александрия Кизлярского района РД.
4. Дрокина Любовь Николаевна, 1967 года рождения, с. Ново-Георгиевка Тарумовского района РД.
5. Еременко Рита Адольфовна, 1966 года рождения, с. Ново-Георгиевка Тарумовского района РД.
6. Жукова Людмила Георгиевна, 1954 года рождения, с. Кардоновка Кизлярского района РД.
7. Исаева Эмилия Алексеевна, 1966 год рождения, с. Аверьяновка Кизлярского района РД.
8. Кочеткова Ксения Мартыновна, 1946 года рождения, с. Некрасовка Кизлярского района РД.
9. Магомедалиева Кристина Юрьевна, 1986 года рождения, с. Ново-Георгиевка Тарумовского района РД.
10. Миронова Светлана Михайловна, 1973 года рождения, с. Коктыубей Тарумовского района РД.
11. Назирбекова Ольга Павловна, 1965 года рождения, с. Александрия Кизлярского района РД.
12. Техкилова Наталья Владимировна, 1959 года рождения, с. Калиновка Тарумовского района РД.
13. Трушкина (Додосова) Надежда Ивановна, 1978 года рождения, с. Ново-Георгиевка Тарумовского района РД.
14. Шабанова Любовь Николаевна, 1972 года рождения, с. Калиновка Тарумовского района РД.
15. Шпак Любовь Николаевна, 1967 года рождения, с. Ново-Георгиевка Тарумовского района РД.
16. Яковенко Татьяна Дмитриевна, 1947 года рождения, с. Таловка Тарумовского района РД.

Поступила в редакцию 11.01.2024 г.

Принята в печать 01.03.2024 г.

Опубликована 15.12.2024 г.

LIST OF INFORMANTS

1. Gololobova Nina Nikolaevna, born in 1959, village of Kalinovka, Tarumovsky district, RD.
2. Gorokhova Larisa Pavlovna, born in 1958, village of Tarumovka, Tarumovka district, RD.
3. Gurskaya Svetlana Semenovna, born in 1948, village of Aleksandriya, Kizlyarsky district, RD.
4. Drokina Lyubov Nikolaevna, born in 1967, village of Novo-Georgievka, Tarumovka district, RD.
5. Eremenko Rita Adolfovna, born in 1966, village of Novo-Georgievka, Tarumovka district, RD.
6. Zhukova Lyudmila Georgievna, born in 1954, village of Kardonovka, Kizlyarsky district, RD.
7. Isaeva Emilia Alekseevna, born in 1966, village of Averyanovka, Kizlyarsky district, RD.
8. Kochetkova Ksenia Martynovna, born in 1946, village of Nekrasovka, Kizlyarsky district, RD.
9. Magomedalievna Kristina Yuryevna, born in 1986, village of Novo-Georgievka, Tarumovsky district, RD.
10. Mironova Svetlana Mikhailovna, born in 1973, village of Koktyubey, Tarumovsky district, RD.
11. Nazirbekova Olga Pavlovna, born in 1965, village of Aleksandriya, Kizlyarsky district, RD.
12. Tekhkilova Natalya Vladimirovna, born in 1959, village of Kalinovka, Tarumovsky district, RD.
13. Trushkina (Dodosova) Nadezhda Ivanovna, born in 1978, village of Novo-Georgievka, Tarumovsky district, RD.
14. Shabanova Lyubov Nikolaevna, born in 1972, village of Kalinovka, Tarumovsky district, RD.
15. Shpak Lyubov Nikolaevna, born in 1967, village Novo-Georgievka, Tarumovsky district, RD.
16. Yakovenko Tatyana Dmitrievna, born in 1947, village Talovka, Tarumovsky district, RD.

Received 11.01.2024

Accepted 01.03.2024

Published 15.12.2024