

УДК 398.1

ЭВОЛЮЦИЯ БОГОБОРЧЕСКИХ СЮЖЕТОВ В ФОЛЬКЛОРЕ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА

М. Р. Халидова

Дагестанский государственный педагогический университет

В статье рассматриваются мифологические повествования о героях-богоборцах, перекликающиеся с общекавказскими произведениями о прикованном герое-страдальце и т.д. Особо выделены легенды, в которых прослеживается смешение языческих и мусульманских воззрений (об Уже, о самудилах, нартах).

The mythological narratives about the heroes-theomachists, having something in common with the All-Caucasian works of chained heroes-sufferers, are analyzed in the article. The legends with mixing heathen and Muslim beliefs (about Uzh, samudils, narts) especially were chosen.

Ключевые слова: мифы; предания; легенды; герои-богоборцы; матриархат; Огненная бабушка; Амир; архаические представления; Балтатёш; Хидир-Неби; Хидир-Ильяс.

Keywords: myths; tales; legends; heroes-theomachists; the matriarchy; Fire grandmother; the Fiery grandma; Amir; archaic views; Baltatoesh; Khidir-Nebi; Khidir-Ilyas.

Богоборческие сюжеты о прикованном богатыре-человеколюбце – явление типологическое, получившее распространение в фольклоре многих народов, в частности и у кавказских. Исследователи (А.М. Веселовский, М.Я. Чиковани, И.В. Тресков, К.З. Чокаев, А.Т. Шортанов и др.) обратили внимание на сходство кавказских сказаний и преданий о прикованном богатыре с греческим мифом о Прометее.

В фольклоре кавказских народов сюжеты о прикованном страдальце представлены довольно широко, но в отличие от греческих мифов о Прометее они не всегда связаны с темой похищения героем божественного огня. Мы полагаем, что истоки образа прикованного героя, олицетворяющего солнце, восходят к образу «связанного», «закованного» солнца. Солнечная природа прослеживается в образах «связанных», «прикованных» героев (Прометей – божество огня, Амирани – «сын солнца» у грузин, Алав – бог огня у кумыков и т.д.).

Мотив противоборства богов, героя-человеколюбца с богом, характерный для мифологических повествований о прикованном герое, вероятно, генетически восходит к архетипу враждующих братьев-близнецов, персонифицирующих две фратрии. Как известно, в результате трансформации близнецных представлений из мифа о божественных близнецах «устраняется один из близнецов» (таков Эпиметей, близнецный брат Прометей) [1]. Антагонизм, присущий божественным близнецам, находит в дальнейшем воплощение в образах богоборческих героев.

В дагестанском фольклоре сохранились ранние произведения, где герой не похищает огонь, а дарует, передает его людям. Наиболее древними из них являются рудиментарно сохранившиеся аварские мифы «Огненная бабушка» («Цадул кЮдо» [2]), «Огненная» («Цадулай» [3]), бытующие в гидатлинских селениях Гента и Мачада. Примечательно, что в них дарительницей огня выступают женщины. Этот факт свидетельствует об архаичности сюжетов, восходящих, по всей вероятности, к эпохе матриархата. Данные тексты сохранились в самобытном гидатлинском обществе Аварии в силу их культурно-этнической автономности.

В аварских (гидатлинских) мифах первоначальные хранители огня выступают как культурные герои, дарующие людям огонь. Так, по гидатлинскому мифу, героиня Цадулай (т.е. Огненная) на рассвете ставит у порога каждого дома половинки тыквы с раскаленными угольками, чтобы жители хутора могли разжечь огонь в своих очагах [3].

Огненная бабушка в одноименном мифе научила людей сохранять огонь, закапывая раскаленные угольки в золу [4].

В фольклоре табасаранцев функцию дарения огня выполняет «Мать огня» («Кьамкьамиса дада»). В более поздних текстах табасаранцев дарителями огня представлены старуха и старик (миф «Старик Камкамиса, старуха Камкамиса» («Кьамкьамиса аба, Кьамкьамиса баб») [5]. Они обладают кремнем и ходят из села в село, даруя людям огонь.

Для этих мифов характерен простейший сюжет, лишенный осознанно-целенаправленного художественного творчества.

Примечательно, что имена героинь Цадулай, Цадул кЮдо ассоциируются с почитаемым у дагестанцев огнем. В далекие времена дагестанцы поклонялись огню как святыне. Ассоциация имени женщины с почитаемым огнем сохранилась и у кумыков. В прошлом у кумыков вместо слова «женщина» употреблялось выражение «Отгъгъар» («Та, которая зажигает огонь»). И в настоящее время в отдельных кумыкских семьях жену называют «Отгъгъарым» («Моя зажигающая огонь» [6]).

Отголоски почитания огня у народов Дагестана также нашли отражение в пожеланиях и проклятиях. Показательны в этом плане пожелания аварцев и кумыков. Так, у аварцев говорят: «Пусть в вашем очаге огонь не погаснет!»; у кумыков – «Пусть в вашем очаге горит огонь жизни и кипит котел счастья!». Самым страшным проклятием у кумыков считалось выражение «Да потухнет твой огонь!» [7], равнозначное пожеланию смерти. Архаичное проклятие «Пусть убьет тебя огонь!» («Вун алпанди ягърай!») сохранилось и у лезгин. «Относительно этого проклятия интересно соображение автора исследования о распространении мусульманства в Дагестане А.Р. Шихсаидова. Слова «алпан» в современном лезгинском языке уже нет, сохранилось словосочетание цайлапан (молния), которое состоит из слова огонь плюс потертая форма слова», – пишет Ф.И. Вагабова [8]. А.Р. Шихсаидов предполагает, «что одно из главных божеств, бог огня, у лезгин назывался Алпан» [9].

Архаические представления о дарителях огня – братьях-божествах Хидир-Неби, Хидир-Ильясе – сохранились в лезгинском фольклоре до наших дней. По преданию, они давали людям огонь в холодное время года (с 21 февраля по 6 марта). По другому варианту предания, Хидир-Неби – «своего рода лезгинский Прометей», даровавший людям огонь» [10].

По верованию рутульцев, Хидир-Неби, Хидир-Ильяс – близнецы-братья. Первоначально они, видимо, и у лезгин также являлись божественными близнецами, затем – дарителями огня, культурными героями. В период утверждения ислама, вероятно, дарителей огня, культурных героев заменил общемусульманский святой пророк Хидир.

Согласно фрагменту архаического поэтического текста, входящего в кумыкское предание «Балтатёш» [11], таинственное топорогрудое демоническое существо Балтатёш и таинственная птица с черными глазами, с крыльями, рассекающими тучу, охраняли трут для зажигания огня. Зимой, когда Балтатёш хотел согреться, но сам не мог зажечь огонь, он давал людям трут. Смертный человек осмелился похитить этот трут, за что был жестоко наказан: птица выклевала ему печень и один глаз. Эта птица могла быть орлом, который связан с представлениями о солнце*. В Нагорном Дагестане, как отмечает В.М. Котович, «изображения птиц на расписной керамике, да и в наскальных изображениях часто встречаются в сочетании с соляными кругами, иллюстрируя хорошо известную семантическую связь «птица-солнце» [12].

Нам представляется, что в предании «Балтатёш» в переосмысленной форме сохранена первоначальная функция лесного демонического существа, дающего людям огонь, в образе же птицы заключено наказующее начало за нарушение поведенческих норм (похищение героем огня).

Первоначально, в эпоху зооморфных представлений, таинственная птица (возможно, орел), вероятно, ассоциировалась с божественным огнем, солнцем; в дальнейшем в результате антропоморфизации зооморфное божество обретает облик человека, который трансформируется в топорогрудого или саблегрудого демона (Балтатёш, Кылычтёш и т.д.).

Вместе с тем Балтатёш, по преданию, владеет божественным огнем и, вероятно, его образ генетически тоже связан с культом огня. Правомочность такого предположения подтверждается тем, что персонаж, аналогичный Балтатёш – Кылычтёш (Саблегрудый), имеет отношение к огню. Идея о сохранности священного огня и наказуемости за нарушение этой традиции сохранилась и в кумыкском предании «Кылычтёш» [13].

Вопрос о происхождении образа Балтатёш в дагестанских преданиях проясняется при сравнении его с образом Абрскила у абхазов, с которым связывается двулезвийное копьё абрзал [14]. Атрибутом древнегреческого Зевса также является двойной топор, или секира, лабрис. На основании археологических материалов, относящихся к минойскому периоду истории Древней Греции, выясняется связь культа лабриса с культом «великой богини» [15]. Надо полагать, что у народов Дагестана по ассоциации с материальными предметами культа (фетишами – топором, мечом) мог сложиться образ топорогрудого или саблегрудого божества, который, подобно Абрскилу, первоначально мог быть «детищем» «Великой матери». Вполне допустимо, что в основе предания о топорогрудом Балтатёш, как и в основе абхазского сказания о прикованном герое Абрскиле, лежит древний миф о добывании огня, о культе огня. Итак, в предании о Балтатёш переплелись различные стадии мифологических представлений развития сюжета о дарении им огня, о культе огня, затем о божестве огня, солнца.

Из приведенных текстов вытекает, что из глубины веков до нас дошли уникальные архаические сюжеты о людях, дарующих огонь. Заметим, что и в абадзехском сказании огонь также не похищается героем, а передается ему великаном. Мы солидарны с адыгским исследователем А.А. Ципиновым, который отмечает, что «этот пример восполняет, на наш взгляд, важное звено в эволюционном развитии представлений адыгов о происхождении этого предмета куль-

* По верованиям агулов, орел связан с грозой. В народе говорят: куда повернет орел, туда пойдет и гроза. (Зап. Ф.М. Ибрагимов в с. Тпиг Агульского района от М. Рамазанова, 1909 г. рожд.). С молнией, грозой, как известно, ассоциируется солнце.

туры. Понятно, что мотив похищения культурных благ стадильно более поздний, чем простое их добывание, так как само понятие хищения могло сложиться в период разложения общины и возникновения частной собственности» [16].

При последующей эволюции на смену образа, дарующего людям огонь, приходят богатыри-человеколюбцы (или боги). Так, по лакскому преданию, богатырь из с. Мачаллаши похищает огонь у бога для девушек, замерзавших на горе [17]. Согласно другому варианту этого предания, записанному Х.М. Халиловым, бог в наказание замуровал героя-богоборца в пещере. (Ср.: по адыгскому сказанию, нарт Сосуко, для того чтобы спасти замерзающих в пути нарт, похищает огонь у мифического чудовища Иныжа.) В этих произведениях герои (богатырь из с. Мачаллаши, нарт Сосуко), добывающие огонь, по своей функции сближаются с культурными героями. Функциями культурного героя также наделен и лезгинский богатырь Шарвили: победив в единоборстве чудовище-аждаху, который завладел божественным огнем, он возвращает его людям [18]. Здесь борьба идет не между богами, а между мифическим чудовищем аждахой-похитителем огня и богатырем Шарвили, народным героем. Вероятно, образ бога в мифологическом предании в позднейшем был заменен аждахой, восходящим к иранскому злому демону Ажи-Дахака.

Мотив коварного убийства Шарвили недругами, которые вынудили его танцевать на току, предварительно рассыпав там горох, перекликается с аналогичным мотивом поимки при помощи шкуры, засыпанной пшеном, просом, богоборца Абрскила у абхазов [19]. Герои, наделенные богатырской силой, как правило, имеют то или иное уязвимое место. По преданию «Шарвили – защитник отечества» [20], враги смогли одолеть Шарвили, только повалив его на землю.

В рассмотренных нами преданиях не прослеживается (или не сохранился) мотив приковывания героя, характерного компонента «прометеевских» сюжетов. Возможно, в архаических формах этих сюжетов похищение героем огня первоначально не связывалось с приковыванием, или, вероятно, в отдельных произведениях выпал мотив приковывания героя. Такое случается в фольклорных произведениях, когда в них сохраняются лишь внешние атрибуты, связанные с отражением необычных действий героев.

Согласно аварскому преданию «О всаднике, добывшем людям огонь», бытующему в с. Мачада** Шамильского района, даритель огня представляется в образе божественного всадника, выступающего как идеализированный культурный герой, как герой-созидатель, что является одним из наиболее древних представлений о божестве. Во имя блага людей (или в качестве солнечного бога) он вступает в поединок с богами, у которых, видимо, похитил огонь. От богов или от демонов (согласно позднейшим мусульманским представлениям называемых в предании нечистыми силами), всадник охраняет огонь своим магическим мечом. Заметим, что здесь, как и в предыдущих преданиях, нет мотива приковывания героя.

Как известно, образы всадников олицетворяли во многих странах Востока культ солнца, астральный культ. Нам представляется, что образ всадника из аварского предания в своей основе также восходит к божеству, олицетворяющему солнце, огонь.

Божества исчезнувших верований, религий обычно превращаются в героев фольклорных произведений, «оживают» в мифах, преданиях, сказках и т.д. Возможно, что и образ аварского (гидатлинского) божественного всадника в период военной демократии, в период воспевания ратных подвигов мог трансформироваться в образ вождя, предводителя воинов и т.д. На наш взгляд, именно так следует рассматривать генезис образа гидатлинского героя – Хочбара.

Наряду с повествованиями о герое-человеколюбце в кавказском фольклоре, в частности и в дагестанском, встречаются сюжеты, основанные и на общемировом мотиве о прикованном герое-страдальце, которые зачастую не связаны с темой похищения божественного огня. Причем мотивировка приковывания героя варьируется у каждого народа. Так, по кумыкскому сказанию «О битве при Анжи» (см.: [21, 22]) бог огня выступает уже не как даритель огня, а как защитник жителей Анжи в их борьбе с иноземцами. Верховный бог Тенгири «приковал» к скале бога Алава, чтобы он не мог оказать помощь жителям Анжи в их борьбе с врагами.

По лакскому преданию «О Зале и Амуре» [23], богатырь Амир, не находя применения своей титанической силе, в поисках достойного себе противника вызывает на состязание в бросании камней верховного бога Зала, за что был прикован к скале. И по грузинским сказаниям, Амირани закован за то, что возгордился, или за то, что нарушил клятву [24]. В кабардинских сказаниях одноглазый богатырь наказан за дерзкое стремление «проникнуть в тайны Тха» [25] и т.д.

В этих произведениях образ человеколюбца претерпевает изменения, для них зачастую уже не характерна идеализация героя. Деяния этих героев не всегда направлены на благо человека, а нередко даже во вред, хотя и не умышленно. Таковы, например, лакские предания об

** Мачада – одно из селений общества Гидатль, ныне Шамильского района. Как отмечает искусствовед П.М. Дебиров, богатое разнообразие изображений всадника-крестоносца, символизирующего огонь, солнце, встречается на территории гидатлинского «вольного» общества [26].

Амире. По кабардинскому сказанию, когда выпустят прикованного богатыря, он мстит людям за «вековые страдания».

В нартском эпосе сюжет о похищении огня и приковывании героя связывается с нартами (Сосруко, Насрен у адыгов [25], Пхармат – у чеченцев и ингушей [27] и т.д.). То, что здесь борьба идет не между богами, а между нартами и богами или великанами, свидетельствует о «вторичности» этого явления.

Как известно, смена религиозных воззрений привела к столкновению язычества и христианства, ислама, к переосмыслению древнейших богоборческих сюжетов. Особенно показательны в этом отношении грузинские сказания, где с самим Христом состязаются возгордившиеся своей силой Амирани, Арам-Хуту. По аварскому сказанию «Страдалец, прикованный к скале», Аллах занял место древнего божества: герой-богатырь прикован к скале за отказ повиновения Аллаху; каждый день по утрам прилетал орел и выклевывал у непокорного богатыря сердце; как только он улетал, по воле Аллаха вновь вырастало сердце, и богатырь оживал [28]. Аналогично и по адыгскому сказанию, прикованный страдалец также враждовал с богом [29].

В процессе утверждения ислама в Дагестане коранические персонажи заменили древние божества и нартов. Наиболее показательны в этом плане аварские богоборческие легенды об исполинах-самудилах, Уже, нартах, которые восходят в своей основе к кораническим сюжетам. В них изборажается противодействие между монотеистическим богом и противостоящими ему героями – приверженцами язычества. Причем борьба эта идет не во имя человека вообще, а во имя самоутверждения личности, культа непобедимости, гордости, непокорности. Для них характерно смешение языческих воззрений с мусульманскими. На местные сюжеты о духах – покровителях человека наслаиваются коранические мотивы о гибели Ужа, самудилов от смерча, посланного Аллахом.

Несомненный интерес представляет аварская легенда «Самудилы», бытующая в Ботлихском районе. В ней о духах – покровителях людей контаминируется с кораническим сказанием о гибели самудян. Языческое наименование божеств под влиянием ислама в легенде заменено на самудилы [30].

По представлению аварцев Цунтинского района, самудилы понесли наказание не только за противодействие Аллаху, но и за обиды, нанесенные людям. И поэтому они, согласно легенде, поселились в выдолбленной ими в скале непроницаемой для смерча пещере с чугунными воротами. Однако в ней осталось крохотное отверстие величиной с ниточку. Аллах послал на них смерч, который через это крохотное отверстие проник в пещеру, разорвал ворота и развеял самудилов по свету [31].

В отличие от самудилов, которые укрываются в пещере от мести Аллаха, в грузинских сказаниях Амирани, а в абхазских – Абрскил заточены в нее в наказание за непослушание богу [32, 33].

Согласно аварским легендам о самудилах, у них была мать, которую в с. Ботлих называли Ади, а в с. Хунзах – Бардул Азизат. Единый бог мусульман Аллах приковал мать самудилов, непокорную Бардул Азизат, к громадному железному столбу, возвышавшемуся на краю скалы с. Хунзах. Иссохшая от ветра и солнца, она должна висеть на столбе до Страшного Суда [34].

Тот факт, что во главе самудилов стоит женщина, возможно, матриархальная их прародительница, позволяет предположить, что сюжет о прикованной к столбу Бардул Азизат является более архаичным, нежели универсальный мотив о прикованном к скале богатыре-богоборце.

Как отмечает К. Сихарулидзе, «только в кавказском фольклоре встречается образ прикованной богини, а место наказания великанов не выходит за пределы Кавказских гор» [35]. По сванским охотничьим преданиям, наказанная богом богиня Дали вынуждена жить в неприступных скалах, пещерах. Ее наказание равносильно приковыванию к скале.

Однако из сюжетов грузинских и северокавказских текстов, в отличие от аварской легенды о Бардул Азизат, исчезает мотив наказания прикованных героинь. Интересно отметить, что в грузинском фольклоре бытуют архаические тексты о прикованных богом к железному столбу персонажах под именами Рокапи и Тартароз, мотив наказания которых, как и богини Дали, не сохранился.

Коранические сюжеты оказали воздействие и на трактовку нартских сюжетов. По легенде «Ади-Садилы», нарты двух могущественных тухумов (Ада и Сама) возводятся к кораническим персонажам Адитам, Самудьянам***, противостоящим Аллаху. Пророк Аллаха призвал нартов обратиться к его вере. Гордые нарты не повиновались. И тогда рассерженный Аллах, как и в легенде о самудилах, наслал на них ветер, который «был так могуч, что выбросил всех нартов Ада и Сама из пещеры, оторвав им головы. Говорят, с тех пор ветры, которые дуют в период смены зимы весной, называются «Ади-Садилал» [35]. (В этой связи отметим, что песчаный вихрь, знойный юго-западный ветер в пустынях Африки и Западной Азии называется самум [36].)

*** Самуд – в мусульманской мифологии один из «коренных» исчезнувших народов Аравии.

Итак, мифологические сюжеты о герое, дарующем людям огонь, о герое-богоборце получили в фольклоре народов Дагестана своеобразную интерпретацию.

В соответствии с изменениями мифологической семантики названных образов, прослеженными в работе, выделяют следующие типы мифологических сюжетов: 1) о героях, дарующих людям огонь; 2) о герое (или боге), похитившем огонь для людей, в которых мотив приковывания героя не сохранился; 3) о героях-богоборцах, перекликающиеся с общекавказскими произведениями о прикованном герое-страдалце. В позднейших сюжетах наблюдается смешение языческих и мусульманских воззрений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1987. Т. 1. С. 176.
2. Зап. Ф.З. Абакарова в с. Гента Шамильского района от П. Манжуловой, 1928 г. рожд. Опувл.: Женщина Дагестана. 2008. № 1. С. 21.
3. Свод памятников фольклора народов Дагестана : в 20 т. Т. 4. Мифологическая проза /сост. М.Р. Халидова; отв. ред. А.М. Аджиев. М.: Наука, 2012. С. 75.
4. Абакарова Ф.З. Женские образы в волшебных сказках народов Дагестана // Женщина Дагестана. 2008. № 1. С. 21.
5. Свод памятников фольклора народов Дагестана. Т. 4. С. 76. Зап. Ю.М. Муртузалиев в с. Кандык Хивского района от С.Н. Вердиева.
6. Гаджиева С.Ш. Кумыки. М.: Наука, 1961. С. 322.
7. Информация ведущего научного сотрудника отдела литературы ИЯЛИ ДНЦ РАН А.Т. Акамова.
8. Вагабова Ф.И. Формирование лезгинской национальной литературы. Махачкала, 1970. С. 21.
9. Шихсаидов А.Р. Распространение ислама в Дагестане (VII–XV вв.) : дис. ... канд. ист. наук. Махачкала, 1963. С. 128.
10. Агаширинова С.С. Материальная культура лезгин XIX – начала XX в. М.: Наука, 1978. С. 275.
11. Проблемы мифологии и верований народов Дагестана / сост. М.Р. Халидова. Махачкала, 1988. С. 155.
12. Котович В.М. Зооморфные образы древнеземледельческого культа плодородия в горном Дагестане // Обряды и культы древнего и средневекового населения Дагестана. Махачкала, 1986. С. 16.
13. Аджиев А.М. Дальние дороги песни. Записки о кумыкском героическом эпосе. Махачкала: Даг. кн. изд-во, 1977. С. 42–43.
14. Акаба Л.Х. Из мифологии абхазов. Сухуми, 1976. С. 59.
15. Монгайт А.Л. Археология Западной Европы. М., 1974. С. 23.
16. Ципинов А.А. «Культурный герой» в мифо-эпической традиции // Вопросы кавказской филологии. Нальчик, 2000. Вып. 3. С. 98.
17. Текст предоставил доктор филологических наук Э.Ю. Кассиев.
18. Зап. нами в 1973 г. с. Кабир Курахского района от Латифова // Рукоп. фонд ИЯЛИ. Ф. 9. Оп.1. Д. 398. Л. 132–133.
19. Акаба Л.Х. Указ. соч. С. 59.
20. Мифология народов Дагестана / сост. М.Р. Халидова. Махачкала, 1984. С. 179–180.
21. Алиев С.М., Акаев Г.Д. Хрестоматия по дореволюционной кумыкской литературе. Махачкала, 1980. 127 с. (На кум. яз.).
22. Аджиев А.М. Указ. соч. С. 74–80.
23. Зап. Х.М. Халилов в 1953 г. в с. Кумух от кузнеца Динкая.
24. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1891. Вып. 12. С. 37–38.
25. Шортанов А.Т. Адыгская мифология. Нальчик, 1982. С. 132–146.
26. Дебилов П.М. Резные камни в народно-декоративном искусстве // Учен. зап. Ин-та ИЯЛ. Махачкала, 1959. Т. VIII. С. 200–231.
27. Чокаев К.З. К вопросу бытования образа Прометея в фольклоре чеченцев и ингушей // Изв. Чечено-ингушского науч.-иссл. ин-та истории, языка и литературы. Т. VI. Вып. 3. Литературоведение. Грозный, 1972. С. 97–129.
28. Зап. М.Р. Халидова в 1992 г. в с. Хунзах от М. Омарова, 1901 г. рожд.
29. Шортанов А.Т. Указ. соч. С. 139–140.
30. Зап. нами в с. Ботлих от М. Азаева // Рукоп. фонд ИЯЛИ. Ф. 9. Оп. 1. Д. 398. Л. 82.
31. Зап. нами в 1972 г. в с. Бежта Цунтинского района от А. Султановой // Рукоп. фонд ИЯЛИ. Ф. 9. Оп. 1. Д. 383. Л. 81–82.
32. Чиковани М. Амირани. Грузинский эпос. Тбилиси, 1960. С. 41.
33. Салакая Ш.Х. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966. С. 108–123.
34. Халидова М.Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала, 1992. С. 72.
35. Сихарулидзе К. Фрагменты архаического мифа о богоборчестве в грузинском и северокавказском фольклоре // Кавказский вестник. 2000. № 1. С. 196.
36. Словарь русского языка / сост. С.И. Ожегов. М., 1953. С. 642.

Поступила в редакцию 12.03.2015 г.
Принята к печати 28.09.2015 г.