



# Языковые созвучия как средство символизации в фольклорных и поэтических текстах\*

# Linguistic Harmony as a Means of Symbolization in Folklore and Poetic Texts

**Александр Викторович  
Гура**

Институт славяноведения РАН,  
Москва, Россия

**Alexander V. Gura**

Institute for Slavic Studies  
of the Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russia

## Резюме

В статье рассматривается использование в традиционной культуре языковых созвучий как средства символизации. В фольклорных текстах фонетическое сходство слов актуализирует смысловые связи между ними. Это происходит при соположении в тексте омонимов, паронимов и прочих сходных по звучанию слов; при анаграмматическом кодировании смысла текста (например, загадки); путем словослияния, совмещения двух слов в одном гибридном, созвучном им обоим; посредством звукописи, сложной звуковой организации целого текста, чаще всего стихотворного, и т. д. Символические корреляции на основе словесных созвучий возникают обычно в заклинаниях, заговорах, снотолкованиях, приметах, ритуальных действиях, обладающих магической функцией (прогностической, лечебной и т. п.). В архаических образцах поэзии созвучия слов совмещают эстетическую

---

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01373).

---

Цитирование: Гура А. В. Языковые созвучия как средство символизации в фольклорных и поэтических текстах // *Slověne*. 2021. Vol. 10, № 1. С. 322–346.

Citation: Gura A. V. (2021) Linguistic Harmony as a Means of Symbolization in Folklore and Poetic Texts. *Slověne*, Vol. 10, № 1, p. 322–346.

DOI: 10.31168/2305-6754.2021.10.1.14

функцию с магической (со временем все более сливающейся с эстетической), что позволяет говорить об их исконном синкретизме и о магических истоках поэзии. Звуковой и логико-понятийный способы символизации часто взаимодействуют друг с другом. Символика, порождаемая созвучием слов, вписывается в широкий культурный контекст, открывая глубинно-смысловые культурные параллели из разных эпох и сообществ, поскольку действующая в культуре надындивидуальная память способна хранить и вызывать к жизни накопленные смыслы. Подобная символика обладает свойством оживлять в культурных контекстах стертую этимологическую память слова. В некоторых архаических славянских зонах символика на основе созвучий до сих пор сохраняет свою продуктивность. В символическом языке культуры она выполняет также структурирующую функцию, участвует в образовании связей и отношений между отдельными элементами традиционной картины мира, задавая ей определенные параметры, например, образует в народной зоологии параллели в зверином и птичьем кодах, вычленяет отдельные группы персонажей.

### Ключевые слова

символизация, язык культуры, языковые созвучия, архаика, магия, поэзия, этимология, языковая память

### Abstract

The article discusses the use of linguistic harmony in traditional culture as a means of symbolisation. In folklore texts, the phonetic similarity of the words heightens the semantic connections between them. This happens when homonyms, paronyms, and other similar-sounding words in the text along with anagrammatic coding of the meaning of the text (for example, riddles) merge, combining two words in one hybrid word paronymous with both of them; by means of phonetic strengthening, complex sound compilation of the text as a whole, as frequently seen in poetry, etc. Symbolic correlations based on verbal consonances usually occur in spells, conjurations, dream interpretations, superstitions, and rituals that have a magical function (prognostic, healing, etc.). In archaic elements of the poetry, the harmony of the words combines an aesthetic function with a magical one (merging more and more with the aesthetic one over time), which allows us to talk about their true syncretism and the magical origins of poetry. Sound and logical-conceptual methods of symbolisation often interact with each other. The symbolism generated by the harmony of words fits into a wide cultural context, revealing deep-semantic cultural parallels from different eras and communities, since the supraindividual memory operating in culture is able to store and bring to life the accumulated connotations. Symbolism arising from the consonances of words has the property of reviving the etymological memory of a word in cultural contexts. In some archaic Slavic zones, symbolism, based on consonant words, still retains its productivity. In the symbolic language of the culture, it also performs a structuring function, takes part in the formation of connections and relationships between the single elements of the traditional picture of the world setting up certain parameters for it, for example, it forms parallels in folk zoology in animal and bird codes, isolating single groups of characters.

## Keywords

symbolisation, language of culture, linguistic harmony, archaism, magic, poetry, etymology, linguistic memory

Проблема языковых созвучий является предметом изучения в лингвистике прежде всего в плане народной (фонической) этимологии и ее теоретического осмысления, паронимической аттракции, мотивации слов, языковой игры, фоносемантики и гораздо реже — в более широком культурном контексте. В первую очередь следует упомянуть работы С. М. и Н. И. Толстых о способности сходно звучащих слов оживлять в культурных контекстах свои этимологические связи, о народной этимологии и этимологической магии в фольклорных и ритуальных текстах, В. Н. Топорова — о магической и поэтической роли созвучий и связи магии и поэзии, о влиянии языкового и культурно-поэтического контекста на круг значений слова и соотношении мифопоэтических и этимологических связей слов, С. Е. Никитиной — о влиянии звукового сближения слов на религиозное сознание и построении культурно-религиозной модели мира на основе паронимической аттракции и народной этимологии. В данной статье мы с этнолингвистических позиций рассматриваем языковые созвучия как средство символизации, которое несет в себе следы глубокой архаики, имеет магическую направленность и отражает синкретизм слова и действия. Символика на основе созвучий представлена в традиционной культуре, в древнейшей и в современной поэзии. В разных жанрах фольклорных и поэтических текстов демонстрируются разные возможности звукового сближения: от формально-поэтических эффектов, чисто орнаментальных, эвфонических, каламбурных или звукоизобразительных, до зашифровки смысла текста и мотивации смысловых отношений (атрибутивных, причинно-следственных и т. п.), в том числе отношений собственно символических, основанных на приравнивании того, что обозначается сходными по звучанию словами.

Иногда символические связи, возникшие на основе звуковой близости слов, так глубоко проникают в культуру и массовое сознание, что начинают заслонять собой отношения этимологического родства. Приведем такой пример: в традиционном народном и в обыденном сознании присутствует устойчивая ассоциация свадьбы с дракой, ссорой. Она оставила свой отпечаток в языке: выражение «Какая (Что за) свадьба без драки» закрепилось в нем как фразеологизм. Известна примета «Свадьба без драки — счастья не будет». Имеется также ритуальное воплощение этой ассоциации: например, у польских пастухов в предгорьях Западных Бескид кульминационный эпизод игры «в свадьбу» — заключительная драка в корчме, где участники крушили столы, контрабасы, трактирную

стойку, а бабы на улице вопили «караул!» (р-н Велички, Серч [Мѹнек 1902: 144–145]). В разном ракурсе соединение ссоры, драки или битвы с темой брака и свадьбы содержится в библейских и летописных текстах, в древней эпической и классической поэзии, в народном свадебном обряде и фольклоре (см., например: [Топоров 1987: 125–129; Новичкова 1987: 11–13; Хлебников 1985: 252; Гура 2012: 645–649]). Почему эти понятия так связаны со свадьбой? Возможно, потому что в конце свадьбы допускаются разгул и бесчинства? Или оттого, что на свадьбе много пьют, из-за чего возникают пьяные ссоры? Попытки дать ответ на этот вопрос предлагались разные. Так, А. А. Потебня отмечал символическую связь женитьбы и пира с битвой, приводя в подтверждение примеры из летописных источников, «Слова о полку Игореве», языка и народной поэзии (в частности, сопоставляя частое рифмованное сближение созвучных слов *пить* и *бить* с символикой пира как битвы) [Потебня 2000:12–13]. Другие видели в имитации драки или в ее реальном провоцировании на свадьбе реликт насильственного брака-умыкания [Подюков et al. 2004: 225–226]. Но ни одна из этих трактовок не выглядит полной. В подобном восприятии свадьбы, как нам кажется, не учитывается один важный аспект: в данном случае оно не только отталкивается от реальных особенностей обряда, но и определяется чисто внешним, фонетическим созвучием слов. Акустическая близость слов формирует символическую связь стоящих за ними понятий, высвечивая глубинный смысл обряда бракосочетания как противопоставления и соперничества двух родов, по-своему подчеркивая, дополняя и подтверждая его. Названиям свадьбы *свад(ь)ба* и *свар(ь)ба* созвучны слова, обозначающие ссору, распрю, вражду, драку. Такие анафорические созвучия лучше всего представлены в жанре снотолкований: «Свадьба (*свабда*) приснится — будет драка (*свада*)» (у болгар Баната [Телбизови 1963: 191]); «Свадьба (*свабда*) — означает ссору (*свађу*)» (у сербов южной Шумадии [Ст. М. М. 1903: 121]); «Свадьбу видеть — [...] жонка з мужиком (т. е. мужем) повáдютца (поссорятся)» (у белорусов Минской губ. [Ляцкий 1898: 142]); «*Сварь-ба* — к *сваре*» (в Ярославской губ. [Русские крестьяне 2006: 224]). Ср. также у чехов: «Поссориться (*znesvářit se*) с кем-нибудь — обручение и свадьба (*svatba*)», при чеш. диал. *svarba, svarby* 'свадьба' [Český snáň]. Аналогичные по смыслу снотолкования, но без фонетически мотивированной символики распространены шире, в том числе там, где названия свадьбы другие<sup>1</sup>. Любопытно, что даже там, где взаимосвязь свадьбы и ссоры присутствует в культурно-языковом сознании при отсутствии в

<sup>1</sup> О них и о фиксируемых в некоторых архаических славянских зонах снотолкованиях, оживляющих древние лексико-семантические и этимологические связи слов со значениями брака и огня в поле *свар-*, см.: [Гура 2018: 376–377].

языке фонетического созвучия соответствующих слов, она может поддерживаться языковой мотивацией, хотя и иного рода. Ср. в польской традиции пример индивидуально-каламбурного употребления слова *wesele* и как 'свадьба', и как 'веселье' в переносном ироническом значении 'ссора': «Если снится свадьба (*wesele*), то будет и дома какое-то «веселье» (*wesele*), какая-то ссора (*kłótnia*), какой-то бедлам (*bałagan*)» (Замойское воев., Крынице [Bartmiński, Bączkowska 1988: 167; Niebrzegowska 1996: 217]).

Пример соотнесенности свадьбы со ссорой демонстрирует основные положения, которые будут затронуты в дальнейшем при рассмотрении языковых созвучий как средства символизации. Эти положения касаются соотношения внешних фонических сходств между словами (разного рода созвучий, звуковых повторов), их внутренних смысловых и символических связей и наличия магической функции (впоследствии слившейся с эстетической и отчасти растворившейся в ней), наряду с широким культурным контекстом, охватывающим самые разные формы и жанры культуры, и с так называемой этимологической памятью слова.

1. Фонетические созвучия — рифма, ассонансы, аллитерация и т. п. — широко используются в народной поэтической речи, где они выполняют прежде всего формальную, орнаментальную роль (ритмическую, эвфоническую и т. п.). Б. М. Эйхенбаум отмечал, что стих отличается от не-стиха прежде всего особенностями звукового порядка, а не смыслового. Произносительные и звуковые представления играют первостепенную роль в образовании стихотворной речи [Эйхенбаум 1987: 335]. Особенно характерны звуковые корреляции для малых фольклорных жанров — паремий, примет, дразнилок и т. п., так как в коротком тексте уловить стихотворную форму можно лишь по насыщенности однородными звуками, а не по ритму; он обрывается, едва успевая возникнуть [Гаспаров 2003: 31].

Созвучные слова в таких текстах далеко не всегда соотносятся между собой символически. Например, в пословице «В **дороге** и **ворога** назовешь батюшкой» [Снегирев 1999: 71], в считалке «**Родивон. Поди вон!**», в дразнилках «Мита сана **пергала** / За веревку **дергала**» (р-н Царского Села [Татаринов 2019]; соб. зап.)<sup>2</sup>, «Любопытной **Варваре** нос **оторвали**», в скороговорках «Сунул **грека руку** в **реку, рак** за **руку греку цап!**», «Пришел **Прокоп** — кипит **укроп**» между парами слов, объединенных паронимией, аллитерацией, анаграммой или рифмой, не возникает смысловой, символической взаимосвязи, звуковые повторы создают лишь чисто поэтический, эвфонический эффект.

<sup>2</sup> *Пергала* — из фин. *perkele* 'черт' (букв. «что говорит черт»).

Рифма *вода* — *беда* часто встречается в белорусских толкованиях снов, например: «Як *вада*, [...] то кажуць, *беда* будзе» [Federowski 1897: 212]. Между водой и бедой никакой внутренней логической связи нет, приравнивание одного к другому обусловлено исключительно внешним созвучием; вода в данном случае — знак и символ беды и по законам жанра, занимая позицию и выполняя роль сновидения, является причиной беды, а беда, выступая в функции прогноза, — следствие видения воды во сне. Та же рифма задействована в загадке про глаза: «По краям волоса, / В середине чудеса: / Как случится *беда* — / Потечет *вода*» [Загадки: 377]. Здесь (если учитывать основной смысл и отбросить вторичный, эротический) беда и вода (метафора слез) связаны не только рифмой, но и смысловыми причинно-следственными отношениями, однако, в отличие от предыдущего примера, символической соотнесенности (приравнивания) на основе созвучия слов нет.

Фонетические созвучия в текстах загадок чаще используются не столько в целях символизации, сколько для фонического (анаграмматического, аллитерационного, паронимического, рифмового) кодирования отгадки, зашифрованной в самом тексте. Например, в самой известной, ярославской «*Черный конь / Прыгат в огонь. — Кочерга*» или в самарских «Что в избе *любо?* — *Блюдо*», «Под палатами — / *Растаки* матери. — *Тараканы*» [Садовников 1901: 29, 45, 178].

2. В языке поэзии из соположения сходных звуковых форм возникает поэтический образ, их сближение в поэтическом тексте имеет прежде всего эстетическую, а не магическую функцию [Толстой, Толстая 2013: 192]. Однако архаические образцы как устной, так и книжной поэзии порой совмещают в словесных созвучиях внешнюю эстетическую функцию со смысловой, магической таким особым образом, что в этом сочетании проглядывает глубокая древность, свидетельствующая об исконном синкретизме этих функций и о магических истоках поэзии. В «Слове о полку Игореве» А. Ю. Чернов и С. Л. Николаев убедительно показали систему созвучий и внутренних рифм, подобных хендингам в скальдической поэзии, и обнаружили ряд смысловых рифм, в которых проявляется в буквальном смысле магия слова, восходящая, возможно, к древнему наследию волхвов. Так, бегущий из плена горностаем князь Игорь — это не просто метафора, а пример архаического синкретизма магии (магического действия, в данном случае оборотничества) и слова. Герой обращается в горностаю по вербальному созвучию, сближающему человека с животным: «а *Игорь* князь поскочи *горнастаем* к тростю» [Николаев 2020: 133]. И такой пример в «Слове» не единственный, аллитерации используются для передачи обращения в волка полоцкого князя-двоедушника Всеслава Брючиславича («*Всеславъ*

князь людемъ судяше, княземъ грады рядяше, а самъ въ ночь **влѣкомъ** рыскаше: изъ Кыева дорискаше до куръ Тмутороканя, **великому** Хръсови **влѣкомъ** путь прерыскаше») и половца Овлура, бежавшего с князем Игорем из плена на Русь («**Влуръ влѣкомъ** потече»<sup>3</sup>).

3. Магия языковых созвучий не ограничивается чисто вербальной сферой, она часто взаимодействует с акционными средствами магии, определяет их, влияет на них и т. д. Как пишут Н. И. и С. М. Толстые,

[...] принцип семантического притяжения (аттракции) созвучных слов (независимо от их этимологического родства) [...] составляет одну из важнейших особенностей ряда архаических фольклорных и ритуально-магических текстов, которую можно назвать этимологической магией, смыкающейся с другими, неязыковыми (ритуальными, мифологическими) видами магии [Толстой, Толстая 2013: 182].

К жанрам с ярко выраженной магической функцией речи и действенным механизмом символизации на основе созвучий относятся заклинания. Одним из показателей архаики заклинательных формул может служить синкретическое, нерасчленимое слияние слова и магического действия, когда заклинание представляет собой перформатив, самостоятельный вербальный ритуал. Этимологическую связь слов **змија** и **земља** воскрешают и наглядно демонстрируют южнославянские заклинательные формулы от змеиног укуса. Их произносят, прикладывая землю к месту змеиног укуса, соединяя воедино вербальный код с акциональным: «Земља земљу люби!» — «Земля землю целует!» (Герцеговина; Сербия, Левач), «Земља земљу полюбила» — «Земля землю (пусть) поцелует!» (Сербия, Косово), «Земља земљу јела» — «Земля землю (пусть) ест!» (Сербия, р-н Златибора) [Ђорђевић 1958: 153, 154]. Созвучие актуализирует смысловое родство слов (этимологически \**zmbja* — табуистическое название от \**zemja* [Фасмер 2: 93, 100]), а также символическую связь между соответствующими реалиями — змеей и землей по локативному признаку (отражение хтонической символики змеи в названии).

В заговорах, как и в заклинаниях, слово и звучащая речь обладают особой силой воздействия. О перформативности заговорного слова писал В. Н. Топоров: «Слово в заговоре, понимаемом как один из видов “индивидуального” ритуала, т. е. действие по преимуществу, само этим действием и является. Слово заговора есть действие, и уже в силу этого оно перформативно: [...] сказать значит сделать (слово = дело)» [Топоров 2006: 400]. Магическое воздействие заговаривания,

<sup>3</sup> Возможно, именно звуковым сближением с **влѣкъ** объясняется отсутствие в этом случае начального **О** в имени *Овлур*.

даже если произносимый текст непонятен по смыслу, достигается формальными средствами: ритмизацией речи, словесными созвучиями, манерой произношения, уровнем громкости речи, темпом говорения и прочими речевыми и шумовыми эффектами. Звуковые повторы в заговорах нередко не только не порождают символических связей и значений, но и не несут подчас вообще никакой смысловой нагрузки. Например, в заговоре от кашля «На болотной кочке / Говорит жаба дочке: / “Ты моя дочь, здесь квакаешь, / А раб Божий (имярек) там кашляет. / *Квашню, кашель* и *квакшу* перемешаю, / Раба Божиего (имярек) от кашля освобождаю»» [Будур 2008: 368–369] между квашней, кашлем и жабой нет никакой связи ни в смысловом, ни в символическом отношении, хотя обозначающие их слова в тексте объединены анаграммой, и только кашель метафорически сближается с кваканьем, но не на основе языкового созвучия соответствующих слов, а по акустическому сходству самих этих действий.

Созвучия часто используются в магических целях в заговорах, где символическим значением наделяются личные имена, созвучные названиям того, на что направлена магическая сила заклинания, например, в болгарских, использующих имя *Стоян* для остановки кровотечения [Топоров 2004: 755], или в сербских, использующих имя *Вида* или *Видан* для лишения зрения, способности видеть дневной свет (*видело*): «**Видо, видело** да не **видиш!**» [Ђаповић 2009: 17].

Можно привести немало примеров ритуально-магических действий и запретов, где фонетические ассоциации слов задействуют механизмы символизации. Так, в результате народно-этимологического сближения на звуковой основе определенную оценку и символическое значение получают дни недели. В Севлиевском окр. Болгарии четверг наделяется символикой прочности, здоровья: в четверг (*четвъртък*) на основе анафонического созвучия с прилагательным *чевръст* ‘прочный’ раздают хлеб при рождении ребенка, чтобы ребенок был физически крепким (*чевръст*) [Седакова 2018: 155]. А у словенцев восточной Штирии негативную символику имеет вторник (*torek, -rka*), созвучный названию опасного демонического существа *torklja* или *torka*. Невесте, переходящей на житье в дом жениха во вторник, она приносит несчастье, пряхе, прядущей вечером в этот день, она спутывает мотки пряжи, наказывает ее за неснятый шнур прядильного колеса [Orel 1942: 110].

Символика, вызванная фонетическим созвучием слов, может присутствовать в магическом и обрядовом действии или поверье и определять их смысл в неявном виде, без вербальной экспликации (см.: [Толстой, Толстая 2013: 193]). Так, на звуковой омонимии *почка* ‘орган мочевыделения’ и *почка* ‘зачаток побега растения’ основано лечение



болеи в почках, когда по поясице больного водили веточкой вербы, сохраненной с Вербного воскресенья и крестили его ею [Будур 2008: 370]. Словесным созвучием определяется лечение золотухи золотом, например, когда давали страдающему золотухой носить какую-нибудь золотую вещь (Череповецкий у., [Русские крестьяне 2009: 260]). Магическую силу каламбура демонстрирует заонежский обычай осыпать невесту пухом, чтобы ее *пушило*, т. е. чтобы она толстела [Певин 1893:245]. На омонимии *сито* 'сито' и *сит* 'сыт' основывается сербский обычай дележа обрядового (рождественского и т. п.) хлеба, когда половину или четверть его откладывали в сито, чтобы год был сытным [Милићевић 1985: 105, 112; Влаховић 1985: 143; Кулишић et al. 1970: 45], а также болгарский обычай подавать с той же целью в сите муку, одаривая ею участниц обряда вызывания дождя (Плевенская обл.) [Узенева, Усачева 2004: 333].

Фонетические корреляции в п р и м е т а х, особенно в календарных, часто участвуют в символических отношениях. Приметы связывают явления таким образом, что одно из них выступает как знамение другого, толкующего его как предвестие, прогноз на будущее. Предсказательная, магическая функция примет роднит их с другими прогностическими жанрами, в частности снотолкованиями и гаданиями. Так, день памяти свв. Бориса и Глеба 24 июля / 6 августа соотносится с выгодной торговлей по созвучию с именем первого святого («Св. **Бориса** и Глеба — **барыш**-день»), по созвучию с именем второго — с созревшим хлебом («Борис и **Глеб** — поспел **хлеб**»), а по созвучию с именами обоих — с преждевременностью жатвы («На **Глеба** и **Бориса** за **хлеб** не **берисья**») [Грищенко 2005: 155, 161]. День памяти преподобного Тихона 16/29 июня по анафорическому созвучию с именем символически связан с умолканием певчих птиц: «На **Тихона** певчие птицы **затихают**» [Ibid.: 158], а день св. Феодора Студита 11/24 ноября по омоформному созвучию — с зимними холодами: «Феодор **Студит** землю **студит**» [Ibid.: 168]. Теплая погода на Богоявление обещает обильный урожай хлеба на основе звукового (анафорического) сближения языковых характеристик погоды и хлебных злаков: «На Богоявленье день **тёплый**, хлеб будет **тёмный** (т. е. густой)» [Ibid.: 149]. Символика, порождаемая звуковым сходством слов, присутствует во множестве народных примет, традиционных обычаев и поверий, и возможности ее ограничиваются обычно рамками одного языка.

Символика на основе созвучий во всех своих разновидностях наиболее характерна для устной традиции толкования снов, где она присутствует в наиболее «чистом» виде, прямо приравнивающим одно понятие к другому. Созвучия в снотолкованиях играют, помимо формально-поэтической, смыслообразующую роль, порождая символические значения, обладающие магической (прогностической) функцией,

поскольку толкование сновидений (онейромантика), как и гадания, по сути представляет собой способ предсказания будущего. Паронимия, анаграмма, омофония (полисемия или омонимия) использовались для истолкования сновидений с глубокой древности. Подобные примеры можно видеть в Ассирийской книге сновидений и в древнеегипетских сонниках. Артемидор Далдианский, автор знаменитого античного сонника II в., советовал широко использовать анаграммы для прояснения смысла сновидений, чтобы достичь славы искусного толкователя [Артемидор 1999: 349–350]. Паронимические толкования имеются в византийских сонниках, например, в соннике патриарха Германа: «Церковь (ἐκκλησία) стоящая — подвергнуться обвинению (ἐγκλήσεις)» [Drexl 1923: 436].

Примером мотивировки сновидческой символики разными видами созвучий в народной традиции может служить сон о корове. В Полесье корова во сне получает паронимические толкования *корова* — *корогва* (хоругвь) как знак болезни или смерти или, шире, *корова* — *хвороба*, *krowa* — *churoba* как предвестье болезни. Изредка отмечено аллитерационное толкование *корова* — на *кровь*. У русских, особенно на Севере, символическая связь коровы с плачем обусловлена рифмой: [видеть] *корову* — к *рёву* (ср. рус. *рёва-корова* ‘плакса’ и детскую дразнилку «Рёва-корова, дай молока! Сколько стоит? Три пятака»); на Русском Севере в соседстве с прибалтийско-финскими народами *корова* на основе анаграммы (точнее, анафонии) толкуется как напоминание об *обрёке* («обрёк: обрела себя вроде, например, обещала справить годовщину смерти отца и не сделала») или получает обусловленное паронимией *корова* — *кóрованьё* значение неприятных разговоров, т. е. слухов, услышанных наговоров (ср. фин. *korva*, карел. *korva*, *korvu* ‘ухо; слух’). А у украинцев Подолии и Волыни и в прилегающих к Волыни районах Польши в основе толкования коровы во сне как предвестника врага лежит анаграмма и почти палиндром: *корова* — *ворог* или *корови* — *вороги*, *krowy* — *wrogi* [Гура 2018: 375, 381–382; Якушкина 1999: 30; Bartmiński, Bączkowska 1988: 157; ПА].

4. Чаще всего звуковой (фонетический) и логико-понятийный (основанный на реальных свойствах денотата) способы символизации действуют совместно. Например, апотропейная символика бороны в ее ритуально-магическом применении мотивируется не только ее решетчатостью (подобно берду, решету), наличием у нее ячеек и переплетений (плетеных узлов, как у сети), крестообразной основы и острых зубьев, но и сближением омонимов \**borna* — как ‘борона’ и как ‘оборона, защита, преграда’ — возможно, сближением вторичным, поскольку разошедшиеся значения, скорее всего, восходят к семантически единому слову [ЭССЯ 2: 204–206]. В других случаях фонетическая

мотивировка выступает в этом процессе как вторичная и играет вспомогательную роль. Символическая связь св. Нестора Солунского с мышами, которым посвящен день этого святого 27 октября (согласно легенде, они выскочили и расплозились из распоротого брюха змеино-го чудовища или безбожника, побежденного Нестором), усиливается языковыми средствами — путем словослияния, совмещения элементов двух слов в одном, частично созвучном тому и другому. В данном случае это объединение названия мыши и имени Нестор в названии праздника: болг., макед. *Мистров ден* (*мышка* + *Нестор*), макед. *Миштровден* (*мишка* + *Нестор*), серб. *Мистор* (*миш* + *Нестор*) [Гура 1997: 409–411].

Мотивы воровства в представлениях о воробье связаны прежде всего с вредом, который он наносит посевам, склевывая зерно. Отсюда повсеместно распространенные обереги полей от воробьев. Тема воровства присутствует и в украинской легенде о том, как в наказание за воровство птицы заковали воробью ноги в кандалы, отчего он не ходит, а скачет на обеих ногах [СУС: 229С\*]. В восточнославянской традиции поддерживается эта символика также анафорическим сближением слов *воробей* и *вор* (ср. также народноэтимологическое *воробей* как *вора бей*).

Хтонический, связанный со смертью образ ворона определяется его черной окраской и тем, что он питается мертвечиной. У болгар такое восприятие ворона подкрепляется фонетической мотивировкой — аллитерационным созвучием слов *гарван* ‘ворон’, *грача* ‘каркать’ и *гроб* ‘могила’. Отсюда болгарские диалектные названия ворона *гроб*, *гробник*, *гробар* и вербальная имитация его крика «*гро! гро! гро!*», созвучное слову *гроб* [Гура 1997: 536–537]. А у поляков символика кражи вызвана тем, что ворона охотится на цыплят (поэтому в гнездо наседке в качестве оберега подкладывают вороньи перья), но такое значение мотивируется еще и фонетическими созвучиями слов — анафорой *krakać* ‘каркать’ и *kraść* ‘красть’ (поэтому карканье вороны в южной Малопольше передают возгласом «*Kra-aść! Kra-aść!*» [Ibid.: 536]) и анаграммой (анафонией) *wrona* ‘ворона’ и *porwanie* ‘похищение’, *porwać* ‘похитить, выкрасть’ — ср. польскую загадку «Przyleciał diabeł z lasu i *porwał* żółty kwiatek. — *Wrona porwała* kurczę» (Прилетел черт из лесу и украл желтый цветок. — Ворона унесла цыпленка) [Folfasiński 1975: 94].

Фонетическая символизация может взаимодействовать с обычной, смысловой, основанной на сходстве признаков, и даже накладываться на нее. Так, признак холонокровности, присущий рыбе, соотносит ее с холодом, отчего рыба используется в народной медицине с целью остудить жар при лечении горячки. Та же символика присутствует и в народных толкованиях снов. У гуцулов и македонцев рыба в сновидениях выступает предвестником мороза: «Если снится

рыба, наступит мороз» (гуцулы) [Kaindl 1894:104], «Рыбу поймаешь, наступит сильный мороз» (Македония, Прилеп) [Щепенков 1892: 130], «Если рыбу увидишь во сне, будет мороз, холодная погода» (Македония, Велес) [Ецов 1896: 176]. В другом македонском снотолковании, «Риба — омраза» (Рыба — ненависть), из Эгейской Македонии та же первоначальная символика рыбы как мороза, распространенная в этой славянской традиции толкования снов, скрыта за наложившимся на нее и вытеснившим ее вторичным смыслом рыбы как символа ненависти. Можно с высокой долей вероятности полагать, что он возник на основе фонетического созвучия слов, обозначающих мороз (*мраз*) в исходном снотолковании и ненависть (*омраза*) — в производном (р-н Флорины (Лерина), с. Герман, зап. К. Бицевской)<sup>4</sup>. Это дает повод считать, что в архаических славянских зонах, к которым относится периферийная эгейскомакедонская, древний способ звуковой символизации все еще достаточно живуч и сохраняет свою продуктивность.

5. Символика, порождаемая звуковым сближением слов, часто вписывается в широкий культурный контекст. В великорусской традиции известно анафорическое снотолкование «*река (речка) — речи*», например, в Ярославской губ.: «*Реку* видеть — слышать *речи*» [Дерунов 1898: 149]. Связь реки с речью В. Н. Топоров относил к числу архетипических образов, известных в различных мифологических традициях и языках [Топоров 1988: 375]. Символическое сближение речи с рекой, несмотря на отсутствие этимологического родства соответствующих слов в славянских языках [Топоров 2006а: 201–204, 214–215], Н. Б. Мечковская называет поэтической этимологией, подчеркивая, что «[...] именно в народном, мифопоэтическом сознании речь человека издавна сближалась со звучащим течением воды» [Мечковская 1998: 55–56]. Ср. языковые выражения *льется речь, плавная речь, поток слов, переливать из пустого в порожнее* и т. п., а также в сказке А. С. Пушкина: «А как *речь*-то говорит, / Словно *реченька* журчит». Ср. также индивидуально-поэтическое *речной* 'относящийся к речи' в причитаниях И. А. Федосовой [Сурикова 2019: 336]: «И сговорила ты единое словечушко, / И становилась на речнѹ да поговорюшку» [Барсов 1886: 83].

Еще одно анафорическое снотолкование — *лошадь — ложь* — распространено на великорусской территории, в северной и центральной

<sup>4</sup> Замены, скрывающие символику, мотивированную созвучиями, встречаются в снотолкованиях часто, однако здесь в качестве субститута выступает слово, сходное по звучанию, тогда как обычно — слова, сходные или связанные между собой по смыслу, например: за снотолкованием «изгородь — напраслина» скрывается мотивирующее созвучие *плеть* — *сплетни*, а на основе созвучия *печь* — *печаль* возникают снотолкования «жаркое есть — печаль», «квашня — печаль», «солнце — печаль» и др.

Белоруссии. Оно может включать скрытую анафору в виде синонимических замен: наговоры, брехня, напраслина, клевета, а также попытки логического обоснования подобной символики: только лошадь священника или еврея, без упряжи, черная, скачущая. Этот пример дает повод Т. В. Цивьян оценить высокое значение, которое звуковой уровень приобретает в плане мифологической реконструкции и извлечения смысла из авторских поэтических текстов: за прямолинейностью звуковой аттракции, вроде данного снотолкования о лошади, «[...] обнаруживается глубинный уровень, раскрывающий совершенно неожиданные слои» [Цивьян 2006: 57–58]. И такие глубинно-смысловые культурные параллели действительно обнаруживаются. Прежде всего, семантически сближение лошади и лжи поддерживается книжной традицией — словами из 32-го псалма о ложности убеждения, будто конь может служить ко спасению: «Ложь конь во спасение, во множестве же силы своя не спасется» (Пс 32:17). Отсюда народная пословица «Ложь конь во спасение» [Снегирев 1999: 152], а затем и общеизвестное *ложь во спасение*. Другие соответствия, смысловые и звуко-смысловые, из совершенно другого культурного пласта и другой эпохи — из русской поэзии XX в. Ложь — атрибут рыжего (огненного) коня в поэме М. И. Цветаевой «Переулочки» (1922): «Красен тот конь, / Как на иконе. / Я же и конь, / Я ж и погоня. / Скачка-то / В гру — ди! / Жарок огонь! / Жги! / В обе вожжи! / Гей, мои рыжи! / Лжей-то в груди / Семь, да семижды / Семь, да еще — / Семь. / Жги, ямщикок, / В темь!» [Цветаева 1980: 360]. И наоборот: лошадь как объект овладения и использования персонифицированной ложью в «Притче о Правде и Лжи» В. С. Высоцкого (1977): «Грязная **Ложь** чистокровную **лошадь** украла — / И ускакала на длинных и тонких ногах. / [...] Глядь — а штаны твои носит коварная Ложь. / Глядь — на часы твои смотрит коварная Ложь. / Глядь — а конём твоим правит коварная Ложь» [Высоцкий]<sup>5</sup>.

Эти соответствия, различные по своему происхождению, этнической и жанровой принадлежности, переключки из разных эпох и сообществ производят такое впечатление, словно в культуре как в живом организме, подобном биологическому, действует некая над индивидуальную память, которая способна хранить накопленные смыслы и вызывать к жизни смысловые связи, где и когда это потребуется. В этом отношении нельзя не согласиться с суждением выдающегося биолога Конрада Лоренца о культуре как живой системе, о возможности изучения ее методами естествознания, о том, что «*когнитивная* функция культуры — приобретение и накопление знания —

<sup>5</sup> Ср. также в известном романе Я. Л. Фельдмана на слова Н. А. Риттера (1905): «Ямщик, не гони лошадей! / Всё было лишь ложь и обман...».

осуществляется с помощью процессов, в принципе аналогичных приобретению знания в эволюции вида» [Лоренц 2016: 587].

В Полесье символика грибов в народных снотолкованиях часто основывается на аллитерации: в Волынской, Житомирской, Киевской обл. **грибы** во сне означают погребение покойника («**погріб**», «**погрэбение**», «покойныка **погрэбы**»), в Житомирской и Брестской — **гроб**, в Черниговской — **грабёж**; в Волынской и Киевской они предвещают сновидцу, что к нему нечто пристанет («нужда пры**грыб**эця») или некто прибудет («хто-то при**грэб**этся») [соб. зап.; ПА]. Аллитерация в данном случае охватывает круг слов, так или иначе связанных этимологически с \**grebti* [ЭССЯ 7: 96, 97, 109–110, 126–128, 133–134], а созвучия **гриб** — **гроб** и **гриб** — **погреб(ение)** соотносят грибы со смертью. Аналогичная аллитерация и символика грибов представлена и в русской примете, предвещающей войну «Много грибов — много гробов» [Агапкина, Белова 2009: 280; Пермякова, Подюков 2012: 53]. Образ грибов, как показал В. Н. Топоров, связан с комплексом «смерть — плодородие — жизнь» [Топоров 1979: 238]. Символика смерти определяется хтонической природой грибов, которые появляются из-под земли. Грибы — это также признак потустороннего мира, куда уходят души умерших и где обитают души еще не родившихся детей, ср. чешские выражения, употребляемые в значении 'тебя еще на свете не было': *tenkráte byl jsi ještě na houbách* или *ještěš houby pásł* (ты тогда был еще на грибах, еще грибы пас) [Sobotka 1879: 333; Белова 1996: 320]<sup>6</sup>.

Звуковые повторы в словах, подобные представленным в полесских снотолкованиях, далеко не всегда порождают символические отношения между ними. Например, никакой особой символической связи гриба с гробом или с грабежом нет в известных строках В. В. Маяковского: «Били копыта. / Пели будто: / — **Гриб**. / **Грабь**. / **Гроб**. / **Груб**» (Хорошее отношение к лошадям, 1918). Аллитерация здесь используется для звукоподражания — акустической передачи тяжелой поступи старой лошади. Но в написанном еще в 1934 г. стихотворении М. П. Левина (1917–1940) о приближающейся войне аллитерация оживляет тему смерти в связи с грибами: «Начинается война / И кровава и длинна, / В лазаретах запах пота / И солдатского сукна. / Трупы, трупы как **грибы**, / Рядом делают **гробы**...» [Недооцененные и забытые; Дьяконов 1995: 493; о переводчице и поэте М. П. Левине: 304–306]. В стихах Н. С. Гумилева в передаче мрачной, тягостной атмосферы, напоминающей о смерти, участвуют, помимо

<sup>6</sup> Мифологическая связь грибов с плодородием, с эротической (генитальной) темой не менее богата (см.: [Белова 1996: 317–322; Топоров 1979: 239, 241–246, 250–253]) и представлена в том числе в снотолкованиях, как народных, так и книжных (например, в соннике 1878 г.: «Грибы для дамы — беременность, для мужчины — утомление» [Миллион снов: 34]).

прямого упоминания о зарытом трупе и о жабах как хтонических существах, также аллитерации, рассеянные по тексту: «Так пахнут сыростью **гриба** / И неуверенно, и слабо / Те потайные **погреба**, / Где труп зарыт и **бродят** жабы. / Река больна, река в **бреду**» (Ледокол, 1917). Участвует в создании этой поэтической символики и *погреб* ‘полуподземное хранилище для продуктов’, межъязыковой омоним к *погребу* ‘погребению, похоронам’ в полесских толкованиях сна о грибах. Это слова, разные по значению при словообразовательной и этимологической их общности. Здесь нельзя не вспомнить высказывание В. Н. Топорова, проясняющее роль поэта как мага и неразрывное в своих основах родство магии и поэзии: задача поэта заключается в расчленении анаграммируемого слова на элементы и расщеплении их по тексту, а задача слушателя или читателя — в нахождении этих элементов и восстановлении искомого целого (ср. выше о расшифровке анаграмм в загадках); эти операции, «[...] как и их последовательность, в точности соответствуют тому, что делает жрец при жертвоприношении с жертвой и что делает поэт как жрец, отвечающий за словесную часть ритуала» [Топоров 2004: 725–726].

6. Широкий культурный контекст открывает в символике языковых созвучий еще одно важное свойство, которое отмечал О. Н. Трубачев (более подробно об этом писала С. М. Толстая), — ее способность в поэтических, мифологических текстах, ритуальных и прочих культурных контекстах сохранять смыслы, утраченные языком, оживлять своеобразную этимологическую память слова, и использоваться для реконструкции семантических связей и направления семантической деривации в процессе этимологизации [Трубачев 2004: 89–90; Толстая 2006]. При соположении сходно звучащих слов в тексте «[...] древнее мифопоэтическое сознание не только не упускает из виду этих затемненных или стертых в языке связей, но и актуализирует, напрягает или даже воскрешает их, нагружая их дополнительной символической или магической функцией» [Толстой, Толстая 2013: 192]. Так, соединение в тексте приворотного заговора внешне сходных по звучанию слов *печь* и *печень* акцентирует их внутреннюю связь, оживляя этимологическое родство [Фасмер 3: 255–256] между ними: разжигание железной печи должно разжечь у девушки печень [Забылин 1880: 310–311]. В апотропейных, защитных функциях бороны, широко представленных в магической практике, просвечивает этимологическая общность *\*borna* как ‘бороны, сельскохозяйственное орудие’ и *\*borna* как ‘преграда, защищенный вход’ [ЭССЯ 2: 204–206]. Аналогично фонетическая близость наименования зверька *ласка* и лексики, характеризующей в народных представлениях его нрав (пол. *taskawy* ‘доброжелательный, приветливый, ручной’), поведение и действия по отношению к человеку (пол. *łasić*

się ‘ластиться’) и к скоту (*ласкать* и *ласкотать* ‘щекотать’), проясняет этимологическое родство всех этих слов, связанных в конечном итоге с \**laska* ‘ласка, нежность’ [ЭССЯ 14: 36–41]. Так коллективная языковая память откладывается в культуре и генетически передается нам посредством традиции, постоянство которой поддерживается ритуализацией поведения [Лоренц 2016: 558]. Иначе говоря, народная традиция как механизм передачи культурной информации поддерживает сохранение языковой памяти, актуализирует и возрождает забытые языковые связи.

7. И последнее, о чем еще следует сказать, касается особой, малозаметной роли звуковой символизации в общем устройстве языка культуры. Значения, вызванные созвучиями, совместно с символикой, возникающей на основе сравнения и сближения понятий по общему признаку, могут выполнять в символическом языке культуры структурирующую функцию, участвовать в образовании связей и отношений между отдельными элементами традиционной картины мира, задавая ей определенные параметры. Такой принцип структурной организации наглядно прослеживается в народной систематике животных.

Примером может служить анафора **ворон** — **волк** в восточнославянских фольклорных текстах. В сборнике Онежских былин Гильфердинга лексемы *ворон* и *волк* оказываются взаимосвязаны, одиннадцать раз фигурируя в парном сочетании, в соседстве и в сходном употреблении: воронам и волкам герой дает корм, бросает на съедение тело врага, в ворона и в волка обращаются одновременно два персонажа или поочередно один герой, слова *ворон* и *волк* фигурируют в параллелизме и, наконец, просто оказываются в тексте рядом [Дундукова 2016: 137–138]. Аналогичная их взаимосвязь обнаруживается в народных приметах, легендах и сказках. Например, у русских существует примета: кто поет в лесу и увидит ворона, наткнется на волка [Даль 1957: 925]; у белорусов Витебской губ. карканье ворона, пролетающего над стадом, предвещает скорое нападение волка [Никифоровский 1897: 191]. По севернорусским представлениям, колдуны могут превратить участников свадебного поезда в воронов или в волков [Харитонов 1848: 151]. В разных версиях сказочного сюжета «Братья-вороны» братья превращаются в воронов, ворон или волков [СУС 451]. В русских говорах известны различные варианты названий одних и тех же растений типа *волчий глаз* или *вороний глаз*, *волчьи ягоды* или *вороновы/вороньи ягоды*. Конечно, ворона и волка в славянской народной традиции объединяет прежде всего нечистая, дьявольская природа, зловещий характер, хищность и кровожадность, а анафора **ворон** — **волк** у восточных славян лишь дополняет их символическое сходство формально, на звуковом уровне. В народной



зоологии образы волка и ворона образуют смысловую параллель в зверином и птичьем кодах, т. е. соотносятся как эквивалентные или аналогичные в семантическом отношении, подобно тому как аналогичное символическое соответствие между дикими и домашними животными образуют волк и собака, медведь и кошка [Гура 2017: 139].

Другой пример — созвучия, порождающие значения, относящиеся к психоэмоциональной сфере, которые способствуют выделению и оформлению в народной зоологии ряда пушных животных в особую группу. Так, наделение животного ласки символической ласковости у поляков Малопольши подчеркивается анафорой *lasia, lasica* ‘ласка’ — *lasić się* ‘ластиться, ласкаться’. Считается, что за вежливое обращение к ней она будет ластиться к человеку и укажет ему клад (Стары Сонч) [Gustawicz 1881:148], а если съест чеснок, станет *taskawa* — ласковая, дружелюбная, ручная [Rostafiński 1895:16]. В Полесье верят, что *ласица, ласочка* щекочет скотину — *ласкае* или *ласкоче* ее. Символика ласкания и щекотки, связанная по звучанию с названием ласки, распространяется на других пушных зверей — лису, горностая, хорька: *лиса* — *ласковые слова* — название лисицы в сказках [Померанцева 1963: 78]; в смоленском варианте сюжета «Ночные видения» [СУС 840] горностайка «*ласкаитца*» между спящими мужем и женой [Добровольский 1891: 329–330; Добровольский 1914: 308]; в калужской частушке: «Гармошечка-горностайка, / Ты лети-ка, *приласкай-ка*» (Куйбышевский р-н, Архив кафедры фольклора МГУ); в русских говорах скрипучий звук, издаваемый хорьком, передается глаголом *щекотать* [Даль, 4: 606, 653]. Рифмой *бобр* — *добр*, обыгрываемой в многочисленных фразеологизмах и паремиях («Убить *бобра* — не видеть *добра*», «Все *бобры* до своих бобрят *добры*» и т. п.), объясняются представления о смирении бобра, его покорности судьбе и «непротивлении злу»: при нападении охотников он складывает лапки на груди (Гомельский у.) [Лоначевский 1887: 20, 22; Jundził 1807: 153], жалобно просит человеческим языком не убивать его и плачет (Елабужский у.) [Зеленин 1929: 13]. Созвучия и рифма *вудра* — *мудра* характеризует выдру в белорусской поговорке («Вона *вудра*, да за ўсіх *мудра*»), *выдра* — *быдра* ‘проворная’ — в белорусской крестинной песне. Подобного рода характеристики, уже не мотивированные языковыми созвучиями, охватывают и других пушных животных: лисица в языке и в народных представлениях служит олицетворением хитрости, белка — ловкости и хитрости, хорь — трусости, пронырливости и жуликоватости [Гура 1997: 249–252; Гура 2012а: 459].

Сходную роль применительно к этой группе животных играет также созвучие названий зверька *ласка* и птицы *ласточка*, отражающее, как это показал О. Н. Трубочев, этимологическое родство этих слов: оба

они восходят к славянским вариантам основ: *lask-* как более древней и *last-*, ее более поздним суффиксальным преобразованием с вторичным *t* [Трубачев 1962: 30–32; ЭССЯ, 14: 37–38, 42–46]. Этим объясняются случаи пересечения и смешения их названий (ср., например, воронеж. *ласка* ‘ласточка’ и тульск. *ласточка* ‘ласка’ [СРНГ 16: 274, 283]), сходные поверья о ласке и ласточке (в частности, о выборе масти скота по их цвету, о провоцировании ими крови в молоке), а также птичья символика ласки, которая, распространяясь затем и на других пушных животных (горноста, бобра, куницу), дополняет ту структурирующую роль в народной зоологии, которую играет проникнутая созвучиями психоэмоциональная символика этих животных [Гура 1997: 245–249]. Ср. пернатость этих животных в сходных контекстах: «Ой летів горноста́й через сад, / Погубив пір’єчко на весь сад» (Черниговская губ.) [Весілля: 363]; «Ляцеў бабёр чараз двор, / На ём сукенак дзевяць пар» (Виленская губ.) [Романов 1912: 188]; «Ляцела куна з бору у дуброву / Сакалу на размову» (Минская губ.) [Вяселле. Песні: 372]; «Да на той парошы слядок харошы, / Да куна хадзіла, пер’е раніла» (Гродненская губ.) [Ibid.: 193–194]).

8. Фонетические созвучия между словами актуализируют смысловую связь между ними (например, причинно-следственную, атрибутивную), в том числе связь символическую. Это происходит при соположении в тексте омонимов, паронимов и прочих сходных по звучанию слов; при анаграмматическом кодировании смысла текста (например, загадки или авторского поэтического текста); путем словослияния, совмещения двух слов в одном гибридном, созвучном им обоим; посредством звукописи, сложной звуковой организации целого текста, чаще всего стихотворного, и т. д. Магическая функция словесных созвучий связывает язык с другими компонентами архаических типов культуры и мифопоэтического сознания [Толстой, Толстая 2013: 195]. Взаимодействие и постепенное слияние в позднейшей авторской поэзии магической функции с эстетической проясняет преемственную связь магии с поэзией, так же как ее преемственная связь с музыкой проявляется в сходной фонической природе созвучий, речевых и вокальных. Мотивация значения на основе созвучия слов помогает не только понять механизмы символизации в традиционной культуре, уходящие корнями в древний синкретизм слова и действия, нерасчленимость и взаимопроникновение формы и содержания, но и приоткрывает некоторые особенности структурной организации символического языка культуры, в том числе его «грамматического» уровня, а также способствует более полному раскрытию смысловых связей слов, воссозданию развернутой в диахронии семантической деривации, которая имеет важное значение в процессе этимологизации, повышая надежность ее результатов.

## Библиография

Агапкина, Белова 2009

Агапкина Т. А., Белова О. В., Примета, *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, Толстой Н. И., общ. ред., 4, Москва, 2009, 279–280.

Артемидор 1999

Артемидор, *Сонник*, Грищенко Р. В., сост., общ. ред., С.-Петербург, 1999.

Барсов 1886

*Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым*, Ч. 3: *Плачи свадебные, заручные, гостибные, баенные и предвечные*, Москва, 1886.

Белова 1996

Белова О. В., Эротическая символика грибов в народных представлениях славян, *Секс и эротика в русской традиционной культуре*, Топорков А. Л., сост., Москва, 1996, 317–322.

Будур 2008

Будур Н., *Повседневная жизнь колдунов и знахарей в России XVIII–XIX веков*, Москва, 2008.

Весілля

*Весілля*, 1, Київ, 1970.

Влаховић 1985

Влаховић П., Прилог проучавању крсне славе, *О крсном имену. Зборник*, Велмар-Јанковић С., уред., Београд, 1985, 136–147.

Высоцкий

Высоцкий В. С., *Притча о Правде и Лжи* (<http://vysotskiy-lit.ru/vysotskiy/stihi/>; <http://www.wysotsky.com>).

Вяселле. Песні

*Вяселле. Песні*, Кн. 6, Мінск, 1988.

Гаспаров 2003

Гаспаров М. Л., *Очерк истории европейского стиха*, Москва, 2003.

Грищенко 2005

Грищенко Р., сост., *Традиционные гадания на Руси*, Москва, С.-Петербург, 2005.

Гура 1997

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

— 2012

Гура А. В., *Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика*, Москва, 2012.

— 2012a

Гура А. В., Хорь, *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, Толстой Н. И., общ. ред., 5, Москва, 2012, 458–459.

— 2017

Гура А. В., Систематика животных в славянской народной зоологии, *Мир животных в мифопоэтическом ракурсе*, Завьялова М. В., Цивьян Т. В., отв. ред. и сост., Москва, 2017, 134–141.

— 2018

Гура А. В., Об одном архаическом способе мотивировки значения в снотолкованиях, *Славянский альманах 2018*, 3–4, Москва, 2018, 373–384.

Даль

Даль В., *Толковый словарь живого великорусского языка*, изд. 2-е, 1–4, С.-Петербург, Москва, 1880–1882. [Фотомеханическое воспроизведение]: Москва, 1978–1980.

Даль 1957

Даль В., *Пословицы русского народа*, Москва, 1957.

Дерунов 1898

Дерунов С., *Материалы для народного снотолкователя. III. Ярославской губернии. Этнографическое обозрение*, 1, 1898, 149–151.

Добровольский 1891

Добровольский В. Н., *Смоленский этнографический сборник*, 1, С.-Петербург, 1891.

— 1914

Добровольский В. Н., *Смоленский областной словарь*, Смоленск, 1914.

Дундукова 2016

Дундукова А. М., *Зоонимы и фитонимы в «Онежских былинах, записанных А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года»* (диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Петрозаводск, 2016).

Дьяконов 1995

Дьяконов И. М., *Книга воспоминаний*, С.-Петербург, 1995.

Ђаповић 2009

Ђаповић Л., *Смрт и оностраност у клетвама*, Београд, 2009.

Ђорђевић 1958

Ђорђевић Т. Р., *Природа у веровању и предању нашега народа*, 2 (= Српски етнографски зборник, 72), Београд, 1958.

Ецов 1896

Ецов Т. Г., *Тълкувание на природни явления, разни народни вярвания и прокобвявания. От Велес. Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*, 13, 1896, 171–176.

Забылин 1880

Забылин М., *Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия*, Москва, 1880.

Загадки

Загадки из фольклорного архива МГУ, *Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки*, Миненок Е. В. при уч. Капицы Ф. С., публ., Москва, 1995, 374–425.

Зеленин 1929

Зеленин Д. К., *Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии*, Ч. 1: *Запреты на охоте и иных промыслах* (= Сборник Музея антропологии и этнографии, 8), Ленинград, 1929.

Кулишић et al. 1970

Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н., *Српски митолошки речник*, Београд, 1970.

Лоначевский 1887

Лоначевский А. И., *Бобры в бассейне Днепра, Природа и охота*, 2, 1887.

Лоренц 2016

Лоренц К., *Оборотная сторона зеркала, Idem, Оборотная сторона зеркала. Сборник трудов*, Фет А. И., пер. с нем. и предисл., Гладкий А. В., ред., Нукб́ринг, 2016, 327–614.

Ляцкий 1898

Ляцкий Е., *Материалы для народного снотолкователя. II. Минской губернии. Этнографическое обозрение*, 1, 1898, 139–149.

Мечковская 1998

Мечковская Н. Б., *Язык и религия. Лекции по филологии и истории религий*, Москва, 1998.

## Милићевић 1985

Милићевић М. Ђ., Кућанска слава, *О крсном имену. Зборник*, Велмар-Јанковић С., уред., Београд, 1985, 75–121.

## Миллион снов

*Миллион снов, выбранных из сочинений знаменитых египетских и индейских мудрецов и астрономов, как-то Алиа, Альбумазара, Иоганна Калиостра Иоганна, Кенигсбергера, Мартына Задеки, Платона, Птолемея и известной французской снагодательницы Г-жи Ленорман, с приложением толкового сонника*, изд. 2-е, Москва, 1878.

## Недооцененные и забытые

Недооцененные и забытые, *Воздух*, 4, 2011 (<http://www.litkarta.ru/projects/vozdukh/issues/2011-4/underrated-n-forgotten>).

## Никифоровский 1897

*Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах*, собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский, Витебск, 1897.

## Николаев 2020

Николаев С. Л., «Слово о полку Игореве»: *реконструкция стихотворного текста*, Москва, С.-Петербург, 2020.

## Новичкова 1987

Новичкова Т. А., Эпическое сватовство и свадебный обряд, *Этнографические истоки фольклорных явлений* (= Русский фольклор, XXIV). Ленинград, 1987, 3–20.

## ПА

База данных Полесского архива отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН, <http://185.185.69.226:60002/card/list>

## Певин 1893

Певин Н., Народная свадьба в Толвуйском приходе, Петрозаводского уезда, Олонецкой губернии, *Живая старина*, 2, 1893, 219–248.

## Пермякова, Подюков 2012

Пермякова Л. А., Подюков И. А., Лингвосемиотический аспект описания народной миконимики, *Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология*, 2 (18), 2012, 52–60.

## Подюков et al. 2004

Подюков И. А., Хоробрых С. В., Антипов Д. А., *Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья*, Усолье, Соликамск, Березники, Пермь, 2004.

## Померанцева 1963

Померанцева Э. В., *Русская народная сказка*, Москва, 1963.

## Потебня 2000

Потебня А. А., О некоторых символах в славянской народной поэзии, *Idem, Символ и миф в народной культуре*. Москва, 2000, 5–91.

## Романов 1912

Романов Е. Р., *Белорусский сборник*, Вып. 8: *Быт белоруса*, Вильна, 1912.

## Русские крестьяне 2006

*Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева*, Т. 2: *Ярославская губерния*, Ч. 1: *Пошехонский уезд*. С.-Петербург, 2006.

## Русские крестьяне 2009

*Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева*, Т. 7: *Новгородская губерния*, Ч. 2: *Череповецкий уезд*. С.-Петербург, 2009.

## Садовников 1901

Садовников Д., *Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач*, С.-Петербург, 1901.

Седакова 2018

Седакова И. А., Болгарские представления о homo perfectus (на материале родильной обрядности), *Образ человека в языке и культуре*, Толстая С. М., отв. ред., Москва, 2018, 145–159.

Снегирев 1999

Снегирев И. М., *Русские народные пословицы и притчи*, Москва, 1999.

СРНГ

*Словарь русских народных говоров*, 1–2, Москва, Ленинград, 1965–1966; 3–26, Ленинград, 1968–1991; 27–49–, С.-Петербург, 1992–2016–.

Ст. М. М. 1903

Ст. М. М., Снови (по народном веровању и тумачењу) из Левча и Темнића, *Караџић*, 4, 1903, 119–121.

Сурикова 2019

Сурикова О. Д., «Причитания Северного края» Е. В. Барсова как источник изучения лексики Русского Севера, *Славянские архаические ареалы в пространстве Европы*, Толстая С. М., отв. ред., Москва, 2019, 330–353.

СУС

*Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка*, Барг Л. Г., Березовский И. П., Кабашников К. П., Новиков Н. В., сост., Ленинград, 1979.

Татаринев 2019

Татаринев И., *Царскосельское детство* (<https://poetov.net/stories/1347-carskoselskoe-detstvo.html>).

Телбизови 1963

Телбизов К., Векова-Телбизова М., *Традиционен бит и култура на банатските българи* (= Сборник за народни умотворения и народопис, 51), София, 1963.

Толстая 2006

Толстая С. М., Культурная семантика и этимология, *Studia Etymologica Brunensia*, 3, Praha, 2006, 385–397.

Толстой, Толстая 2013

Толстой Н. И., Толстая С. М., Народная этимология и этимологическая магия, *Славянская этнолингвистика: вопросы теории*, Москва, 2013, 182–196.

Топоров 1979

Топоров В. Н., Семантика мифологических представлений о грибах, *Balkanica*, Москва, 1979, 234–297.

— 1987

Топоров В. Н., Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте, *Исследования по структуре текста*, Цивьян Т. В., ред., Москва, 1987, 121–132.

— 1988

Топоров В. Н., Река, *Мифы народов мира. Энциклопедия*, Токарев С. А., гл. ред., Москва, 1988, 374–376.

— 2004

Топоров В. Н., К использованию анаграмматических структур (анализы), *Idem, Исследования по этимологии и семантике, 1: Теория и некоторые частные ее приложения*, Москва, 2004, 708–755.

— 2006

Топоров В. Н., Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы), *Idem, Исследования по этимологии и семантике, 2: Индоевропейские языки и индоевропейистика*, кн. 2, Москва, 2006, 360–428.

— 2006a

Топоров В. Н., Речь и река / речка (из области мнимых этимологических парадоксов), *Idem, Исследования по этимологии и семантике*, 2: *Индоевропейские языки и индоевропеистика*, кн. 2, Москва, 2006, 198–223.

Трубачев 1962

Трубачев О. Н., Славянские этимологии 29–39, *Этимологические исследования по русскому языку*, 2, Кузнецов П. С., ред., Москва, 1962, 26–43.

— 2004

Трубачев О. Н., *Труды по этимологии. Слово. История. Культура*, 1, Москва, 2004.

Узенева, Усачева 2004

Узенева Е. С., Усачева В. В., Мукá, *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, Толстой Н. И., общ. ред., 3, 2004, 330–335.

Фасмер

Фасмер М., *Этимологический словарь русского языка*, Трубачев О. Н., пер. с нем. и доп., 1–4, Москва, 1964–1973.

Харитонов 1848

Харитонов А., Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда, *Отечественные записки*, 57, 1848, 132–153.

Хлебников 1985

Хлебников В., Сельская дружба, *Idem, Творения*, Москва, 1985, 249–253.

Цветаева 1980

Цветаева М., *Сочинения*, 1, Москва, 1980.

Цепенков 1892

Цепенков М. К., Съновидения и тълкуванията им, *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*, 7, 1892, 129–131.

Цивьян 2006

Цивьян Т. В., *Модель мира и ее лингвистические основы*, изд. 3-е, испр., Москва, 2006.

Эйхенбаум 1987

Эйхенбаум Б. М., *О литературе: работы разных лет*, Москва, 1987

ЭССЯ

*Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд*, 1– 41–, Москва, 1974–2018–.

Якушкина 1999

Якушкина Е. И., Народный сонник из Каргополья, *Живая старина*, 1999, 2 (22), 1999, 29–30.

Bartmiński, Bączkowska 1988

Bartmiński J., Bączkowska G., Materiały do sennika ludowego, *Etnolingwistyka*, 1, 1988, 147–171.

Český snář

*Český snář* (<http://chi.cz/snar/?pismo=n>).

Drexl 1923

Drexl F. X., Das Traumbuch des Patriarchos Germanos, *Λαογραφία*, 7, 1923, 428–448.

Federowski 1897

Federowski M., *Lud białoruski na Rusi litewskiej. Materyały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1891*, 1: *Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Lidy i Sokółki*, Kraków, 1897.

Folfasiński 1975

Folfasiński S., *Polskie zagadki ludowe*, Warszawa, 1975.

Gustawicz 1881

Gustawicz B., Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody, *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*, 5, 1881, 102–186; 6, 1882, 201–317.

Jundziłł 1807

Jundziłł B. S., *Zoologia krótko zebrana*, 1: *Zwierzęta ssące*, Wilno, 1807.

Kaindl 1894

Kaindl R. F., *Die Huzulen. Ihr Leben, ihre Sitten und ihre Volksüberlieferung*, Wien, 1894.

Młynek 1902

Młynek L., Zabawy sierskich pasterzy przed 20 laty, *Lud*, 8, 1902, 22–35, 141–159.

Niebrzegowska 1996

Niebrzegowska S., *Polski sennik ludowy*, Lublin, 1996.

Orel 1942

Orel B., Ženitovanjski običaji na Dravskem polju niže Ptuja, *Etnolog*, 14, 1942, 96–110.

Rostafiński 1895

Rostafiński J., Zielnik czarodziejski to jest zbiór przesądów o roślinach, *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*, 18, 1895, 1–191.

Sobotka 1879

Sobotka P., *Rostlinstvo a jeho význam v národních písních, pověstech, bájích, obřadech a pověrách slovanských. Příspěvek k slovanské symbolice*, Praha, 1879.

## References

Agapkina T. A., Belova O. V., Primeta, Slavianskie drevnosti. *Etnolingvističeskii slovar'*, N. I. Tolstoi, ed., 4, Moscow, 2009, 279–280.

Bartmiński J., Bączkowska G., Materiału do sennika ludowego, *Ethnolinguistics*, 1, 1988, 147–171.

Belova O. V., Erotičeskaja simvolika gribov v narodnykh predstavleniiakh slavian, *Seks i erotika v ruskoj traditsionnoj kul'ture*, A. L. Toporkov, ed., Moscow, 1996, 317–322.

Budur N., *Povsednevnaia zhizn' koldunov i znakharej v Rossii XVIII–XIX vekov*, Moscow, 2008.

Diakonov I. M., *Kniga vospominanii*, St. Petersburg, 1995.

Đorđević T. R., *Priroda u verovanju i predanju našega naroda*, 2 (= Srpski etnografski zbornik, 72), Beograd, 1958.

Đapović L., *Smrt i onostranost u kletvama*, Beograd, 2009.

Drexel F. X., Das Traumbuch des Patriarchos Germanos, *Laografica*, 7, 1923, 428–448.

Eikhenbaum B. M., *O literature: raboty raznykh let*, Moscow, 1987.

Folfasiński S., *Polskie zagadki ludowe*, Warszawa, 1975.

Gasparov M. L., *Očerki istorii evropejskogo stikha*, Moscow, 2003.

Grishchenkov R., comp., *Traditsionnye gadania na Rusi*, Moscow, St. Petersburg, 2005.

Gura A. V., *Brak i svad'ba v slavianskoj narodnoj kul'ture: Semantika i simvolika*, Moscow, 2012.

Gura A. V., Khor', *Slavianskie drevnosti. Etnolingvističeskii slovar'*, N. I. Tolstoi, ed., 5, Moscow, 2012, 458–459.

Gura A. V., Ob odnom arkhaiskom sposobe motivirovki znachenii v snotolkovaniiakh, *Slavianskii al'manakh 2018*, 3–4, Moscow, 2018, 373–384.

Gura A. V., *Simvolika zhivotnykh v slavianskoj narodnoj traditsii*, Moscow, 1997.

Gura A. V., Sistematika zhivotnykh v slavianskoj narodnoj zoologii, *Mir zhivotnykh v mifopoeticheskom rakurse*, M. V. Zav'ialova, ed., T. V. Tsiv'ian, Moscow, 2017, 138–147.

Iakushkina E. I., Narodnyi sonnik iz Kargopol'ia, *Zhivaia starina*, 1999, 2 (22), 1999, 29–30.

Kulišić Š., Petrović P. Ž., Pantelić N., *Serbian mythological dictionary*, Beograd, 1970.

Lorents K., Behind the Mirror, Idem, *Behind the Mirror. Sbornik trudov*, A. V. Gladky, ed., Nyköping, 2016, 327–614.

Mečkovskaja N. B., *Iazyki i religija. Lektsii po filologii i istorii religii*, Moscow, 1998.

Miličević M. Đ., Kućanska slava, O *krsnom imenu*. *Zbornik*, S. Velmar-Janković, ed., Beograd, 1985, 75–121.

Nikolaev S. L., "Slovo o polku Igoreve": *rekonstruktsiia stikhotvornogo teksta*, Moscow, St. Petersburg, 2020.

Niebrzegowska S., *Polski sennik ludowy*, Lublin, 1996.



- Novichkova T. A., Epicheskoe svatovstvo i svadebnyi obriad, *Etnograficheskie istoki fol'klornykh iavlenii* (= Russkii fol'klor, XXIV). Leningrad, 1987, 3–20.
- Orel B., Ženitovanski obiçaji na Dravskom polju niže Ptuja, *Etnolog*, 14, 1942, 96–110.
- Permyakova L. A., Podyukov I. A., Linguosemiotic Aspect of Folk Mykonimy Description, *Perm University Herald. Russian and Foreign Philology*, 2 (18), 2012, 52–60.
- Pevin N., Narodnaia svad'ba v Tolvuiskom prikhode, Petrozavodskogo uezda, Olonetskoj gubernii, *Zhivaia starina*, 2, 1893, 219–248.
- Podyukov I. A. et al., *Etnolingvističeskii slovar' svadebnoi terminologii Severnogo Prikam'ia*, Usolye, Solikamsk, Berezniki, Perm, 2004.
- Pomerantseva E. V., *Russkaia narodnaia skazka*, Moscow, 1963.
- Potebnia A. A., O nekotorykh simvolakh v slavianskoj narodnoj poezii, in: Idem, *Simvol i mif v narodnoj kul'ture*. Moscow, 2000, 5–91.
- Sedakova I. A., Bolgarskie predstavleniia o homo perfectus (na materiale rodił'noi obriadnosti), *Obraz čeloveka v iazyke i kul'ture*, S. M. Tolstaya, ed., Moscow, 2018, 145–159.
- Snegirev I. M., *Russkie narodnye poslovyty i pritchi*. Moscow, 1999.
- Surikova O. D., "Prichitanii Severnogo kraia" E. V. Barsova kak istočnik izučeniia leksiki Russkogo Severa, *Slavic archaic areas inside Europe*, S. M. Tolstaya, ed., Moscow, 2019, 330–353.
- Telbizov K., Vekova-Telbizova M., *Traditsionen bit i kul'tura na banatskite balgari* (= Sbornik za narodni umotvoreniia i narodopis, 51), Sofiya, 1963.
- Tolstaya S. M., Kul'turnaia semantika i etimologija, *Studia Etymologica Brunensia*, 3, Prague, 2006, 385–397.
- Tolstoi N. I., Tolstaya S. M., Narodnaia etimologija i etimologičeskaia magija, *Slavianskaia etnolingvistika: voprosy teorii*, Moscow, 2013, 182–196.
- Toporov V. N., K ispol'zovaniiu anagrammatičeskikh struktur (analizy), in: Idem, *Issledovaniia po etimologii i semantike*, V. 1: Teoriia i nekotorye častnye ee prilozheniia, Moscow, 2004, 708–755.
- Toporov V. N., Ob indoevropeiskoi zagovornoj traditsii (izbrannye glavy), in: Idem, *Issledovaniia po etimologii i semantike*, V. 2: Indoevropeiskie iazyki i indoevropeistika, B. 2, Moscow, 2006, 360–428.
- Toporov V. N., Rech' i reka / rechka (iz oblasti mnimyykh etimologičeskikh paradoksov), in: Idem, *Issledovaniia po etimologii i semantike*, V. 2: Indoevropeiskie iazyki i indoevropeistika, B. 2, Moscow, 2006, 198–223.
- Toporov V. N., Reka, *Mify narodov mira. Entsiklopediia*, S. A. Tokarev, ed., Moscow, 1988, 374–376.
- Toporov V. N., Semantika mifologičeskikh predstavlenii o gribakh, *Balkanica*, Moscow, 1979, 234–297.
- Toporov V. N., Tekst goroda-devy i gorodabludnitsy v mifologičeskom aspekte, *Issledovaniia po strukture teksta*, T. V. Tsvivan, ed., Moscow, 1987, 121–132.
- Trubachev O. N., Slavianskie etimologii 29–39, *Etimologičeskie issledovaniia po russkomu iazyku*, 2, P. S. Kuznetsova, ed., Moscow, 1962, 26–43.
- Trubachev O. N., *Trudy po etimologii. Slovo. Istoriia. Kul'tura*, 1, Moscow, 2004.
- Tsvivan T. V., *Model' mira i ee lingvističeskie osnovy*, rev. 3th ed., Moscow, 2006.
- Uzeneva E. S., Usacheva V. V., Muká, *Slavianskie drevnosti. Etnolingvističeskii slovar'*, N. I. Tolstoi, ed., 3, 2004, 330–335.
- Vlahović P., Prilog proučavanju krsne slave, *O krsnom imenu. Zbornik*, S. Velmar-Janković, Beograd, ed., 1985, 136–147.
- Zelenin D. K., *Tabu slov u narodov vostochnoi Evropy i severnoi Azii*, Ch. 1: *Zaprety na okhote i inykh promyslakh* (= Sbornik Muzeia antropologii i etnografii, 8), Leningrad, 1929.

---

**Александр Викторович Гура**, доктор филологических наук,  
ведущий научный сотрудник  
Института славяноведения РАН  
119991, Москва, Ленинский проспект, д. 32-А  
Россия / Russia  
avgura@mail.ru

Received June 11, 2020