

**ЕЛЕМЕНТИ НАРОДНОЇ ЕТИМОЛОГІЇ:  
МАГІЧНА СЕМАНТИКА Й ОБРЯДОВА СИМВОЛІКА  
(на матеріалі текстів польських, українських,  
білоруських і російських вірувань та народних прикмет)**

---

**Тищенко Олег Володимирович**

доктор філологічних наук, професор  
Рівненський інститут слов'янознавства  
Київського славістичного університету

*У статті розглядається явище народної етимології і "етимологічної магії" у зв'язку зі структурою, семантикою і символікою оберегів, вірувань, повір'їв та прикмет в польській, українській, білоруській та російській мовах; з'ясовуються механізми структурно-семантичного, асоціативного і поняттєвого зближення культурних денотатів у цих обрядово-фольклорних мікротекстах, висвітлюється їхня міфопоетична, звуко-символічна мотивація, факти паронімічної й омонімічної атракції акціональних компонентів ритуалу у зв'язку із жанрово-тематичною стратифікацією обрядових актів і магічних дій.*

**Ключові слова:** хибна (народна) етимологія, паронімічна й омонімічна атракція, обрядовий текст, фольклорна прагматика, магічна дія, псевдо-етимологія/

Народна етимологія як засіб довільного тлумачення етимону слова допомагає реконструювати внутрішній смисловий зв'язок на підставі чисто зовнішнього, звукового збігу компонентів [Вендіна 2001, 176]. Дехто, спираючись на прийоми зовнішньої реконструкції різномовних лексичних фактів, слушно зауважує, що народна етимологія – це з'ясування пізніших формально-семантичних зв'язків між етимологічно неспорідненими різнокореновими словами, які мають повний або частковий зовнішній збіг. Це явище відбувається під впливом різних структурно-семантичних і поняттєвих асоціацій, які виникають у свідомості носіїв мови [Илиади 2005, 18]. В "Енциклопедії językoznawstwa ogólnego" як приклад народної етимології наводиться дериваційно-семантичне осмислення польської лексеми *konjak* через *koń* як міцної горілки (*końska wódka*) [EJO, 148]. Російська дослідниця Т.Вендіна звертає увагу на оказіональну етимологію російського терміна дитячого фольклору *ладушки* (лада – милий), яке непересічні мовці можуть хибно пов'язати зі словом *ладоши* [Вендіна 2001, 176]. Очевидно, можна погодитись із думкою тих дослідників, які розглядають народну етимологію як інструмент магії; при цьому звукова форма "підганяється" під вигаданий смисловий зв'язок за принципом "семантичного зараження", або випадкового асоціативного притягнення, атракції десигнатів (Н. Толстой, О. Березович, М. Мечковська, W. Cieńkowski та ін.).

В сучасній зіставній етносемантиці істотну роль відіграють ті фрагменти фольклорної прагматики, які не лежать на поверхні, а потребують глибокого культурно-семантичного і етимологічного аналізу із залученням новітніх методик. На думку С.М. Толстої, Л.М. Виноградової, специфікою культурного тексту є його різнокодовість, поєднання в межах одного (наприклад, обрядового) тексту одиниць різної субстанціональної природи – предметних, акціональних, вербальних, зображувальних.

Останнім часом в етнолінгвістичній теорії домінує теза про необхідність розгляду тексту передусім як семантичного цілого, "поля смислового напруження", в якому актуалізуються значення, закладені в кожному елементі тексту [Толстая 2006, 7]. Його смислова єдність забезпечується структурною організацією тексту (композицією, повторами, конфігурацією мотивів, типологією жанрів, перекличкою з іншими текстами й, зокрема, його функцією, комунікативним завданням, часом, місцем і т.ін – всім тим, що за аналогією до мовної (мовленнєвої) прагматики можна назвати прагматикою культурного тексту.

З огляду на сказане уявляється суттєвим окреслити можливі структурно-граматичні й ідеографічно-семантичні моделі псевдомінацій в їх акціональному і предметному вияві, їхню обрядову категоризацію у різних типах обрядово-фольклорного дискурсу, реконструювати концептуальні кореляції елементів народно-етимологічної магії залежно від їх прагматичного і ціннісного потенціалу, символіки обрядів, вірувань, повір'їв, прикмет та ін. елементів вербального коду (замовлянь, побажань і т.ін.) у слов'янському мовно-культурному просторі.

**Об'єкт спостереження** – явище народної етимології і "етимологічної магії" (термін Н. Толстого), відбите у структурі, семантиці й символіці малих фольклорних форм польської, української, білоруської та російської мов на тлі наівно-магічної, міфологічної та релігійної картин світу.

У доповіді на X Міжнародному з'їзді славистів Н. та С.Толстие звернули увагу на мовну, міфопоетичну й ритуально-магічну функції народної етимології в межах духовної культури (обрядовість, вірування міфологія), де "одиницею опису слугує не тільки лексична пара співзвучних слів, а цілий текст, в межах якого можлива мотивація такого зближення" [Толстой 1995, 320]. Ці міркування наводять дослідників на думку, що аналіз народної етимології й етимологічної магії як міфопоетичного та образно-стилістичного засобу повинен спиратися на міфопоетичну організацію цілого тексту і функціонального навантаження його складників.

Звернення М. Толстого до ритуально-магічних форм поведінки дає йому можливість виокремити дві функції народної магії: та, яка *мотивує обрядові акти* і та, яка їх *породжує, генерує*, представлена обрядодіяннями з елементами продукуючої магії (*щоб жито "хорошо трубило" (шло в трубку) во время сева трубят в трубы* [Толстой 1995, 319].

Отже, приписуваний народною свідомістю псевдоетимологічний зв'язок між зовні некорелятивними між собою об'єктами в ритуальному тексті відбивається у численних календарних прикметах, народних звичаях і обрядах сімейного і календарного циклу.

В основі культурної мотивації обрядодій, приміром, на позначення елементів весільного ритуалу може лежати, як показав О. Гура, обрядова функція весільного денотата. Так, у північноросійській традиції молоду обсипають *пухом*, щоб її "*пушило*", тобто, щоб вона повніла [Гура 1978, 6]. Деякі весільні ритуальні дії, покликані забезпечити вдале вирішення справ, наприклад сватання, виражені через дієслова зі значенням руху, згинання, фізичної зміни матерії: "хороший сват, когда идет сватать невесту, то подпоясывается *скрученным* из соломы пуютом, чтоб быстрее *скрутить* князя и княгиню. Если он получит отказ, то на обратном пути разрывает "пуюто" и бросает его на дорогу" [Сержп ПЗ,174]. Як бачимо, дієслово *крутить*, з ідеєю кручування, згинання, зближується з планом вираження іншого дієслова з обрядовим значенням *скрутить* "посватать, зговорить". Польський етнограф К. Мошинський виокремлює такі типи субмагічних актів – трансляційні, трансмісійні, симпатетичні, інцейційні, креаційні, які здебільшого пов'язуються з впливом одного предмета на інший, їх контакт (через уподібнення, дотик, перескакування, переступання, перекидання, замикання, проходження під об'єктом, качання тощо) [Moszyński II, 269, 283]. Так, якщо на шляху молодої, що йде до шлюбу, кинути *mimly*, і вона не обійде її, а переступить, тоді чоловік "*będzie nią pomiatał przez całe życie*" [Moszyński II, 284]. Образ *повишеної* у певні несприятливі дні речі поєднується з відповідним негативним корелятом – *вішальником*, тобто закодованою ідеєю не-своєї смерті у польських прогностиках: "якщо напередодні Різдва "po zachodzie słońca *wiszą suchące się chusty* (bielizną), to w tym roku *będą się wieszac ludzie*" [Udziela 1886, 87].

Наголосимо, що факти народно-етимологічного зближення в народній свідомості відбивають не тільки особливості давнього, пре-логічного мислення, яке засновується, за К. Леві-Брюлем, на магічних засадах партиципації (співучасті, синкретичності міфологічного мислення, де нероздільними є предмет і його частина, дія і виконавець), але й на загальномовній семантиці слів з яскраво вираженою негативною інтенцією щодо адресата повідомлення. Останнє спирається на формулу "Якщо хочеш добитися Х зроби У", тобто для реалізації бажаного результату необхідно здійснити певні обрядові чи необрядові дії. Пор. російське "Если вору пожелать хочешь худа, то *следует кусок холстины бросить в кузнечные мехи*, чтобы "*вора раздуло*" [РККГ, 265]. Отож, щоб покарати злодія треба певний предмет помістити у визначений локус, щоб кривдника "роздуло" (йдеться про зближення понять "раздувать мехи" и "раздут человек"). Численні етнографічні факти свідчать про те, що

випадкове зближення зовні співзвучних слів призводить до появи негативних злопобажальних висловів – прокльонів щодо адресату повідомлення, підґрунтям яких слугують народні вірування, пов'язані з магічною силою імені та непрямим, евфемістичним називанням речей. Так, *жабу* називають *веселухою*, бо, почувши своє ім'я, вона може вказати у відповідь: "*Бодай би до віку жebraв*". Веселку, яку уявляють собі як *смок сток* (бо вона, за народними уявленнями, має два зуби, якими п'є воду з моря), не можна називати *цмокавкою*, бо вона тоді відповідає: "*А щоб тебе біля серця смоктало*". Це викликає біль серця у людини, на яку спрямоване прокляття. Тому її досить часто називають *порадуха* [Bystroń 1927, 518].

Проведений нами аналіз різних за жанровою належністю, тематичною спрямованістю й прагматичним потенціалом народних прикмет, оберегів, заборон, магічних приписів і повір'їв дає можливість стверджувати, що підґрунтям подібних народно-етимологічних переосмислень може слугувати як лексико-семантичний чинник: паронімічне притягнення десигнатів дієслів як складників акціонального плану обрядових і магічних актів, їх полісемія, при якій в орбіту псевдомотивації втягується одне із значень розгалуженої семантичної структури дієслова, а також рідше – омонімія дієслівних і іменних компонентів.

З іншого боку, ономазіологічний і морфо-семантичний критерії, які відображаються у типології словотвірних гнізд та спільних етимонах, внутрішній формі одиниць, також має братися до уваги. Останній, між іншим, дає змогу простежити, як навколо одного концепта вибудовуються цілі семантико-дериваційні серії і парадигми, в яких народно-етимологічні факти зв'язані відношеннями словотвірної і семантичної похідності. Не можна не зважати й на складний механізм семантичної деривації лексем, який зумовлює цілу низку асоціативно-метафоричних, метонімічних, звукосимволічних зближень у мові традиційної духовної культури (народна лікувальна і шлюбна магія, повір'я, пов'язані із життєвим циклом людини, тваринами й рослинами, народне тлумачення снів тощо). Порівняймо факти народної онейромантики в російських сонниках, що також постали унаслідок випадкового збігу формально близьких слів: "*вино видеть* или *пить во сне* – значит *быть виноватым* [Попов 1903, 224], *гору видеть* – *получить горе, чай* – *нечаянность* [Балов 1901, 108].

Розглянемо деякі паронімічні утворення, які мотивують прогнозуочу і прогнозовану частину прикмет: Як дівка любить їсти *старку* з молока, то хутко *постарієси* і поморщиться; звідси й пересторога: не їж *старки*, бо будеш *старий* [Пастернак 1929, 326]; за білоруськими віруваннями, пов'язаними з концептом магічної зустрічі, "як йедаць сеяць лен да сустрэнуць *чараватую* жанчыну, та лен прападзе, бо яго загубыць *чаровец*" [Сержп ПЗ, 61] (оказіональне семантичне зараження різнокоренових утворень *чараватая* – *чаровец*); в російських метеорологічних віщуваннях щодо рослин об'єктивується така прогностична лікувальна семантика: "если

на *рябине* много ягод, так большая оспа на детей будет" [Попов 1903, 223]. Прихована мотивація цієї прикмети, імовірно, ґрунтується на зближенні етимологічно спільних понять *рябина і рябой* – за ознакою прояву хвороби: у хворого на віспу обличчя спотворюється і стає рябим. Як продемонстрували Н. і С. Толстие на такого типу асоціаціях базуються хрононіми, народні метеорологічні прикмети у християнському народному календарі, в якому день календаря чи свята прикріплений до імені святого.

Ще одним проявом народної етимології у культурному тексті слід уважати **асоціативно-символічні і звуконаслідувальні** утворення, які не пов'язані формальною співзвучністю чи збігом, а зумовлені етимологічно спільною внутрішньою формою слів, зокрема й редуплікацією однокореневих елементів: як курка сидить на яйцях в хаті, а в селі є *вмерлець*, не можна казати в хаті "хтось умер", бо всі курята в яйцях *позавмирають*"; горох, огірки треба садити *на новю*, то будуть цвісти і *відновлятися*; *сварник* не можна внести до хати, бо зараз усі *сваряться*; як печуть хліб, який мають винести на парастас, то *недосолюють*, "аби души на тім світі *не було солоно*" [Пастернак 1929, 343-349]; білоруси вірять, що "паміж Каляд не можна нічого *часаць*, бо гаўяда будуць *вычосваць* на себе шэрць" [Сержл ПЗ, 50]. Розглянуті структури мають досить прозору мотивацію. Натомість прикладом деактуалізованих мотиваційних зближень є такі: *недопікають* хліб, "аби *душу не пекло, як буде в пеклі*" [Пастернак 1929, 327]. Окремі факти міфологічної свідомості ґрунтуються на асоціативній мотивації слів, що слугують основою прикмети, при різній зовнішній формі одиниць: "щоб не було *"изжоги"* не *печуть* під час коляд хліба "до щедреца" [Ляцкий 1892, 25] (в цьому разі акціональна семантика заборонних дій на випікання хліба пов'язується із етимологічним зближенням температурної ознаки дієслова – *пекти* і відповідним станом людини – *печією*).

Звернімо увагу на форми окремих дієслівних лексем (зі значенням руху, розміщення у просторі, звучання) із синонімією кореня й різними афіксальними формантами та морфонологічними відмінностями: "кто не *сойдет* с места когда пашут пол, и его обметут вокруг, того будут *обходить* люди [Подвысоцкий 1885, 118], "Если кошка *лежит* на столе или долго спит у чей-то постели, то она кого-нибудь из семьи *выляживает*, кто-нибудь из семьи непременно умрет [Балов 1901, 106]; не следует *свистать* в избе, чтобы не *высвистать* домового [Балов 1901, 101]. "не можна лежачы *шыць*, а то *зашьеш вочы* й дастанеш курьную слепату" [Сержл ПЗ, 133]. Різні відтінки перебігу дії в часі маніфестують польські дієслова (*padac-popadać*): "Хто візьме в руки траву або землю, по якій пройшов *padalec*, то йому *"się ciato popada"* [Udziela 1886, 95]. Дієслова з однаковою внутрішньою формою, наприклад, зі значенням фізичного впливу, мають різну семантичну мотивацію і сферу культурної референції в типологічно подібних обрядових кодах: **<насилання порчі>**

– у польському весільному обряді, за свідченням Ф.Котулі, "chcąc się zemścić, należało w czasie wesela przeżuć przez dach weselnego domu *bijak ob serów* (частина, якою молотять збіжжя). Це означало, що таке подружжя буде *битися* ціле життя [Kotula 1989,23] (*bijak* "знаряддя для молотьби" і *bić się*). К.Мошинський пояснює це перенесенням функції ціпа на певну суспільну групу [Moszyński II, 269, 283]. В текстах українських повір'їв знаходимо заборону на виконання певних дій у "небезпечні" дні календаря. Так, житомирські селяни вірили, що "до Вознесення не можна білити і *прачами бити*, бо *град пашню виб'є* [Кравченко 1920, 4]. Як бачимо, йдеться про різні знаряддя биття (для прання і вибивання білизни в українській етнокультурі і побуті, для сільськогосподарських робіт – в польській). Образ биття може слугувати каламбуром в народно-поетичних, фольклорних контекстах. Показовим з цього приводу є мотив гуцульської коломийки, в якій осудження поведінки чоловіка, що б'є дружину, поєднується із злопобаженням: "Ой по горі вітер віє, По долині тихо, Не *бий жінку, чоловіче! Било би ті лихо!*" [Шухевич 1999, 131]. На асоціативному зближенні дієслівних десигнатів засноване і таке повір'я: якщо напередодні Різдва хтось *постукає* до хати, то цілий рік будуть *горщики битись* [Udziela 1886, 87].

В ритуальних мікротекстах, як зазначалось, представлені цілі дери-ваційні серії дієслів з просторовою семантикою (руху, переміщення і положення, розташування об'єкта у просторі – *ходить, крутити, гої-дати, качати*). Порівняймо похідні від дієслова ходити в різних мовах і різних за своєю тематикою ритуальних текстах: "каб статак не *расходіўся*, пастух першы дзень на пашы *абходзіць* чэраду кругом тры разы" [Сержп ПЗ, 50]; на знак відмови старостам під час сватання ставлять на столі масло, "аби весілле *розійшлося*, як масло сі *роходить* (топиться)" [Пастернак 1929, 323], "дитина буде *заходиться* від плачу, якщо вона народилася, коли *заходить* сонце"; білоруси, щоб охрестити незаконно-народжену дитину запрошують дівчину, яка "засиділася в дівках" або стару діву з надією, що вона тоді *пойдет* за муж, когда крестник *начнет ходить* [Сержп ПЗ, 152]; "якщо дитина довго *не ходить*, батьки виносять її на зоране поле, садять на ріплі й обсівають навколо коноплею. Коли *коноплі зійдуть*, тоді дитина *швидко піде*" [Сержп ПЗ, 158], в польських замовляльних формулах від хвороби: "Jak się *wanilija rozchodzi* po kościele, tak się i ty, *bolu, rozejdź po świecie* [Siarkowski 1885,49]; не можна переступати через місце, де кінь качається (коń się *tarza*), а хто це зробіть в хворобі "*będzie się tarzał*" [Szukiewicz 1903, 438].

Насамкінець зупинимось на деяких ціннісних концептосферах й семантичних протиставленнях, через які об'єктивуються різнопланові вербальні та невербальні знаки і культурні коди, зокрема й стереотипи ритуально-етикетної поведінки соціуму.

**Концепт ПРЯМИЙ-КРИВИЙ.** Концептуалізація ідеї кривизни пов'язується з негативним маркуванням лівого як ненормального, належного до нечистої сили або до фізичних вад людини, причиною яких вважалося порушення заборон на деякі види діяльності, особливо пов'язаних зі скручуванням, згинанням, плетінням у "небезпечний" час – на Святки, на Масницю, Русальний тиждень. Про це свідчать пов'язані з циклом троїцьких свят застереження і обереги, які ґрунтуються на засадах асоціативної магії, міфологічного зближення ознаки предмета з його прототипом (предметом, в якому порушені звичні пропорції, розміри, вигляд). Так, у *кривий тиждень не можна працювати, капусту сапувати – капусту покривить* [Войтович 2002, 253]. Типологічно подібними є міжмовні семіотичні паралелі: пор. польські забобони, пов'язані з гончарським ремеслом: якщо хтось, проходячи повз піч гончара, в якій випалюють горщики, "*wykrzywi usta, to się pokrzywią wszystkie garnki w tym piecu*" [Siarkowski 1885, 43]. З ідеєю крутіння, обертання пов'язані і такі народні українські та білоруські прикмети: "коли молоді їдуть до шлюбу біля млина, то треба попросити мельника, щоб він зупинив млин, бо інакше б життя молодих крутилося б, як колесо у млині" [Сержп ПЗ, 178], "каб авечки не круціліса, трэба сьцерагціса што-небудзь не круціць, ці не прясці й не віць паміж каляд" [Сержп ПЗ, 51], "коли курка сидить на яйцях "nie dobrze jest wtedy kręcić powrozy w izbie, bo się piskletom nogi pokręca" [Ciszewski 1887, 28], "у каго барада круціцца, той уселякае беды выкруціцца" [Сержп ПЗ, 137], не можна чужим капелюхом в руках *крутити*, бо тому чоловікови голова потім *закрутиться* [Пастернак 1929, 324].

Заборона на виконання певних господарських дій або, навпаки, дії, спрямовані на досягнення бажаного результату регламентуються магiчними приписами, співвідносними зі сприятливим часом, благополуччям, достатком, прибутками, і кодується за допомогою ціннісних атрибутивних протиставлень – **сухий-не-сухий, пустий-повний**: "не можна даїць карову ў сухую дайніцу, бо карова перастане даваць малако" [Сержп ПЗ, 51] (**сухий** → '**відсутність молока**'), **<будівництво хати> (сухий** → '**хвороба**): "хату й хлевы не можна будаваць з сухастою, бо хто-небудзь з семі атрымае сухоты"[Сержп ПЗ, 90], якщо хтось має намір звести зі світу чарівницю, то треба взяти з-під її ніг жменю землі і *всушити її на печі*, тоді чарівниця *засохне*" [Szukiewicz 1903,438], за російським звичаєвим правом, щоб покарати злодія, який вкрав якусь річ, беруть шматок матерії, з якого шили вкрадений одяг, і замазують його "в цело печи". Цей шматок буде там *сохнути і тліти*, а разом із ним "будет *сохнуть и тлеть* вор, укравший вещь" [Балов 1901, 101]. Принагідно відзначимо, що ознака – *сухий* – міститься у формулах проклять, шкідливих ("чорних") примовках. Магічна сутність таких вербальних кліше проявляється в тому, що часто вони побудовані за формулою подібності "як є те, нехай буде це": "*Как сухой рабіні лісьцеў не пускаты, так табе дзяцей не*

*ражаць*" [Виноградова 2005, 435]. У польських лікувальних замовляннях від сухот знаходимо такі мотиви: *Święty Gabrielu, weź te suchości, a w te kości nalej tłustości, a nie masz wlać, to weź to swej opatrności* [Czernik 1984, 94]; в замовляннях від сухот представлений семантичний палалелізм, який спирається на народно-етимологічну магію денотатів дієслова "сонце виходить із-за гори – *suxomu* виходять із шкіри: *"Wychodzi słońeczko zza gory, wychodźcie, suchoty, zza skóry* Jako Bóg na niebie przywróci do ciebie, O Maryjo, z wysokości, dajże mięsa w te kości [Czernik 1984, 97]. В польських текстах чорної магії знаходимо магичні дії з рослинами, безперечно, з різко негативною інтенцією щодо адресата: чарівниця зриває листя дуба, *сушить їх*, а коли виходить повний місяць запихає в стіни дому ворожого сусіда, вимовляючи закляття: *"Jako te liście uschły, tak z całym domem niech uschnie gospodarz i dzieci"* [Czernik 1984, 121]-(як всохло це листя – так нехай так засохне господар з дітьми в цьому домі). **ПУСТИЙ-ПОВНИЙ: <господарські прикмети>** "у поле на проводи лепш усяго рабыць пад *поўно* та засекі будуць *поўныя* да й валы *спасныя*" [Сержп ПЗ, 59], "квашанья агуркі трэба складаць у пасудзыну *лад-поўно* й заліць іх вадою натшчэ серца, тагды агуркі ўсю зіму будуць *поўныя* й цьвордыя, бы камень" [Сержп ПЗ, 85], "зажынаячая жанчына як ідзе зажынаць жыто, та вельмі сьцеражецца, каб хто не перайшоў дарогу з *пустым ведром*, бо жыто будзе *пустое*... ці ў семі стрыне якое-небудзь другое ліхо" [Сержп ПЗ, 68], **<будівництво нової хати>** "самаю лепшаю парою дзеля таго, каб пускаць на хату дзераво, лічыцца весною *лад паўно*, та ў хаце ўсего будзе *поўно*" [Сержп ПЗ, 90], **<догляд за дítьми>** "відлучати дítей від грудей треба під *"pełnia"* (w czasie pełni księżycy), щоб вони були на обличчі *"pełne"* [Sarna 1896, 225].

Отже, в обрядовому тексті вірування, прикмети, заборони, замовляння, сонника тощо на основі випадкової формальної подібності або тотожності з іншою одиницею народна свідомість приписує останній певне значення або культурну мотивацію з обрядово-магічним змістом. Явище народної етимології тісно корелює з захисними, магічно-спонукальними, констатуючими магічно-обрядовими діями в родинних і календарних обрядах, виявляється в різних прикметах-декларативах. З концептуально-семіотичного погляду псевдомотивація поєднується з аксіологією обрядового часу, маркуванням ритуального зовнішнього і внутрішнього простору, і під цим кутом зору виявляється в обрядовому тексті своєрідною семантичною універсалією.

*The article focuses on folk semantics and "etymological magic" in connection with the structure, semantics and symbolism of oberehs, faiths, rituals in the Polish, Ukrainian, Belorussian and Russian languages. The mechanisms of the structural-and-semantic, associative and conceptual attraction of cultural denotats in those ritual-folklore microtexts are ascertained. Their mythological, soundsymbolic motivation, the facts of patronymic and homonymic attraction of*



***the ritual action components are displayed in the close connection with genre-thematic stratification of ritual acts and magic actions.***

**Key words: folk semantics, paronymic and homonymic attraction, ritual text, folk pragmatics, magic action, folk etymology.**

1. *Балов А.В.* Очерки Пошехонья. Верования // Этнографическое обозрение. – 1901. – №4. – С. 81–110.
2. *Вендина Т.И.* Введение в языкознание. – М.: Высшая школа, 2001. – 288 с.
3. *Виноградова Л.Н.* Формулы угроз и проклятий в славянских заговорах // Заговорный текст. Генезис и структура. – М.: Индрик, 2005. – С. 425–440.
4. *Войтович В.* Українська міфологія. – К: Либідь, 2002.
5. *Гура А.В.* Терминология севернорусского свадебного обряда (на общеславянском фоне): дисс... канд. филол. наук /10.02.01. – М.: МГУ, 1978. – 18 с.
6. *Илиади А.И.* Основы славянской этимологии. – К.: Довіра, 2005. – 270 с.
7. *Краваченко В.* Народні оповідання й казки (етнографічні матеріали). – Т.1. – Житомир, 1920.
8. *Ляцкий Е.* Болезнь и смерть по представлениям белорусов // Этнографическое обозрение. – 1892. – №2–3. – С. 23–41.
9. *Пастернак Я.* Звичаї та вірування в с.Зіболках Жовківського повіту // Матеріали до етнології й антропології. – Т.ХХІ–ХХІІ. – Ч.1. – Львів, 1929. – С. 321–352.
10. *Подвысоцкий А.А.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. – СПб., 1885.
11. *Полов Н.* Народные предания жителей Вологодской губернии Кадниковского уезда // Живая старина. – Вып. I–II. – 1903. – С. 188–224.
12. *РККГ.* Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы "Этнографического бюро" князя В.Н. Тенишева. – Т.1. Калужская губерния. – СПб., 2004. – 568 с.
13. *Сержп П.З.:* Сержптуоўскі А.К. Прымхі і забавоны беларусаў-палешукоў. – Мн.: Універсітэцкае, 1998. – 301 с.
14. *Толстая С.М.* Предисловие // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. – Вып.10. – М.: Индрик, 2006. – С. 7–9.
15. *Толстой Н.И.* Народная этимология и этимологическая магия // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М., 1995. – С. 317–332.
16. *Шухевич В.* Гуцульщина. – Ч.3. – Львів: НТШ, 1902. – 272 с.
17. *Bystron J.St.* Przeżytki wiary w magiczną moc słowa // Prace polonistyczne. – Warszawa, 1927. – S. 508–521.
18. *Ciszewski St.* Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim. – Cz.II. // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – T.XI. – Kraków, 1887. – S.1–57.
19. *Czemik St.* Trzy zorze dziewicze: wśród zamawiań i zaklęć. – Łódź, 1984.
20. *EJO:* Encyklopedia językoznawstwa ogólnego. – Warszawa-Kraków-Gdańsk: PAN, 2001. – 820 s.
21. *Kotula F.* Przeciw urokom. Wierzenia i obrzędy u Podgórzan, Rzeszowiaków, Lasowiaków. – Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1989.
22. *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. – T.II. – Kultura duchowa. – Warszawa: Książka i Wiedza, 1967.
23. *Sarna W.* Kilka szczegółów z wierzeń ludu (Z okolic Andrychowa) // Lud.-Roczn.II. – 1896. – S. 221–229.
24. *Siarkowski W.* Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Pinczowa // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – IX. – Kraków, 1885. – S. 3–65.
25. *Szukiewicz W.* Wierzenia i praktyki ludowe (zabobony, przesady, wróżby i t.d., zebrane w gubernii Wileńskiej // Wista. – T.XVII. – 1903. – S. 432–444.
26. *Udziela S.* Materiały etnograficzne, zebrane z miasta Ropczyc i okolicy // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – T.X. – Kraków, 1886. – S. 75–154.