

В. И. КАРПОВ
(Москва)

**ГИДРОНИМИЯ
СЕВЕРНОЙ ГЕРМАНИИ:
«БОЛОТНАЯ» ЛЕКСИКА
В НЕМЕЦКИХ ЛЕЧЕБНЫХ
ЗАГОВОРАХ
(лексикографический аспект)**

Аннотация. В статье рассматриваются примеры употребления гидронимов со значением «болото» в нижненемецких лечебных заговорах, анализируются сложности, которые вызывает фольклорная лексика определенного диалектного ареала при составлении лексикографических описаний.

Ключевые слова: гидроним, лечебный заговор, нижненемецкий язык, диалектология, лексикография.

Фольклорные тексты представляют несомненный лексикографический интерес для исследований, связанных с реконструкцией или уточнением семантики слова и выявлением механизма трансформационных процессов, приведших к сужению или опрошению его значения. Оказавшись в реальности фольклорного текста, слово приобретает новые оттенки значений, которые обусловлены особой организацией всего словесного материала в рамках фольклорно-текстовой целостности. «Фольклорное» слово по-особому раскрывается в стихии языка «низовой» народной культуры, демонстрируя такие грани, которые далеко не всегда находят отражение в лексикографических справочниках в силу их периферийности — это и возникающие вследствие псевдоэтимологического переосмысления омонимичные формы лексем, и диалектные варианты (омофоны) слов нормативного лексикона. Подобные случаи словоупотребления всё чаще привлекают внимание как фольклористов, так и лингвистов, поэтому описание семантики лексических единиц, зафиксированных в фольклорных тек-

стах, становится одним из тех направлений лингвистических исследований, которые активно разрабатываются отечественными учеными [Левкиевская 2007, Никитина 1997].

При анализе лексической семантики «фольклорного слова» в ряде исследовательских работ применяется схема тезаурусного описания, которая содержит следующие положения:

а) семантика лексемы выводится из мифологического контекста, представленного чаще всего текстами так называемого «низового» фольклора, объем которого должен быть достаточным для ее интерпретации;

б) рассматриваемый контекст должен быть также достаточно широким для сопоставительного (сравнения семантического объема синонимичных лексем, входящих в одно лексико-семантическое поле и при определенных условиях обладающих свойством взаимозаменяемости) и контрастивного (выявление общих (универсальных) и частных (дифференциальных) признаков лексем в зависимости от жанровой или языковой принадлежности текстов) анализа;

в) основной задачей анализа становится выявление фонетических, морфолого-синтаксических, семантических особенностей функционирования лексемы;

г) при исследовании текстов, содержащих рифму, принимается во внимание поэтический фактор, поскольку в отдельных случаях судить о статусе слова приходится на основании его специфической роли в поэтическом тексте;

д) этимологический анализ необходим для установления семантического объема лексемы, актуализируемого в рассматриваемых контекстах;

е) во внимание также должны приниматься экстралингвистические данные: описание объекта реальности (денотата) в его взаимосвязи с особенностями окружающей обстановки, деятельностью людей и мифических/сакральных персонажей [Топорова 2006, 7—11].

Сам фольклорный текст устанавливает довольно строгие ограничения, поэтому при анализе семантики слова необходимым и неизбежным становится учет текстологических характеристик:

даты и места письменной фиксации, диалектной специфики языка, жанровой и типологической принадлежности, индивидуального или коллективного авторства, стадии перехода от эпического к фольклорному статусу. Мы уже отмечали, что фольклорная среда бытования текстов, их тесная взаимосвязь с невербальной семиосферой крайне осложняют процедуру установления оттенков значения лексемы, поскольку делают неизбежным учет дополнительных параметров, связанных с каждым типом текста в отдельности [Карпов 2010]. В частности, при анализе лечебных заговоров как особого типа сакральных текстов прежде всего отмечается, что мы имеем дело с суггестивным текстом, который произносится по особым правилам или в особых условиях, символически насыщен, обладает относительно устойчивой формально-содержательной структурой, отражающей особенности мифологического сознания [Коновалова 2007, 6—7]. Сфера бытования заговорных текстов образует особый сакральный контекст. «Сакральность» вслед за рядом исследователей (подробный обзор см.: [Коновалова 2007, 8—10]) можно трактовать довольно широко как комплексное явление, которое включает набор ключевых понятий, явлений, вещей, лиц, действий, текстов и языковых формул воздействия, входящих в определенную культовую систему и по наивно-народным представлениям обладающих сверхъестественными или магическими свойствами. Сакральное значение может быть передано разными кодами (вербальным, акциональным, предметным, субъектно-объектным); языковые средства, или вербальный код «сакрального», конституируют основные параметры сопоставления макро- и микрокосма (природы и человека). В результате таких сопоставлений не просто описываются свойства явлений, а актуализируются наиболее важные для мифологического мышления признаки, раскрываются их магические связи и т. п.

При исследовании довольно объемного корпуса нижненемецких заговоров из Архива Рихарда Воссидло (далее — WA) при Институте этнографии университета немецкого города Росток (да-

тировка текстов: вторая пол. XIX в. — первая пол. XX в.) нами были отобраны примеры с гелонимами *der/das Bruch* и *der Pfuhl* «болото, топь», обозначающими так называемые лиминальные, или пограничные, зоны. С точки зрения теории лиминальности выделяются локусы с нейтральной эмоциональной окраской, которые маркируют границу, отделяющую мир людей от мира враждебных им существ, и отрицательно коннотируемые локусы, эмоциональное восприятие которых связано с их близостью к потустороннему миру. Болота относятся ко второй группе, о чем свидетельствуют, в частности, легенды о происхождении болот, суеверия и страхи, зафиксированные в сказках и поверьях [Karlinger 1988]. Особое внимание мифопоэтического сознания к переходам-границам (порог, дверь, мост, лестница, окно и т. п.) и к «дурному» пространству, к ним примыкающему (болото, лес, ущелье, развилка дорог, перекресток), «обнаруживает его тончайшую способность к определению семантики тех ключевых мест, от которых зависит безопасность человека» [Топоров 1982, 341].

Несмотря на ключевую роль самой мифологемы в древнегерманской и общеиндоевропейской мифологической картине мира, наиболее часто в рассмотренных текстах встречаются нижненемецкие формы только двух лексем: нем. *der/das Bruch* и *der Pfuhl*. Этимологически данные лексемы связаны с одним и тем же денотатом, однако их референциальное значение в процессе исторического развития претерпевает некоторую трансформацию (происходит явное сужение значения при сохранении негативной коннотации). Наиболее ярко это проявляется в случае с лексемой *der Pfuhl*, происхождение которой остается спорным: одни лингвисты возводят див. *pfuol* к зап.-герм. **pōla* «болото, топь», другие к балтосл. *bala* (балт. **bal-t-/сл.*bolto*, ср. русс. *болото*), третьи видят здесь отголоски древних и.е. корней **pel-/pol-* «течь, лить» (подробнее см. [Udolph 1994, 134—136]). Основной компонент значения данной лексемы — *ständig feuchtes Gelände mit stehendem Wasser* [Duden 2000] — «увлаженный участок земли со

стоячей (непроточной) водой» [Большая советская энциклопедия 1970], в равной степени входит в описание и нем. *der Sumpf*, и нем. *der/das Bruch*, тем более что последняя лексема часто трактуется в немецких словарях как разновидность болотистых гидронимов (*der/das Bruch als ein Sumpfland* [Duden 2000]). В то же время в словарных толкованиях лексемы *der Pfuhl* присутствует резко отрицательный эмотивный оттенок: *kleiner Teich, Ansammlung von schmutzigem, übel riechendem Wasser* [там же] — «небольшой водоем, где собирается грязная, дурно пахнущая вода». Более того, в немецких быличках и поверьях вне зависимости от диалектной территории подчеркивается искусственный, антропогенный характер происхождения объекта *der Pfuhl* как результат контактов человека с демоном.

Демонизация локуса *der Pfuhl* и отождествление его с inferнальным пространством имеют давнюю традицию. Уже в древневерхненемецкую эпоху, как отмечает Я. Гримм, в поэтических произведениях христианский ад рисуется как «яма <для нечистот>, наполненная смолой и огнем» (*ein mit Pech und Feuer erfüllter Pfuhl*) [Grimm 2004]. В средневерхненемецких религиозных текстах значение лексемы *der Pfuhl* уточняется, она употребляется в словосочетаниях, передающих ветхозаветное понятие «геенна огненная» (*der helle pfuol / der arge helle pfuol*, ср. современные немецкие обозначения: *der Pfuhl der Hölle, der feurige Pfuhl, der Höllenfeuerpfuhl*). По аналогии образуются многочисленные сочетания данной лексемы с существительными, выражающими важные понятия христианской морали, сам локус связывается с пороком, позором, страданиями (*sünden/schanden/laster/jamers pfuol/phuol*), грехом неверия (*ungelouben pfuol*) [Mittelhochdeutsches Wörterbuch 1876, 172]. Одним из распространенных стилистических приемов становится использование данной лексемы при метафорическом описании грехопадения, несправедного образа жизни, публичного позора и т. п.: *wer sünd für tugent minnet / Der ist <...> ain tumbez swin / Daz <...> in dez byzen horwez pfuol / Suochet siner ruwe stuol* — «кто вместо добродетели любит грех, тот глупая свинья, что любит по-

нежиться в грязной сточной яме»¹ [Singer 2000, 321]; *dar umb sô kum ich her in iuwer künste schuol / und wil in selben legen in der schanden pfuol* — «а посему я вот пришел искусству вашему обучиться / ибо я хочу кое-кого собственноручно предать позору» [Bartsch 1862, 313]. Отрешение от мирских благ, воспринимаемых как ложные удовольствия, которые удерживают человека в этой жизни и неминуемо приводят его в ад (*du Babylon, sitz und pfitz der hurerei, schul und pful aller sünden* — «ты, Вавилон, пристанище и вертеп блудодейства, трон и преисподняя всех грехов» [Grimm 2004]), было одной из центральных тем средневековой литературы немецких мистиков: *mir sint alliu vergenclichiu dinc als ein pfuol under minen vüezen* — «для меня же все переходящее подобно топкому болоту под ногами» [Pfeiffer 1857, 373]; *wie sol man dir nu des getriüwen, das du in den unvletigen pfuol hast ein guldin hus gebuwen?* — «как же тебе верить, если ты золотой дом выстроил среди трясины» [Brown 2007, 16].

Как уже было сказано выше, лексемы *der/das Bruch* и *der Pfuhl* обозначают лиминальные зоны, но в отличие от условно нейтральных пограничных зон, маркирующих переход из мира, населенного людьми, в мир сверхъестественных существ, обозначаемые ими локусы размещены не между данными мирами, а внутри каждого из них: *der/das Bruch* может указывать на вход или проход во внутренние, глубинные пространства потустороннего, *der Pfuhl* локализуется на окраине обжитого человеком пространства (сточная яма на задворках крестьянского хутора или краю деревни) и символизирует греховность человеческого существа (*der Pfuhl* как локус, возникший от связи человека (чаще женщины) и дьявола [Schwarz 1973, 122–123]). При этом локус *der/das Bruch* ассоциируется в сознании со страхом или ужасом перед нечистой силой, но никогда — с отвращением.

В славянских лечебных заговорах нередко болезнь изгонялась в болота, в немецких же текстах однозначно связывается с болезнями только лексема *der Pfuhl* — обозначаемый ею локус являетсяместилищем недуга, который перемещается в него (формула *der Pfuhl*

¹ Здесь и далее переводы автора.

*gewinnt, die *Krankheit verliert* — «в болоте прибавляется, болезнь убавляется») с помощью определенного ритуального действия (*den Finger in de Arepütt stecken* [Staak 1930, запись №3] — «засунуть (больной) палец в грязную лужу» или *bei der Dunggrube, wo Wasser drin ist, hineinhalten* [Staak 1930, запись № 6] — «(больной палец) поддержать в дренажной яме с водой»), например: *de adel un de paul / de striden sik beid üm'n staul / de paul de gewünn / de adel dei verswünn* [WA Agl 7/04] — «панариций и болото / спорили друг с другом в суде, / в болоте прибавилось, / панариция убавилось».

Локус *der Pfuhl*, как и болезни, может персонифицироваться, но никогда не употребляется в одном контексте с названиями живых существ в исключении случаев, когда упоминаются животные или птицы, связанные с потусторонними силами и воспринимаемые как носители болезней: *dei Kreih un dei Uhl, / Dei güngen nah den' Puhl. / Dei Uhl, dei gewünn, / Un dei Swamm dei verswünn* [Staak 1930, запись № 557] — «ворон и сыч, / они ходили вокруг болота, / у сыча прибавилось, / от заеды убавилось».

Если говорить о процессе номинации в рассматриваемых фольклорных текстах, то приходится констатировать его крайне запутанный и этимологически непрозрачный характер. Действительно, переход от сакрального к профанному в восприятии окружающего мира повлек за собой частичную утрату знаний, связанных с древними космологическими представлениями, а это в свою очередь привело к псевдоэтимологическому переосмыслению семантически непрозрачных лексем. Так произошло, в частности, с диалектными вариантами нем. *der Pfuhl*: *puhl, paul, pohl*, — где вместо верхненемецкой аффрикаты в инлауте сохраняется неподвижный глухой смычный. Предполагается, что в нижненемецком ареале данный гидроним ошибочно отождествляется с омонимичным древнегерманским теонимом *Pol/Phol*, а иногда и вовсе замещается последним, так что во фразах типа «*de Adel un de Pol/die Atell un die Paul/de Adel un de Pu/de Schwamm un de Pool, dei güngen beid to Schol/in Schaul/de güngen tosammen to School*» происходит не просто и не столько персонифика-

ция локуса, сколько метонимическое переосмысление вследствие надления древнегерманского бога исключительно негативными чертами христианских демонических существ, чьим местом пребывания суеверно считались болота и «нечистые» водоемы. Эффект усиливается присутствием в том же контексте лексемы *Adel* «выгребная яма (для нечистот и т. д.)», эвфемически заменяющей наименование болезни «панариций» [Udolph 1994, 295—299]. Принцип метонимического переноса работает и здесь: как говорилось выше, болезнь изгонялась путем ритуального погружения воспаленного пальца в лужу с грязной и дурно пахнущей водой. Оба объекта наделяются антропоморфными свойствами, их названия выступают в предложении в функции парных сочиненных подлежащих. Формально их скрепляет стихотворная организация текста, прежде всего ритмическое оформление строфы и концевая рифма парных строк; сами же элементы связаны между собой условно, они легко заменяются в зависимости от заговариваемой болезни. Замены возможны даже в рамках одного и того же типа текста, несмотря на явное нарушение семантики, ср.: «*adel und pfuhls gingen zusammen in die schul*» (формула *X und der Pfuhl gehen in/nach/zu Y*), но «*die Adel und die Schul die gingen beide zum Pfuhl*»; «*die Ackelei und die Schule / sie gingen beide zum Mistpfuhle*» (формула *X und Z gehen zum Pfuhl*) или «*die Adel und die Schul die gingen beide zu Paul*».

В последнем примере такого рода замена объясняется следующей ступенью «народной» этимологии, когда диалектные формы гелонима *pohl, puhl* оказываются омонимичны нижненемецкой форме имени христианского святого апостола Павла, а тот в свою очередь наделяется прямо противоположными древнегерманскому богу *Pol* качествами [Bugge 1889, 301]; меняются смысловые оттенки и вербальных предикатов *gewinnen-verlieren-verswinden*: *dei Staul gewann, un dei Adel verschwann* — «суд выиграл, панариций исчез». Вследствие профанной трактовки лексема *der Pfuhl* приобретает в нижненемецком ареале ряд весьма специфических семантических реализаций, напрямую не

связанных с семантикой др-герм. **pol-*, однако парадоксальным образом ритуально-заговорная практика, отраженная в рассматриваемых текстах, четко ориентирована на сам локус *der Pfuhl*.

Можно было бы предположить, что в рамках всего корпуса заговорных текстов, где зафиксирована данная лексема в диалектных вариантах, мы имеем дело с синкретическим образом: *der Pfuhl* отождествляется а) с собственно локусом, б) с некоторой обожествленной сущностью мифологического или христианского происхождения, в) с заболеванием и способом излечения. В конкретных текстовых реализациях образ распадается на компоненты, возникшие под влиянием «народной» этимологии как результат «творческого переосмысления исходных семантически многозначных элементов текста» [Чистов 1983, 145] и лишь условно сводимые друг к другу. Здесь было бы уместным привести тонкое наблюдение Т. Я. Елизаренковой, сделанное на материале текстов Ригведы: «Там, где современный ученый различает множество дискретных значений, пытаюсь проследить переход от одного к другому, для архаического сознания могло существовать одно синкретическое значение, по-разному реализуемое в различных контекстах» [Елизаренкова 1999, 13].

Гидроним *der/das Bruch* (двн. *bruoh*, свн. *bruoch* «болотистая местность»; да. *brōc* «река с илстыми берегами» < зап.-герм. **brōka-* / общегерм. **brak-* «болото, водоем со стоячей, непроточной водой» [Kluge 2002]) с диахронической точки зрения не претерпел существенной семантической трансформации: в древневерхненемецких и средневерхненемецких текстах, как показывают словарные дефиниции, локус *bruoh* идентифицируется с болотом / местом с болотистой или топкой почвой (*Sumpf, sumpfiger Boden, morastiges Gelände*) [Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen 1998, 393], покрытой луговыми и целебными травами, поэтому при определенных условиях может использоваться как пастбище (*ein feuchter Wiesengrund, der beweidet werden kann*) [Grimm 2004]. Впрочем, словарные статьи, сопоставимые по времени с моментом фиксации рассматриваемых

нами нижненемецких заговоров, содержат порой неоднозначные и противоречивые толкования: так, в авторитетном энциклопедическом словаре *Meyers Konversationslexikon* подчеркивается, что речь идет о заболоченных местах в низовьях рек или близ крупных водоемов, озер, морского побережья (*das in Niederungen gelegene Land, welches einen Übergang zwischen Sumpf und Moor bildet*), которые периодически наполняются водой в результате наводнений или приливов, поэтому сохраняют повышенный уровень влажности и не превращаются в классические болота. Здесь произрастают кустарники, влаголюбивые породы деревьев, иногда карликовые хвойные деревья, а илистые и торфяные места покрыты густой растительностью. На поверхности подобных заболоченных мест можно наблюдать многочисленные открытые участки с непроточной, дурно пахнущей водой и топкой почвой (*solche Brücher zeigen auf der Oberfläche viele faulige Wasserpfützen*) [Meyers Konversationslexikon 1885—1892].

Локус, обозначаемый лексемой *der/das Bruch*, в лечебных заговорах не разделяется отрицательной коннотацией; он связан с собиранием лечебных трав, с помощью которых предполагается излечение от заговариваемой болезни: *Dor leupen drei Breurer dörch 'n Breuchen, / dei wollen dat Krut woll seuken. / As sei dat hadden funnen, warren all dei gälen Dinge verschwunden* [WA C VII/05] — «*вот бегут три брата через болото / они хотят траву добрую отыскать, / а когда ее найдут, все болячки жгущие пропадут*».

В лечебных заговорах рассматриваемого типа нередко употребляются и имена христианских святых (реализуется формула *X und Y [und Z] gehen zum/ins/über das Bruch [und suchen Kraut]*): *Petrus und Paulus, die gingen ins Bruch, suchten dies und das Kraut. / Sie gingen und stillten alle Rosen* [WA Agl 7/04] — «*Петр и Павел, они пошли на болото, искали те и другие травы. / Они пришли и излечили от рожжи*». Однако поход в это место или нахождение там могли рассматриваться как нежелательные, поскольку собирание лечебных трав было связано с врачебной практикой знахарей и строго осуждалось церковью. В некоторых текстах появляется фигура

Христа, призывающего святых (апостолов) вернуться (мотив «колокола звонят (к службе), читается евангельский текст, служится месса» — излечение от болезни, реализуется формула *X und Y gehen zum/ins/über das Bruch* [*Jesus kehrt sie zurück*]): *Petrus und Philippus, / dee güngen to Holt un Brok / unser Herr Christus, dee sprook: / Kiehrт üm, de Klocken hebben klungen, / de Miss is sungen, / de Gicht is swunnen*. [WA C VII/06] — «Петр и Филипп, / они пошли в лес да на болото, / наш Господь Христос, он сказал: / Вернитесь, колокола прозвонили, / Мессу пропели, / Боль унялась».

Лишь в одном случае данная лексема зафиксирована в тексте с мотивом изгнания болезни (*Begegnungsmotiv und Verjagung der Krankheit*): *Hilgeding, wo wisst du hen, hier wil'k hen, / dor will'k hen, / wo sall'k denn hen? / Oewer Rusch, oewer Busch, / Oewer dat Brauk henoewer*. [WA Agl 7/04] — «Болячка, куда собралась? — / сюда пойду, / туда пойду, / куда ж мне идти? — / Через тростник, да через кустарник, / Да через болото и подальше». Игра слов удачно вписывается здесь и в сам мифологический контекст: устойчивое словосочетание *oewer Rusch, oewer Busch* обозначает в нижненемецких диалектах «не разбирая дороги», а его дословное прочтение позволяет осуществить последовательное перечисление лиминальных зон, за которыми располагается демонизируемое пространство (ср. «путь к чужой и страшной периферии» [Топоров 1982, 342]). Парное сочетание *rusch und busch* используется для обозначения пространства, которое противопоставляется обжитой или обработанной территории, используемой под пахотные земли (*bezeichnet wald und wiese im gegensatz zu bebautem ackerlande*): *vor weit über 1000 jahren, <...> als das ganze noch in rusch und busch gelegen, es wenig angebautes land* — «более тысячи лет тому назад, когда все это еще представляло собой нетронутые леса и луга, необработанные земли». Именно необработанные или непригодные для сельскохозяйственных нужд земли воспринимались как своеобразные пограничные зоны, разделявшие мир людей, живых существ от мира потустороннего, демонического: *der teufel hat den weg gemacht, nichts, als rusch und*

busch — «дьявол дорогой сделал сплошь заросли да тернии» (примеры даны по: [Grimm 2004]).

Примеры употребления «списка-перечня» весьма частотны в нижненемецких заговорных текстах, варьируются лишь имена сакральных персонажей и отдельные элементы цепочки перечисления локусов; в частности, может фигурировать лексема *das Holz* в значении «лес»: *Petrus Paulus geht tau Holt / und tau Busch und tau Brauk* — «Петр Павел идет в лес / да к тростнику / да на болото». Впрочем, и здесь наблюдается явное следование сложившейся традиции употребления лексем *der/das Bruch* в парных сочетаниях типа *Wald und Bruch*, ср., например: *Petrus güng tau Holt un tau Brauk* — «Петр пошел в лес да на болото». Подобные устойчивые словосочетания были широко распространены в средневерхненемецкую эпоху. Так, Гартман фон Ауэ при описании странствий одного из своих персонажей отмечает: *er streicht wald unde bruoch* — «он блуждает по лесам и болотам» [von Aue 1867, 226], а Ульрих фон Этценбах заставляет своих героев бежать «по болоту и трясине» (*die liefen uf bruoch und uf mos*) [Herzog 1991, 127].

Довольно редки случаи, когда локус *der/das Bruch* рассматривается как место, связанное с болезнью (недугом, увечьем); в этом случае мы имеем дело скорее с омонимом *der Bruch* «пахотная земля». Подобные случаи выходят за рамки нашего рассмотрения, поскольку омонимичная лексема не обозначает гидроним, однако мы позволим себе привести в качестве примера заговор, в котором прослеживается явная параллель со 2-м Мерзбургским заклинанием (в тексте появляются персонажи-святые и Господь, являющийся из Страны ангелов и исцеляющий от увечья): *Peter un Paulus chengen över den Brauch, / Peter sin Pertken verklikt sik den Faut, / Do kam user Här van Engelland, / De Petrus sin Pertken kureiern kann*. [WA Agl 7/04] — «Петр и Павел ехали по полю, / У жеребца Петра подвернулась нога, / Тогда явился наш Господь из Страны ангелов, / Он Петру его жеребца исцелил».

В качестве общего вывода отметим следующее: в нижненемецких заговорных текстах пара *der/das Bruch* и *der*

Pfuhl образует лексико-семантические оппозиции, несколько отличные от тех, что выстраиваются на основе словарных статей; мы выделяем:

а) оппозицию по степени интенсивности эмотивной окраски: *нейтрально/ условно нейтральная оценка — крайне отрицательная оценка*;

б) оппозицию по локализации в жизненном пространстве человека: *за пределами мира людей — в пределах населенного пространства*;

в) оппозицию по происхождению: *элемент космогонии, нерукотворный локус — локус антропогенного происхождения*;

г) оппозицию по принципу надления антропоморфными свойствами: *не персонафицируется — персонафицируется*.

Литература

БСЭ 1970 — Большая советская энциклопедия. Т. 3.: Бари — Браслет. М., 1970.

Елизаренкова 1999 — Елизаренкова Т. Я. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999.

Карпов 2010 — Карпов В. И. «Длань исцеляющая»: образ руки в нижненемецких лечебных заговорах // Традиционная культура. 2010. №1 (37). С. 33—38.

Коновалова 2007 — Коновалова Н. И. Сакральный текст как лингвокультурный феномен. Автореф. дис. ... доктора фил. наук. М., 2007.

Левкиевская 2007 — Левкиевская Е. Е. Восточнославянский мифологический текст: семантика, диалектология, прагматика. Автореф. дис. ... доктора фил. наук. М., 2007.

Никитина 1997 — Никитина С. Е. О многозначности, диффузии значений и синонимии в тезаурусе языка фольклора // Облик слова. Сборник статей памяти Дмитрия Николаевича Шмелева. М., 1997. С. 360—373.

Топоров 1982 — Топоров В. Н. Пространство // Мифы народов мира. Энциклопедия // гл. ред. С. А. Токарев. М., Т. 2: К—Я. 1982. С. 340—342.

Топорова 2006 — Топорова Т. В. Принципы описания эпического слова: концепт горы в «Старшей Эдде». М., 2006.

Чистов 1983 — Чистов К. В. Вариативность и поэтика фольклорного текста // IX Междунар. съезд славистов: История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1983.

von Aue 1867 — von Aue H. Lieder. Zweites Büchlein: Gregorjus. Der arme Heinrich / Herausgegeben von F. Bech. Leipzig, 1867.

Bartsch 1862 — Bartsch K. Meisterlieder der Kolmarer Handschrift. Stuttgart, 1862.

Brown 2007 — Brown H. Landmarks in German women's writing. Oxford, Bern, 2007.

Bugge 1889 — Bugge S. Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Helden-sagen. München, 1889.

Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen 1998 — Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen / Herausgegeben von A. L. Lloyd, O. Springer, R. Lühr. Göttingen, 1998.

Herzog 1991 — Herzog E. D. (wahrscheinlich von Ulrich von Etzenbach). Herausgegeben von H.-F. Rosenfeldt. Tübingen, 1991.

Karlinger 1988 — Karlinger F. Geschichte des Märchens im deutschen Sprachraum. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

Mittelhochdeutsches Wörterbuch 1876 — Mittelhochdeutsches Wörterbuch / Herausgegeben von M. Lexer. Band 2. Leipzig, 1876.

Pfeiffer 1857 — Pfeiffer F. Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts. Band 2. Leipzig, 1857.

Schwarz 1973 — Schwarz P. Die neue Eva: der Sündenfall in Volksglaube und Volkserzählung. Göttingen, 1973.

Singer 2000 — Singer S. Thesaurus proverbiorum medii aevi. Band 10: Schaf — sollen. Berlin, New York, 2000.

Staak 1930 — Staak G. Beiträge zur magischen Krankheitsbehandlung. Die magische Krankheitsbehandlung in der Gegenwart in Mecklenburg. Wismar, 1930.

Udolph 1994 — Udolph J. Namenkundliche Studien zum Germanenproblem. Walter de Gruyter, 1994.

Электронные справочные издания

Grimm 2004 — Der digitale Grimm. Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Frankfurt am Main, 2004.

Duden 2000 — DUDEN. Deutsches Universalwörterbuch. Mannheim, 2000.

Kluge 2002 — KLUGE. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Walter de Gruyter. Berlin, 2002.

Meyers Konversationslexikon. 1885—1892 — Meyers Konversationslexikon. Vierte Auflage. Leipzig und Wien, 1885—1892.

Summary. *The article analyses some specialties of hydronym usage in German medical charm formulas taking the lexemes “pfuhl”, “bruch” as example. The special attention is brought to the difficulties occurred while composing lexicographic descriptions with the folklore words of the Low German dialect area.*

Key words: *hydronym, medical charm, Low German, dialectology, lexicography.*