

Д. РАЗАУСКАС

О МЕСТНОМ ИНДОЕВРОПЕЙСКОМ СУБСТРАТЕ  
В НЕКОТОРЫХ ХРИСТИАНСКИХ ИМЕНАХ СОБСТВЕННЫХ  
(лит. *Jõnas*, лат. *Jānis* в связи с лат. *Iānas*, др.-инд. *yāna* и др.)

Мне кажется целесообразным привести несколько довольно длинных цитат из Рене Генона:

«Янус, как правило, имеет при себе два ключа. Это ключи от двух „ворот солнца“, *Iānuā Coeli* и *Iānuā Inferni*, представляющих соответственно зимнее и летнее солнцестояние или, точнее было бы сказать, зимний и летний солнцеворот, т. е. две крайних точки на пути солнца в его годовом цикле, поскольку Янус как „Властелин времени“ является привратником (*iānitor*), открывающим и закрывающим этот путь. С другой стороны, он же — бог инициаций в мистерии. Лат. *initiatio* восходит к *in ire* ‘войти’ (что, в свою очередь, опять же связано с символической ворота), а, согласно Цицерону, имя *Iānus* как раз имеет корень глагола *ire* ‘идти’. Тот же корень *i-* с тем же значением, кроме того, обнаруживается в санскрите, где среди его производных имеется слово *yāna* ‘путь’, по форме очень близкое к имени *Iānus*» [Guénon, 92].

«Речь идет о символике Зодиакального круга, и, видимо, не случайно круг этот, состоящий из двух половин — восходящей и нисходящей, имеющих своим началом соответственно зимний и летний солнцеворот, столь часто изображался на порталах средневековых церквей. Мы находим здесь еще одно значение двух лиц Януса, предстающего в роли „Господина двух путей“, вход к которым лежит именно через соответствующие „врата солнца“... Это те же два пути, которые в традиции индуизма определяются как „путь богов“ (*deva-yāna*-) и „путь предков“ (*pitṛ-yāna*-), а Ганеша (Gaṇeṣa), чья символика во многом схожа с символикой Януса, является в свою очередь „Господином двух путей“ — непосредственно вследствие своего статуса „Господина знания“, что возвращает нас опять же к инициации в мистерии. Наконец, в соответствии с дверьми, открывающими к ним подступ, два пути эти в известном смысле представляют собой „путь неба“ и „путь преисподней“» [Guénon, 93].

«Янус, в том аспекте, о котором идет речь, выступает в качестве привратника (*iānitor*), своими ключами — одним из его основных атрибутов — открывающего и затворяющего двери (*iānuae*) годового цикла (вспомним при этом и об осевой символике ключа). Двери, как уже говорилось, несомненно являются „вратами солнца“: действительно, Янус дал свое имя месяцу январю (*iānuarius*),

первому месяцу года, открывающему и таким образом начинающему его именно вслед за зимним солнцеворотом. Совершенно очевидно это, между прочим, проявляется и в том, что *Collegia Fabrorum* (Гильдия ремесленников) в Риме отмечала день Януса во время обоих солнцеворотов, и нам стоит на этом немного остановиться. Янус выступал как в роли „Господина трех времен“ (обращение, в традиции индуизма применявшееся по отношению к Шиве), так и в роли „Господина двух путей“, правого и левого, обозначавшихся пифагорейцами буквой Y и, в сущности, идентичных с *deva-yāna* и *pitṛ-yāna*... Два праздника Януса, связанных с двумя солнцеворотами, в христианстве превратились в праздники двух святых Иоаннов, отмечавшихся всегда в одно и то же время — непосредственно за зимним и летним солнцеворотами» [Guénon, 166–167].

«Зимний праздник святого Иоанна, т. е. Иоанна Богослова, на самом деле очень близок к Рождеству, которое в свою очередь соответствует зимнему солнцевороту, о чем уже говорилось ранее. В связи с разбираемой нами символикой, особенный, исключительный интерес, несомненно, представляет образ на одном из витражей костела св. Иеремия XIII в. в Реймсе. Вопрос о том, который же из двух святых Иоаннов здесь на самом деле изображен, так и остался без ответа. В действительности же они в этом образе представлены оба, объединенные в одну фигуру с двумя подсолнечниками над головой, обращенными в разные стороны и обозначающими два солнцеворота и два лица Януса. При этом нет ни малейшего повода усматривать здесь лишь случайное смещение. В качестве любопытного совпадения можно еще вспомнить известную поговорку „Иван-горе да Иван-смех“ [John who weeps and John who laughs], которая тоже на самом деле является как бы эхом двух противоположных лиц Януса» [Guénon, 167].

Подмеченная Геноном символика двух подсолнечников прозрачна в самом французском названии этого цветка *tourne-sol*, буквально чуть ли не ‘солнце-ворот’ (*tourner* ‘вращать’ и *sol* ‘солнце’). Ср. в латышском sg. *saules-grieze* ‘подсолнечник’ (наряду с *saules-puķe*, буквально ‘цветок солнца’) и pl. *saules-grieži* ‘солнце-ворот’; в литовском же *saulė graža* и *saulė grįža* оба могут обозначать как ‘подсолнечник’, так и (буквально) ‘солнцеворот’ [LKŽ XII, 195–196]. Что касается скорбящего и смеющегося Ивана, то он действительно напоминает солнечного героя, беспрестанно «переходящего от радости к горю, от горя к радости и, словно само солнце, то стоящего высоко в зените, то погружающегося в темнейшую ночь, но лишь для того, чтобы опять взойти в новом сиянии», а также «красноречивое имя солнечного героя Гильгамеша, буквально „Радость-да-Горе“» [Jung, 171].

В. Н. Топоров в этой связи любезно указал на обозначение не-леплого человека — «и смех и грех». Ср. еще международную по-словицу лтш. *Ko Jānītis nebija ietācijies, to Jānītis neprata*, лит. *Ko Jonelis neišmoko, to Jonas jau neišmoks* «Чему Иванушка не научился, тому Иван не научится» [Grigas, № 253, 205] и пр. В любом случае, здесь налицо соответствующее противопоставление двух «Иванов», молодого и старого.

Но проследим еще немного за ходом мысли Генона:

«Несмотря на то, что лето обычно воспринимается как радостное время года, а зима — как печальное, тем не менее, соответствующие солнцестояния имеют совершенно противоположное значение. Этот парадокс может показаться весьма странным, однако в свете традиционных представлений о годичном цикле совсем нетрудно понять, что именно так оно и должно быть на самом деле. Действительно, то, что уже достигло своего максимума, впредь может лишь убывать; а то, что пришло к своему минимуму, наоборот, может лишь начать увеличиваться. Вот почему летний солнцеворот означает начало убывающей, нисходящей половины года, а зимний, напротив, — восходящей. В свою очередь, этим объясняется высказывание, в его космическом смысле, Иоанна Крестителя, чей день рождения как раз совпадает с летним солнцеворотом: „Ему [Христу] расти, а мне умяляться“ (Ио. 3: 30). Известно, что в традиции индуизма восходящая фаза года связывается с *deva-yāna-*, а нисходящая — с *pitṛ-yāna-*. Следовательно, в системе Зодиака знак Рака, относящийся к летнему солнцевороту, представляет собой „врата людей“, открывающие *pitṛ-yāna-*, а знак Козерога, относящийся к зимнему солнцевороту, — „врата богов“, открывающие *deva-yāna-*. На самом деле, именно восходящая половина годичного цикла является „радостным“, т. е. счастливым, благоприятным периодом, а нисходящая — „печальным“, т. е. злосчастливым, неблагоприятным. То же самое, разумеется, может быть сказано и относительно „солнечных ворот“, открывающих каждый из периодов, на которые вследствие движения солнца разделен год. В христианстве праздники двух Иоаннов как раз и относятся к двум солнцеворотам (в действительности они расположены непосредственно за точными датами солнцестояний, 27-го декабря — день Иоанна Апостола и Богослова, а 24-го июня — Иоанна Крестителя, что делает соответствующую символику еще более явной, так как восхождение и нисхождение уже только что начались; в ведийском символизме этому соответствует расположение ворот „мира предков“, *pitṛ-loka-*, и „мира богов“, *deva-loka-* — не в точности на юге и севере, а чуть к юго-западу и северо-востоку). Особенно примечательно то, хотя нам и не приходилось видеть этого где-либо высказанным, что нисхождение и восхож-

дение, о которых только что шла речь, в определенном смысле представлены в двойном значении самого имени Иоанна (имеется в виду этимологическое значение этого имени в еврейском; что касается сходства с Янусом, то оно лишь в созвучии и, разумеется, не имеет ничего общего с этимологией, что тем не менее не умаляет значения такого созвучия с точки зрения символики, поскольку два праздника двух святых Иоаннов действительно заняли место двух праздников Януса, относящихся к летнему и зимнему солнцестояниям). На самом деле, еврейское слово *hānān* одновременно значит как ‘сожаление, жалость’, так и ‘хвала’ (по меньшей мере любопытно, что соответственно двузначны и такие французские слова, как *grâce* ‘сожаление’, но и ‘красота, грация’; *merci* ‘сожаление, жалость’, но и ‘благодарность’). Таким образом, имя *Jōhānān* может означать как ‘жалость Божия’, так и ‘хвала Богу’. Нетрудно заметить, что первое из этих двух значений особенно хорошо подходит Иоанну Крестителю, а второе — Иоанну Богослову. Более того, очевидно, что жалость снисходительна, она нисходит, а хвала — возносится, т. е. восходит, что опять возвращает нас к соответствующим половинам годичного цикла. (В отношении „печали“ и „радости“, о которых говорилось выше, еще раз вспомним хорошо известное, тем не менее малопонятное выражение „Иван-горе да Иван-смех“, по сути своей соответствующее двум ликам Януса. „Иван-горе“ — это тот, который молит Бога о жалости, т. е. Иоанн Креститель, а „Иван-смех“ есть тот, который возносит ему хвалу, т. е. Иоанн Богослов.)» ([Guéron, 168–170]; о *deva-yāna-* и *pitṛ-yāna-* в индийской традиции, в частности, в связи с соответствующими половинами года, сторонами света и т. п., см., например: [Keith, 14, 411, 575; Radhakrishnan, 417, 432, 434, 653–654, 827 и др.]).

Столь длинные цитаты оправдывают себя тем, что весьма определенно указывают на контекст, в котором следует рассматривать латышское название традиционного праздника летнего солнцестояния, или солнцеворота, *Jāņi*, образованное в качестве множественного числа от имени главного персонажа праздника *Jānis*. С одной стороны, имя это никак нельзя отделить от христианского имени Иоанна, в частности, именно Иоанна Крестителя, лтш. *Jānis Kristītājs*, через посредство европейских языков заимствованного, как известно, из евр. *Jōhānān*, которое обычно приводится в значении ‘Яхве милостив’ (возможные иносказания см. выше). Совершенно справедливо поэтому такую точку зрения отстаивает Биезайс [ME, 183–184], ср. его весьма ироничные высказывания по поводу известных попыток объяснить имя Яниса на основе самого латышского [Biezais, 32–35]. С другой стороны, такие по-

пытки имеют под собой не менее серьезное основание и поэтому не менее справедливы. Имеется в виду высказанное К. Страубергом предположение о связи латышского Яниса с латинским Янусом, которое Е. Лауберте дополнила связью с древнеиндийским *yāna-*, образованным от корня глагола *yāti* 'идет, проходит', родственного, в свою очередь, латышскому *jāt* 'ехать верхом'; ср. на этот счет, тем более в связи с солнцеворотом, латышскую дайну: *Jānis jāja visu gadu, nu atjāja šovakar* 'Янис ехал верхом целый год, а приехал только сегодня вечером' [ME, 183]. Ср. также сказание, подчеркивающее эту связь: *Sensenajos laikos Svētais Jānis gāja pa mežu. Gāja, gāja un piekusa. Viņš atsēdās atpūsties. Te viņš ierauga mežā zirgu. Viņš paņem, uzsēžas virsū zirgam un jāj. Viņš jādam s satiek Dievu* 'В давние времена Янис шел по лесу. Шел, шел и устал. Он присел отдохнуть. Тут он увидел в лесу коня. Он взял, сел на коня верхом и едет. Он ехал верхом и встретил Бога' и т. д. [TPD, 72, № 92]. То есть вся история Яниса как героя здесь начинается лишь с того момента, когда он садится верхом на лошадь. К. Карулис, автор «Этимологического словаря латышского языка» (один из тех, кстати, на кого по этому поводу была направлена ирония Биезайса), говорит: «То же происхождение, что *jāt*, имеет латышский мифологический и фольклорный *Jānis* (диал. *Janis*), соответствующий латинскому *Iānus* (*Iānis*). В основе этой формы лежит и.-е. \**jā-no-s* 'приходящий, идущий' (с морфологическими вариантами). Отсюда же др.-инд. *yānaḥ* 'путь' и (neutr.) 'ход, поход, первобытная повозка'. Латышский мифологический *Jānis* был приходящим и уходящим, он отражал непрерывное движение космоса: *Jānīts nāca* (вариант: *jāja*) *pa gadskārtu* 'Янитс приходил (вариант: ехал верхом) ежегодно' (или 'по временам года') [LT, 15413]. С введением в Латвию христианской веры библейский персонаж евр. *Jōhānān* 'Бог милостив' > нем. *Johan, Johannes* в переводах стал передаваться посредством *Jānis* (*Janis*)» ([Karulis I, 350]; об этимологической связи др.-инд. *yāna-*, *yāti*, лат. *Iānus*, лтш. *jāt*, а также лит. *joti* и др. см. еще: [Гамкрелидзе, Иванов, 724; Иванов 1974, 118; Фасмер II, 9; IV, 567; ЭССЯ VIII, 170; Buck, 693, 715; Fraenkel, 195; Mayrhofer III, 16; Mažiulis II, 9; Pokorny, 296; Sabaliauskas LKL, 88]; и др.). Наряду с отношением лат. *Iānus* : *iānuā* 'дверь' ср. в свою очередь связь латышского Яниса с воротами [Иванов, Топоров 1974, 240, 241]; ср.: *Jānīts sita vara bungu / Vārtu stabu galiņā* 'Янитс бьет медный барабан / На столбе ворот'; *Kur, Jānīti, tu dzīvoji / Līdz šitam Jānišam? / Vārtu staba maliņā, / Zem pelēka kamentīņa [akmentiņa]* 'Где же ты, Янитис, жил / До

этого Иванова дня? / У столба ворот, / Под серым камешком' (Tdz 53916 и 53946 соответственно; цит. по: [Vaitkevičienė, 16]). Причем, к вопросу о ритуале, может быть, стоит обратить внимание на отношение лтш. *stabs* 'столб' : лит. *stābas* 'то же', но в первую очередь — 'идол' (речь идет о схождении божества Яниса на ему воздвигнутого идола (или в него) в образе соответствующего столба, см.: [Vaitkevičienė, 15–20]; здесь же, кстати, высказывается гипотеза о Янисе как летней манифестации Перкуонса, литовского Перкунаса, что, в свою очередь, заставляет вспомнить о сопоставлении римского Януса со Свентовитом балтийских славян, который, в свою очередь, рассматривался в качестве ипостаси Перуна, см.: [Иванов, Топоров 1965, 34, 109; Иванов, Топоров 1974, 26–27, 184–185; МНМ II, 421]. Ср. еще отрывок моравской песни: *Kams klíče děla? -- / Dala sem jich, dala / Svatému Janu, / Aby otevrel / Do nebe bránu*; цит. по: [Иванов, Топоров 1965, 106]. А это предполагает распространение разбираемого нами вопроса и на славянскую почву).

Что касается Рождества, приуроченного к зимнему солнцевороту, с которым, в свою очередь, связывается Иоанн Богослов, лтш. *Jānis Evaņģēlists*, следует еще раз обратить внимание на целый ряд признаков, сближающих последнего с самим Христом. Во-первых, «он любимый ученик Иисуса Христа, наряду с Петром занимающий центральное место среди двенадцати апостолов», прежде будучи «учеником Иоанна Крестителя» (ср. выше объединение обоих Иоаннов в одного); во время тайной вечери Иоанн Богослов «возлежал на груди Иисуса»; «из всех апостолов об одном лишь Иоанне Богослове („ученике, которого любил Иисус“, Ио. 19: 26) говорится, что он стоял на Голгофе у креста; умирая, Христос завещал Иоанну Богослову сыновние обязанности по отношению к деве Марии» (Ио. 19: 26–27); ср. также легендарное исчезновение тела Иоанна Богослова из могилы, сродни исчезновению тела воскресшего Христа, а также другие его черты, «делающие Иоанна Богослова более других лично близким Христу и пригодным для восприятия и возвещения особенно глубоких тайн веры» [Аверинцев, 549–551]. С другой стороны, ср. выявленное Геноном по многим признакам сходство Христа и римского Януса ([Guénon, 88–91], а также см. выше). Во всяком случае, слова Иисуса «Я есмь путь» (Ио. 14: 6) на санскрите могли бы звучать (задержав действие сандхи) *aham asmi yānas*, что «в этимологическом смысле» означало бы 'Я есмь Янус' (ср. также «Я есмь дверь», Ио. 10: 9) или даже 'Я есмь Янис' (или же лит. *aš esmi Jonas*; о литовском Йонасе в этом кон-

тексте см. ниже). В свою очередь, постоянный эпитет латышского Яниса — ‘сын Божий’, лтш. *Dieva dēls*, например: *Janīti, Dieva dēls* [JonL, 94; цит. по: Laurinkienė 1990, 158; ср. Топоров 1986а, 48]; а также: *Jāņu diena svēta diena / Aiz visām dienām: / Jāņu dienu Dieva dēls / Saules meitu sveicināja* ‘День Яниса — [самый] святой / Из всех дней: / В день Яниса сын Божий / Дочь Солнца поздравлял’ [JonL, 404; LT, 7103; цит. по: ME, 184; Laurinkienė 1990, 158]; см. также в «Latvju dainās» К. Баронса: *Vai, Jānīti, Dieva dēls. / Tavu platu cepurīti* ‘Ох, Янитис, Божий сын, широка твоя шапочка’ (32909); *Vai, Jānīti, Dieva dēls. / Tavu augstu kumeliņul* ‘Ох, Янитис, Божий сын, высок твой конь!’ (32904) (цит. по: [LLD, 53]) и т. п. В некоторых латышских дайнах имя Яниса нередко заменяется именем самого Бога, лтш. *Dievs* [Иванов, Топоров 1974, 240; ср. ME, 184].

В связи с двумя Иоаннами, относящимися соответственно к двум солнцеворотам, следует также иметь в виду близкую латышскому Янису близнечную тему — вплоть до возможности обнаружить в нем самом одного из близнецов; ср. также имя божественных близнецов в латышской мифологии *Dieva dēli* ‘Божьи сыновья’ и т. п. [Иванов, Топоров 1974, 229–230; Laurinkienė 1990, 158]. Об отношении мифологических близнецов «Божьих сыновей» (в частности лтш. *Dieva dēli*, лит. *Dievo sūneliai* и др.) к «Божьему сыну» ср. Элиаде, который усматривает здесь непосредственную историческую преемственность: «Что было не под силу „Божьим сыновьям“, то удалось совершить „Божьему сыну“» [Eliade, 98].

В славянских купальских песнях, как показали Иванов и Топоров, близнечную пару представляют собой *Иван-да-Марья*, причем второй член связывается с морем, водой, а первый — с огнем [Иванов, Топоров 1974, 229–230]. Вода и огонь, как известно, символически соответствуют зимней и летней половинам года. Ср. индоевропейский мотив солнца, восходящего из моря (у славян см.: [Иванов, Топоров 1965, 116–117]), — т. е. солнца, «рожденного морем», — в связи с рожденным Марией «Солнцем» Христом, т. е., собственно, с Рождеством Христовым во время зимнего солнцеворота (о прямом созвучии *Марии* с *морем* см. ниже). Не следует забывать при этом, что впоследствии свои «сыновние обязанности» Христос завещал именно Иоанну Богослову; ср. фрагмент заговора русских старообрядцев Литвы: *В нашего Христа написано три листа: Иван и Марья и друг Христов, Иван Богуслов* [LRSU, 271]. Притом существует мнение, что известную в дайнах «мать Яниса» или «Янисов» (*Jāņu māte*, т. е. собственно самого праздника) представляет собой именно Мара [Leina-

sare, 28]. Во время зимнего солнцеворота в морской пучине, во глубине вод зарождается огонь (ср. рождение Агни из вод в Ригведе) и начинает свое восхождение на небо («возвращение к Отцу»), а во время летнего солнцеворота — опять нисхождение в воду. Тут уместно вспомнить соображения Юнга о «восходящем солнце, которое жертвует собой во время летнего солнцестояния» [Jung, 201]. Ср. крест на Голгофе и купальский шест на холме, с которого вниз в реку или озеро скатывается горящее «колесо-солнце», — ввиду представлений, в частности, манихеев, о том, что вместе с кровью распятого Христа в землю сошел сам «дух солнца» [Raven-scroft, 33–35]. Ср. также купальское купание и вообще крещение водой, совершаемое Иоанном Крестителем, и крещение огнем, совершаемое самим Христом, в связи с «нисходящей» и «восходящей» половинами года; при том, что вода, естественно, течет вниз, а огонь поднимается, рвется вверх. Следует также иметь в виду приводившееся уже высказывание Иоанна Крестителя: «Ему [Христу] расти, а мне умаляться» (Ио. 3: 30). И, наконец, нужно сказать об имевшем место сопоставлении Иоанна Крестителя и Христа в качестве «солнечных героев», например, с Диоскурами, т. е. буквально с «божьими сыновьями» (один из которых, кстати, смертен, а другой — бессмертен), и другими близнечными парами, среди которых античные предтечи их Митра и «крещеный» им Гелиос (см.: [Jung, 196–197, 199–200]; здесь упоминается и об отождествлении имени Иоанна с шумеро-аккадским Оаннесом, выходившим из моря в виде рыбы и учившим мудрости, и т. п.). Тем более, что в исламской традиции Иоанн Креститель и Христос называются «двоюродными братьями», в частности, в собрании Преданий «Масабих ас-Сунна»: «вот, передо мной были Йахья [Иоанн Креститель] и Иса [Иисус], двоюродные братья по матери» [Элиаде, 496].

В связи с темой инцеста Ивана и Марьи [Иванов, Топоров 1974, 229–230] заслуживает внимания среди множества типологических параллелей отношение Шивы и Шакти, отделившейся половины первичного гермафродита, в частности, под тем же именем женского рода *Śivā* [Kramrisch, 202–203, 229, 239, 312–313, 360 и др.; а также МНМ II, 636, 643; Eliade, 422]. Речь идет о представлении этой пары в виде известным образом соединенных *liṅga-* и *yōni-*, причем *liṅga-* однозначно связан с огнем (в частности с огнем на жертвеннике, представляющем *yōni-*), а *yōni-* — с водой (ср. до сих пор широко распространенную практику обливания изваяний «линга-йони» водой, в которых *yōni-* образует водосток вокруг *liṅga-*). Дело в том, что по поводу этимологии др.-инд.

Nom. sg. (masc. I) *yónis* 'лоно, чрево, матка' и, шире, 'про-ис-хождение' — а также вообще 'ход, путь', что в случае данной этимологии и является первичным значением этого слова, — точнее, по поводу этимологии глагольного корня др.-инд. *yu-* 'двигаться', к которому восходит *yóni-*, М. Майрхофер, ссылаясь на Якоба Вакернагеля (Wackernagel), говорит о возможном вед. *yu-*, *yú-* 'идуший, текущий' ('ход?'), толкуемом в качестве и.-е. *\*ǵ-eu* (наряду с и.-е. *\*ǵ-ā-*, которому в свою очередь отвечает др.-инд. *yāti*), т. е. в качестве другой огласовки того же первичного корня *ǵ-* 'идти' [Maughofer III, 19, 26–27]; относительно значений см. еще [Кочергина, 534]). Если учесть такую возможность при понимании др.-инд. *yóni-*, то оно в конечном счете оказалось бы связанным с лтш. *Jānis* и др., что тем более любопытно ввиду фаллических черт самого Яниса [ME, 183–185]. И уж во всяком случае интересно в этой связи установленное В. Н. Топоровым этимологическое родство между существительным др.-инд. *liṅga-* и глаголом лтш. *ligot(ies)*, *ligāt* 'качаться, колыхаться, колебаться, шататься, идти покачиваясь и т. п.', особенно выраженным именно в песнях Ивановского цикла в связи с солнцем, ср. *ligo saule* и т. п. [Топоров 1985а, 132–136, 139–140], с чем в свою очередь связан постоянный и отличительный припев этих песен *ligo* (напр., *sit, Jānīti, vara bungas, ligo, ligo* 'бей, Янитис, в медные барабаны, лигуо, лигуо' [Balkevičius, Kabelka, 355]; *Ligo, Jānīti, zilgalvitil* 'Лигуо, Янитис, синяя голова' [Vaitkevičienė, 16]; другие примеры см. еще: [Иванов, Топоров 1974, 237–239], а также название самого праздничного (изначально — магического) пения *ligošana* [ME, 184–185; Иванов, Топоров 1980а, 158] и, наконец, самого праздника *Ligo svētki*. В эротическом контексте нельзя обойти вниманием и обозначение 'невесты' в лтш. *ligava*, ср. *Ligo, mana ligaviņa* и пр. (шире см. [Karulis I, 530–531]). Ср. еще лтш. *liṅga* 'праца; пружина' (от *lingot* 'метать, кидать; пружинить'), восходящее к тому же корню [Karulis I, 538] и имеющее непосредственно сексуальные ассоциации. Таким образом, два латышских названия праздника — притом пронизанного эротическими мотивами — летнего солнцестояния *Ligo* и *Jāņi* в конечном счете этимологически соответствуют паре др.-инд. *liṅga-* и *yóni-* (с указанными оговорками в отношении последнего).

Наконец, нельзя не сказать по этому поводу несколько слов и о литовском соответствующем названии праздника летнего солнцестояния *Joninės, Jōninės*, производного, в свою очередь, от соответствующего мужского имени *Jōnas* (жемайтский вариант *Jōnis* формально полностью совпадает с лтш. *Jānis*, однако считается

производным от первичного *Jōnas* [Zinkevičius 1977, 78; Zinkevičius 1980, 217; ср.: Vanagas 1985, 843; и др.]). Несмотря на то, что, наряду со множеством других сходств с латышским Янисом, по словам Н. Лауринкене, «*Jonas* в литовских песнях также мог выступать в роли божественного близнеца — Божьего сына» (Lauringienė 1990, 158; см. выше об отношении к Христу), с какими-либо попытками объяснить это имя на основе самого литовского языка автору этих строк сталкиваться не приходилось. Происхождение его через славянский или германский в конечном счете из евр. *Jōhānān* единогласно признается само собой разумеющимся и единственно возможным [Kuzavinis, Savukynas, 208; Sabaliauskas IKJ, 117–118; Vanagas 1974, 90; Vanagas 1985, 841; Zinkevičius 1988, 145; и др.]. Хотя, впрочем, в последнее время довелось встретить и такое высказывание: «Кое-какие сведения о мифологической природе самого Йонаса, которая, должно быть, весьма близка всем народам европейского ареала, нам раскрывает римская мифология, где его называют Янусом» [Bartninkas, 467]. К сожалению, это высказывание никак не обосновано. А между тем, литовское *Jōnas* формально с точностью до окончания (лит. *-as* < и.-е. *-os* > лат. *-us* второго склонения) совпадает с латинским *Iānus* (ср. также др.-инд. Nom. sg. *yānas*) и в этом смысле не уступает, по меньшей мере, латышскому *Jānis* (наряду с морфологическим вариантом лат. *Iānis*, ср. лит. *Jōnis*). Тем более что антропонимы с корнем лит. *jo-* (лит. *jōti* 'ехать верхом' = лтш. *jāt*, др.-инд. *yāti* и др., см. выше) имеются в достаточном количестве и разнообразии, напр. *Jó-daugas, Jo-gàila, Jó-gaudas* и т. д. (см. [Kuzavinis, Savukynas, 205–212]). Даже если учесть возможность иного толкования элемента *Jo-* в указанных именах (как местоименного префикса, ср. лит. *jis* 'он', gen. sg. *jo*, на что любезно указал В. Н. Топоров), ср. в качестве второго члена *Daū-jotas, Kāri-jotas* [там же, 121, 221 и др. (по всему словарю)]. Особого внимания заслуживает *Jonys*, представленный здесь в качестве сокращения составного *Jónaudas*, первый член которого авторами «Этимологического словаря литовских личных имен» опять-таки возводится именно к *jó-ti* ([там же, 208]; хотя в нем, разумеется, тоже можно видеть местоименный префикс *jo-*). В нашем случае такое толкование особенно показательно, потому что другими перечисленными выше авторами *Jonys* по происхождению не отделяется от *Jōnis, Jōnas*.

Показательно в этом смысле и отношение к соответствующей гидронимии. Такие названия рек («идушей в воды» или «водного пути»), как *Jotijà, Jotùlė, Jōt-upis* и т. п., этимологизируются именно на основе лит. *jōti* (причем в исконном широком значении

'идти, двигаться'), а в *Jōn-upė, Jōn-upis, Jon-upys* и т. п. усматриваются лишь образования с антропонимом *Jōnas*, подразумевая, что последний не требует каких-либо дальнейших пояснений. А между тем, например, *Jōt-upis* и *Jōn-upis*, может быть, различаются лишь суффиксом первого составляющего *-t-* или *-n-* и, таким образом, оба восходят к *jō-ti*. Ср. авестийское *yaona* 'течение, ход' (см.: [Pēteraitis, 99; Mayrhofer III, 11, 19, 27], а также выше о *yōni*).

Следует обратить внимание и на соответствующие факты народной традиции. Во-первых, по обычаю «хозяин накануне или утром Иванова дня (*šv. Jono*) бежит голым вокруг своего поля или скачет (*joja*) вокруг поля на деревянном суке — тогда поле никто не заморозит» ([Balys, 147]; кстати, такой «деревянный конь» составляет дополнительную немаловажную аллюзию к германскому Иггдрасиллю, древнеиндийскому Ашватху и др.). Во-вторых, можно вспомнить одну популярную традиционную сказку под названием «*Švento Jono Krikštytojo sūnus Jons*», т. е. «Сын святого Иоанна Крестителя Йонас» ([ŠLP, 109–116, см. 421]; в классификаторе Аарне-Томпсона под № 531), в которой герой, крестный (!) сын святого Иоанна Крестителя (ср. в этом отношении ученика его Иоанна Богослова и, наконец, тесно связанного с последним самого Христа, см. выше), из воска лепит себе лошадь, оживляет ее и уезжает на ней верхом из дому: *Daugiaus tas Jonelis tuoj tą savo arkliuką su apinasriu apsimovęs, [...] tėvam sudiev pasakęs ir išjojęs* 'Далее Иванушка сейчас же своей лошадке недоуздок надел, [...] с родителями попрощался и ускакал (уехал верхом)'. В любом случае, и в русских сказках именно «Иван — типичный искатель» [Пропп, 87], т. е. путешественник, типичный «герой пути» (др.-инд. *yāna*), так сказать. При этом постоянное в данной сказке сочетание *Jonas joja* составляет еще и внутренний семантический стержень ее, так как лошадь на каждом решающем повороте дальнейших приключений героя помогает ему и спасает его, представляя собой, таким образом, как бы внутреннюю «Самость» самого героя, внутренне присущее ему качество «Спасителя». В самом конце одного из вариантов сказки конь прямо признается: «Я был не конь, а твой ангел-хранитель» [RSPS, 181]. Притом Йонас нередко выступает и в качестве одного из близнецов, попадающего в тяжелое, жалкое положение и спасаемого своим братом (см.: [RSPS, 48–49, 56–57 и др.]; № 303+300 у Аарне-Томпсона). Наконец, *Jonas* женится на «девице из моря» (*panos iš marės*), в чем приближается к русской паре Иван-да-Марья (см. выше и особенно ниже о связи последней с морем). Ср. в другой сказке: *Jonai, kad tu čia atjojai, tai tau reik mano akrotu*

*plaukt už marės* 'Йонас, раз уж ты сюда прискакал (приехал верхом), надо тебе на моем корабле отправляться за море', откуда тот возвращается с невестой, причем волшебного коня Йонаса в этой сказке выковывают 12 кузнецов (ср. 12 месяцев) и т. п. [ŠLP, 145, 146; AT, № 300+531]. В другой же сказке, где тоже *Jonas joja*, число 12 повторяется постоянно (12 братьев, 12 жеребят, принесенных кобылой за 12 дней, сватовство к 12-ти сестрам, 12 бычьих шкур для ловли волшебных коней, 12 воробьев для полета на небо и т. д.), Йонас спасает «утонувшую в море девицу» (*marės nuskendusią paną*), о которой заранее узнает по светящемуся перу (т. е. девица эта — птица), и в конце концов на ней женится [PSO, 317–321; AT, № 531+1119+313]. Светящуюся девицу-птицу, выносимую из моря, в свою очередь, можно сопоставить с мотивом восходящего из моря солнца. Еще в одной сказке Йонас на море постоянно молит «старичка», называемого им «отцом», о жалости и помощи (ср. выше о Иоанне Крестителе) и в конце концов опять же возвращается из-за моря с невестой (ср. опять же Ивана-да-Марью) (AT, № 307; см.: [ŠLSP, 132–139, ср. еще пару *Jonas* и *Marė*, 148–149 и др.]). Наконец, литовский Йонас, как и латышский Янис, отождествляется с самим Богом, выдвигается в качестве заместителя летнего проявления *Dievas*'a [Gimbutienė VI, 35; VII, 34].

Вряд ли можно, не рискуя здравым смыслом, подвергать сомнению или даже оспаривать связь имен лтш. *Jānis* и лит. *Jōnas* с христианскими прототипами. Тем не менее, притязания последней «несомненной» этимологии на исключительность в равной мере бесперспективны. Ввиду высказанных (и множества невысказанных второстепенных) соображений не приходится надеяться, что когда-либо удастся полностью избежать и другой возможности, а именно возможности объяснить данные балтийские имена на основе древних индоевропейских связей. Просто игнорировать такую возможность значит предвзято сужать перспективу в пользу собственных предубеждений, какими бы они в силу привычки ни казались непоколебимыми.

Тем более, что рассмотренный здесь бегло пример — далеко не единственный такого рода. Приведем еще несколько.

Хорошо известна контаминация варианта имени св. Георгия *Юрий* и славянских *Ярила, Яровит*: наряду с производными от корня *яр-* (слав. \**jar-*) ср. соответствующие русск. *юр* 'ярость, похоть, вожделение', блр. *юр* 'вожделение', укр. *юрити* 'беситься' и др.; ср. крестное имя Ярослава *Юрий* и т. п. ([Иванов, Топоров 1974, 180–216]; далее, в частности об этимологии соответствующей

щих слов и корней, см. [Даль IV, 668–669, 679–680; Иванов, Топоров 1965, 38–39, 121–123; МНМ II, 686–687; Топоров 1969, 13–14; Успенский, 31–33, 37, 59–60, 146; Фасмер IV, 531–532, 533, 535, 559, 562–563; ЭССЯ VIII, 175–176, 178–179, 198–199]. В литовском эту же контаминацию представляют имя св. Георгия *Jūrgis*, диал. *Jūras* (заимствованно из славянского, о нем см.: [Kuzavinis, Savukynas, 215; Salys, 81–86]; а о соответствующих народных воззрениях см.: [Laurinkienė 1996, 195–201]) и, с другой стороны, слова корня лит. *jur-*, например, *jas* ‘весенние и летние хлеба, яровые’, *jōrė* ‘(весенняя) зелень; зеленая краска’, *jurėti* ‘расти, распространяться’, *jōrti* ‘зеленеть’, *jurūs* ‘светло-зеленый’ и т. п. ([LKŽ IV, 357]; то же обычно рассматривается в качестве славянских заимствований, однако не всеми: другого мнения, например, Ф. Шпехт, см.: [Fraenkel, 195], а также см. ниже). С. Даукантас при этом упоминает божество под именем *Jōrė*, или *Jōris*, с которым в свою очередь связываются (с некоторым сомнением, но, во всяком случае, в качестве единственного предположения) литовские антропонимы masc. *Jōrigis*, fem. *Jōrigė*, в сокращении *Jōrė* [Kuzavinis, Savukynas, 208–209; Daukantas, 502–504, 539, 541].

Ср. опять же гидроним *Jōr-upė*, причем «происхождение первого составляющего *jur-* неясно» [Vanagas 1981, 137]. А между тем следует, может быть, иметь в виду то, что и. -е. *\*jēro-/\*jōro-* ‘год, лето’, к которому в конечном счете восходит лит. *jur-* (через славянский или непосредственно) в перечисленных выше апеллятивах, возводится к тому же и. -е. *\*ei-/\*j-* ‘идти’, что и и. -е. *\*jā-*, *\*jā-no-* и, далее, лат. *Iānus*, др.-инд. *yāna-*, а также *yāti*, лтш. *jāt*, лит. *jōti* и др. [ЭССЯ VIII, 175; Pokorný, 296; см. выше], а вместе с тем — и гидроним *Jōt-upis*, ср. *Jōn-upis*, *Jōn-upė* и др. (см. выше; ср.: [Pėteraitis, 99]). (Можно вспомнить, что антропоним *Jūras* с гидронимом *Jūra* сопоставлял уже Нарбутт, см. в литовском издании [Narbutas, 249].)

О лтш. *Jurgis*, *Jurgi*, *Jura diena* кратко см.: [ME, 188–189].

В связи с Ивановом уже упоминалось русское женское имя *Мáрья*, т. е. *Марія*. Давно замечена и хорошо известна контаминация этого христианского имени с древними славянскими *Мáра*, *Марі́на*, *Марі́ха*, *Мóра*, *Морéна* и т. п. и тем самым со словами, имеющими корни и. -е. *\*mer-* ‘умереть; смерть’ и *\*mōr-* ‘море, водоем’ [Иванов, Топоров 1974, 179–199, 220–222, 229–232; Иванов, Топоров 1980б, 531; МНМ II, 110; Топоров 1981, 283, 285–287, 300; Успенский, 176; отдельно см. Даль II, 298–299; Иванов, Топоров 1965, 75–77, 114, 124, 187; МНМ II, 111; Топоров 1982, 145; Фасмер II, 571; ЭССЯ XVII, 204–218; XIX, 211–241, 223–230].

В Латвии соответствующую контаминацию с христианским именем Марии представляют не менее, если не более известные женские мифологические имена лтш. *Māra*, *Māga*, *Māriņa*, *Marīnga*, *Mārša* и т. п. [Иванов, Топоров 1974, 220; МНМ II, 122; Biezais, 36; LDD, 14; ME, 172, 181, 199, 208–209]. В частности, о связи с Янисом ср.: *Kas apjoza zelta jostu / Apkārt manu rudzu lauku? / Mīla Māra apjozusi, / Jāņu nakti staigajot* ‘Кто же опоясал золотым поясом / Мое ржаное поле? / Милая Мара опоясала, / В Иванову ночь гуляя’ (из собрания К. Баруонса, № 32547); о связи со смертью ср.: *Kur, ļautiņi, jūs bijāt, / Smiltainām kājiņām? / Novedām mūs’ māsiņu / Mīlas Māgas kalniņā* ‘Где ж, ребята, вы были, / Раз ваши ноги в песке? / Мы нашу сестрицу отводили / На горку милой Мари (т. е. похоронили)’ (зап. К. Тигерис в селе Сатини у Анны Завицкой) (цит. по: [LDD, 117 и 103 соответственно]). И т. п. «Может быть, с именем лтш. *Māra* был связан определенный языческий культ (ср. злой дух и божество смерти брахманов и буддистов др.-инд. *Māra*-)» [ME, 199]. При этом существует мнение, что христианские церкви, посвященные Марии, возводились в первую очередь именно на местах древних захоронений и кладбищ, охраняемых Марой [Beitnere, 46].

В Литве, в свою очередь, ср. варианты христианского имени Марии *Mārė*, *Marė*, *Marià*, *Marjė* и т. п. [Kuzavinis, Savukynas, 263; Salys, 101–104], с одной стороны, а с другой, такие апеллятивы, как, во-первых, *mara* ‘смерть, умирание’, *marėti*, *marióti* ‘умирать’, *mariùtė* ‘чума, мор’ (выступающий и в качестве уменьшительного имени божества смерти, чумы *Marė*, см. [Dundulienė 1989, 58]) в связи с темой смерти и, во-вторых, *mārė*, *marià* ‘море’ в связи с темой моря [LKŽ VII, 846–849, 858, 863]. Ср. также гидронимы лтш. *Maras-upė*, *Mariņa*, *Mār-upė*, *Māra*, лит. *Marà*, *Marėlė*, *Mārės* и др., объясняемые на основе и. -е. *\*mōr-* ‘море, водоем’ [Pėteraitis, 121; Vanagas 1981, 204]. Ср. в связи с этим утверждение о том, что в Литве с введением христианства «водные богини были отождествлены с Божьей матерью Марией» [Dundulienė 1989, 35]. Одной из таких водных богинь, место которых (по меньшей мере, частично) заняла Мария, могла быть Лауме [Kerbelytė 1977, 121–124]. Ср. отождествление лит. *Laumė* с нем. *Maar* А. Шлейхером [Schleicher, 229]. Лауме же, как известно, в основном мифе выступает в роли жены Громовержца, а это, в свою очередь, указывает на функциональную близость с Марией, что и могло способствовать смешению (о Марии как трансформации жены Громовержца в балтийской и славянской традициях см., в частности: [Иванов, Топоров 1974, 171, 172, 179, 198–200; Топо-

ров 1981, 283, 285, 287, 300)]. Ср., например, сказание [Buračas, 204], в котором Дева Мария является именно на камне древнего святилища Перкунаса и защищает святое место от хозяйственных посягательств. Ср. также народное поверье о том, что нельзя пальцем показывать на радугу, так как святой Михаил ударит громом (*perkūnu*), но надо произнести молитву Марии («Sveika, Marija») [ŠLSP, 131]. В связи с этим ср. обычное литовское обозначение радуги — Пояс Лауме (*Laumės juosta*) (ср. еще: [Vaitkevičiai, 176]). Одним из имен, которыми звали Лауме в Восточной Пруссии, было *Mōrė*, *Mōrynė* ([Vėlius, 89]; о связи Лауме с морем см. с. 112), а в Литве этим же именем называли соломенное чучело, сжигаемое, в частности, и в Ивановскую ночь. Показательны также факты крещения именем *Mōrė* вместо Марии в Клайпедском крае, где это имя, впрочем, подозревается в заимствовании из латышского *Māre* [Salys, 103].

Христианское имя Марии, как известно, через греческое *Μαρία*, *Μαριαμ* или латинское *Maria* восходит к евр. *Mirjām* ‘упорная, настойчивая’ [МНМ II, 111; Фасмер II, 577; Kuzavinis, Savukynas, 263–264]. Первичная письменная форма имени — *M-r-j-m*, однако ни изначальное значение его, ни этимология окончательного не установлены [Salys, 104]. По словам Фрэзера, «Дева, которая зачала и родила 25 декабря сына, была, несомненно, Великой восточной богиней, которую семиты звали Небесной Девой или просто Небесной Богиней» [Фрэзер, 398]. «Богиня-мать в большинстве мифологий соотносена с умирающим и воскресающим богом (Исида и Осирис, Кибела и Аттис, Иштар и Таммуз и т. д.)», и «среди историков христианства существует мнение, что культ Богородицы (в раннюю эпоху христианства отсутствовавший) обязан своим возникновением и развитием именно соответствующим представлениям о Богине-матери» ([Рабинович, 179]; см. еще [Beresnevičius, 19, 220–221]). Небезынтересна в этом смысле *Мериел* кабардинцев и черкесов, к которой «обращаются в молитве как к матери Великого Бога» [Топоров 1985б, 158]. А также индийская (тамильская) *Mariyamma*, буквально ‘Мать Марика’, причем она насылает оспу и изображается с метлой и ведром в руках [Sinha, 48, 51; МНМ I, 543] — ср. выше литовскую богиню чумы и смерти *Marė*, а также близкий распространенный образ ведьмы. Может быть, имеет смысл в свете сказанного первичное еврейское имя *M-r-j-m* или, точнее, первую часть его сопоставить с общим семито-хамитским корнем *\*mr-* ‘болеть’, далее на уровне родства ностратических языков связываемым с и.-е. *\*mer-* ‘умирать’, ср. еще в этой же ностратической семье северные

уральские *mārem* ‘горе, страдание’, *māremā-* ‘испытывать страдание’ и т. п. (ностратическое *\*m/ä/ra*: [Иллич-Свитыч 1976, § 293, с. 59–60]). Связь с этим ностратическим корнем позволила бы легко объяснить двойную, противоречивую на первый взгляд семантику соответствующих женских имен и персонажей — распространяющая смерть, смертельные болезни и страдания (лит. *Marė* и др., не говоря здесь вообще о племени кикимор), с одной стороны, и самой страдающей, скорбящей о смерти сына (Мария, Богиня-мать с умершим богом на руках, с пронизанным мечами сердцем и т. п.), с другой. В том же гнезде и.-е. *\*mer-*; на этот счет ср., например, лит. *merėti* ‘медленно умирать (с голода), быть еле живым’, но и ‘тужить, печалиться’ и ‘очень хотеть’ [LKŽ VIII, 22–23], а также диал. ю.-слав. *\*mariti*, *\*marati* ‘заботиться, печалиться, любить’ и т. п. [Аникин, 208–210]. Ср. в этом смысле соответствующую двойную, двустороннюю семантику архетипа матери вообще, в частности, матери-земли, как рождающей, так и пожирающей все на свете — ср. индийскую богиню «мать-смерть» Кали, во многом непосредственно напоминающую образ литовской *Giltinė*, *Giltinė*, имя которой, буквально ‘жалящая’, возможно, является эвфемизмом более древнего *Marė* или т. п. Ср., кстати, образ Марии, стоящей на змее, что тоже может пониматься двусмысленно (как поправление змеи, но и как змеиная природа самой наследницы Евы), не говоря о соответствующей двойной семантике самой змеи. О глубинной архетипической связи понятий матери, смерти и моря — вплоть до фонетического сближения соответствующих слов в европейских языках — писал Юнг [Jung, 249–251]. Что касается моря, ср., в свою очередь, семито-хамитский корень *\*mr-* ‘влажный; дождь, водоем’, на ностратическом уровне связываемый именно с и.-е. *\*mōr-* ‘море, болото, водоем’, ср. также картвельское *\*mar-(ei)* ‘озеро, влажная почва; облако’, дравидское *\*mar-ai* ‘дождь’ (напр., тамильское *marai* ‘дождь, облако, вода’) наряду с и.-е. формами на *-i-* (ностратическое *\*mār’ä*: Иллич-Свитыч 1976, § 294, с. 60–61), ср. лит. *maria* ‘море’ и т. п. Заслуживают сопоставления, наконец, и сами ностратические формы *\*m/ä/ra* и *\*mār’ä* (к отношению *\*-r-* и *\*-r’-* ср., напр., лтш. *Māra* и *Māra* и т. п.). Если бы такое возведение к ностратическому оказалось правдоподобным, вопрос о контаминации христианского имени Марии с соответствующими индоевропейскими принял бы совершенно неожиданную окраску — вплоть до предположения о существовании древнего дохристианского европейского (в частности, балто-славянского) культа «Марии», переосмысленного позже под христианский, а в языческой периферии оста-



вившего лишь деградированные осколки отрицательной, темной стороны изначально, возможно, единого образа Богини-матери с соответствующими функциями и соответствующим именем.

Показателен в этом смысле пример первой женщины Евы. Как известно, имя это вместе с лит. *Ievà*, лтш. *Ieva* в конечном счете восходит к евр. *Ḥawwa*, или *Ḥawā*, в значении 'живая, дающая жизнь', от семитского корня \**ḥay-* / \**ḥaw-* 'жизнь' [МНМ I, 397, 419; Kuzavinis, Savukynas, 195; Дьяконов, 42], восходящего далее к семито-хамитскому \**ḥjw* 'жизнь' и, наконец, к ностратическому \**ḥaju* 'жизнь, жизненная сила', с которым, в свою очередь, связывается и.-е. корень \**Heǵu-* 'жизненная сила' [Иллич-Свитыч 1971, § 101, с. 242], \**aiǵ-* / \**aiju-* у Покорного [Pokorny, 17]. К этому же и.-е. корню, согласно одной из этимологий, восходят славянское название ивы, названия тиса в прусском (*juwis*) и германском (\**eiwā*) языках, а также родственные восточно-балтийские названия черемухи лит. *ievà*, лтш. *ieva*, выступавших в роли Древа жизни [Иванов 1964, 43–44; Иванов 1973, 298–302; Иванов, Топоров 1974, 35–36; Топоров 1980, 396; Karulis I, 339]. О том, что черемуха (лит. *ievà*, лтш. *ieva*) у балтийских народов могла быть символом плодородия и жизненной силы, свидетельствуют, например, латышские поверия: *Kad ievas zied, tad ar viņu ziediem jānokaisa lauki, lai labība ražīgi padotos* 'Когда черемуха цветет, ее цветками следует осыпать поля, чтобы хлеба удались урожайными'; *Kad ievas ļoti kupli zied, tad būs auglīga vasara* 'Когда черемуха очень пышно цветет, тогда будет урожайное лето'; *Kad pavasari daudz ievas zied, tad nākošu rudeni daudz meitas precas* 'Раз весной обильно цветет черемуха, так следующей осенью много девушек выйдет замуж' [Karulis I, 339].

Таким образом, в балтийском на самом деле «и название дерева, и женское имя *Ieva* означают жизнь» [Dundulienė 1988, 12], и отрицать тождество их, как на уровне внешней омонимии, так и на уровне внутреннего глубочайшего ностратического родства, совершенно бессмысленно.

Кстати, и.-е. \**aiǵ-* / \**aiju-* 'жизненная сила' также связывается с и.-е. \**ei-* / \**i-* 'идти' [Иванов 1964, 43; Орел, 32–34; Трубачев, 16] и, тем самым, как с и.-е. \**iĕro-* / \**iĕro-* 'год, лето', так и с и.-е. \**iā-no-s* (см. выше). Ср., в свою очередь, гидроним литовского происхождения *Iwisa*, лит. \**Ievysa* < *ievà* [Būga I, 502].

Ср. также литовское имя *Saūlius*, восходящее, как принято считать, через славянский (ср. блр. *Сауль*, польск. *Saul*) к латин-

скому *Saul* и, в конце концов, к еврейскому *Šā'ul* или *Šaūl* '(у Бога) испрошенный' [Kuzavinis, Savukynas, 324; МНМ II, 417]. Из мужского *Saūlius* выводится и соответствующее женское *Saūlē*, в то время как лит. *Saūlē* наряду с лтш. *Saule* представляет собой мифологическое имя женского божества солнца и непосредственно совпадает с апеллятивом лит. *saulė*, лтш. *saule* 'солнце'. Существует поэтому вполне оправданное, не менее убедительное объяснение и мужского *Saūlius* как восходящего через реконструируемую форму \**Sāulius* именно к мифологическому женскому *Saūlē* ([Kuzavinis, Savukynas, 324]; см. [Būga I, 425], где лит. *Saūlius* сопоставляется с др.-гр. Ἡλιῶν). Соблазнительно в мужском имени *Saūlius* узреть отголосок мужского божества солнца, известного во многих индоевропейских традициях и отсутствующего в балтийской; ср. соответствующие отголоски женского божества луны *Menula*, *Lelia Menelia* у Нарбута [Narbutas, 188] и пр. наряду с обычным апеллятивом мужского рода лит. *mėnulis* 'луна', а также ср. фольклорные данные о сватах, посланных Солнцем к Луне [Dundulienė 1990, 45], и т. п.

Однако и в этом случае возможность литовской, индоевропейской этимологии имени обычно даже не оговаривается (ср.: [Vanagas 1989, 682–683; Zinkevičius 1977, 74]).

Что касается гидронимии, ср., например, лит. *Saūl-upė*, происходящий, «видимо, из лит. *saulė*. Хотя нельзя упускать из виду и возможную связь с лит. им. собств. *Sāulius*, *Saūlius*» [Vanagas 1981, 292]. При этом соответствующая этимология самого имени собственного опять же не удостоена внимания.

Между тем существует также целый ряд мифологически нейтральных антропонимов традиционно христианского происхождения, этимология которых в корне двусмысленна. Внимание на это не раз обращал Ю. Юркенас. Так, славянские *Бутримъ*, *Бутрым*, *Бутрамей*, *Баутрым*, *Балтрамей*, возводимые обычно к христианскому *Бартоломей*, с другой стороны, сопоставимы с литовским *But-rimas*, ср. *But-vilas*, *But-ginas* и т. п. [Юркенас 1976, 84–85].

Литовские антропонимы *Abārius*, *Abāris*, *Abrāitis*, *Abrūtis* и т. п. связываются как с христианским *Abrōmas*, *Abraōmas*, так и с древними германскими *Abar*, *Abricho* и др., кельтскими *Abareus*, *Abarus*, *Abra*, *Abrius*, *Abro(n)* и др., фракийскими *Abrutus*, Ἀβραῖς и др., а также с литовским апеллятивом *ābara* 'ротозей, разиня' [Юркенас 1976, 87; Vanagas 1985, 58–60].

Действительно, «в ряде случаев возможны следы конвергенции сходных единиц разного происхождения. Допустимо, на-

пример, сближение антропонимов типа *Sy-munt/Say-mon* с единицами, обусловленными христианским именем *Simon* (из латинизированного древнееврейского *Šim'ōn* от *šāmā* 'слушать, слышать'). При анализе др.-прусс. имени *Symanne*, на наш взгляд, нельзя быть уверенным в том, что данное имя является разновидностью христианского имени *Simon*, т. е. не исключено, что этот др.-прусс. антропоним является единицей ряда *Say-mon, Sy-munt* (ср. многочисленные др.-прусс. композиты с компонентом *man* в качестве второго члена: *Eyman, Gayle-manne, Per-manne, Sur-manne* и т. д.). Возможно, др.-прусс. имя *Symanne* на определенном этапе развития антропонимии могло совмещать функции одновременно двух антропонимических явлений»; то же относится и к древнерусскому антропониму *Соѣмоновы* [Юркенас 1982, 27].

Литовские фамилии с компонентом *Band-*, как то *Bandà, Bañdè, Bandỹs, Bañdžius* и т. д., как и славянские антропонимы с соответствующим компонентом, источником которых традиционно считается христианское *Benedictus*, с другой стороны, связываются с апеллятивами лит. *bandà* 'стадо', *bandỹti* 'пробовать', *beñdras* 'общий', восходящими к и.-е. *\*bhendh-* 'связывать', и тем самым сопоставляются с соответствующими древнегерманскими, древнеиндийскими антропонимами [Юркенас 1983, 16–20; Vanagas 1985, 185–188, 229].

С другой стороны, существует целый ряд менее выраженных, периферийных по отношению к рассматриваемому нами явлению примеров, в которых имена христианского и древнего балтийского, славянского (индоевропейского) мифологического персонажа связаны более отдаленной паронимичностью, например: св. *Агата* и *Святой Огонь*, лит. *Šventa Agota, Agotė* в роли охранительницы домашнего огня или непосредственного воплощения его и древнее имя его *Šventa Ugnis, Ugnija, Ugnatė* (см.: [Завьялова, 375, 389 и др.]); в этом же ряду стоит *Перун* и св. *Петр*, во многих случаях замещающий первого (не говоря о семантическом тождестве др.-гр. *πέτρος* 'камень, скала' и, например, хетт. *perunaš*) (см.: [Топоров 1981, 299–300]; о *šv. Petras'e*, заменяющем *Perkūnas'a* в литовских народных представлениях, см.: [Laurinkienė 1996, 48, 52, 107–108, 165, 208]), и т. п.

Однако ограничимся еще лишь одним примером, располагающим к определенным обобщениям. Речь идет об известном отождествлении древнего славянского *Велеса/Волоса* и, в частности, св. *Власия* [Иванов, Топоров 1974, 46–47, 55–57; МНМ I, 227; Успенский, 33, 127–128]. Пример этот показателен тем, что наряду

с контаминацией имен (*Велес-/Волос- : Влас-*) и преемственностью некоторых функций имеет место и преемственность святилища. «В Новгороде, Киеве и Ярославле уже в XI в. на месте языческого поклонения Волосу была поставлена церковь св. Власия» [Успенский, 127]. В «Сказании о построении града Ярославля», в частности, говорится: «Но по некоем времени, егда восприя сии человеци христианскую веру, ненавистник всякого добра диавол, не хотя зрети веры сия в людях, чини им мнозии страхования на месте, идеже некогда стояще Волос: ту и сопели и гусли и пение многожды раздавашеся и плясание некое видимо бываше... И пресвитер не мало поучи народ, а последи совет сотвори, да просят сии человецы князя и епископа на месте, идеже стоя кереметь, построить ту храм во имя святого Власия». По словам Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова, «приведенный отрывок примечателен последовательным соположением Волоса и Власия, причем текст на уровне глубинной структуры допускает двоякое истолкование. С одной стороны, возможна подчеркнуто христианская интерпретация, при которой святой Власий как ходатай перед Богом противопоставлялся Волосу — злему духу. С другой стороны, построение храма Власия на месте, где стоял идол Волоса, можно понять (при наличии осознаваемой эквивалентности двух имен) как продолжение старой языческой традиции, а не как перерыв в традиции. Такое сохранение имени с некоторым его преобразованием в связи со святилищем, посвященным носителю этого имени, встречается в разных местах земного шара, где произошла смена религий (для типологии таких перекодирований могут представить интерес, в частности, результаты анализа пережитков древней религии доколумбовской Мексики в современных католических культурах, где святые в действительности не что иное, как древние боги в новом обличье» ([Иванов, Топоров 1974, 56]; разрядка наша. — Д. Р.).

По словам исследователей языческих культовых мест в Литве Д. Вайткявичене и В. Вайткявичюса, «остаётся лишь констатировать, что такая амбивалентность религиозной установки указывает на изменения в мировоззрении, которые, тем не менее, допускают существование древних воззрений и традиций (объекты древнего культа теоретически противопоставляются официальной религии, но религиозная практика не прекращается)» ([Vaitkevičiai, 173], шире, с примерами см. 169–188, а также 216, 218).

Здесь уместно вспомнить, что и церкви Марии в Латвии возводились в первую очередь именно на местах древних захоронений и

кладбищ, охраняемых Марой (см. выше). Наконец, в Литве «особенно интересно, что на горе Шатрия, возвышающейся в Жемайтской Калварии, стоит часовня святого Иоанна (*Jono*). Культ христианского святого, видимо, связан с местом, где проводились обряды праздника летнего солнцестояния, названного Ивановым днем (*Joni nėmis*)» [Kerbelytė 1997, 68]. Таким образом, случаю омонимии литовского имени святого Иоанна *Jōnas*, восходящего к евр. *Jōhānān*, и соответствующего отражения древнего и.-е. \**jā-no-s* > лит. *Jōnas* тоже сопутствует сохранение святилища, посвященного носителю этого имени, и относительно выводов этот случай, таким образом, может ставиться в один ряд со славянскими св. Власием и Волосом.

По словам В. Н. Топорова, «этимологии многих слов мифологического характера (особенно мифологических имен) являются двусмысленными или скользящими — по существу или по видимости, разоблачить которую, однако, часто очень нелегко» [Топоров 1969, 11]. Мы здесь как раз имеем частный случай такой двусмысленности, или «полиэтимологичности» (см.: [Топоров 1986б, 209]), когда одна из этимологий мифологического имени объясняет его на основе собственного языка, а другая видит в нем заимствование (причем в некоторых особых случаях, как мы видели, обе они на самом глубоком уровне могут и не противоречить друг другу). Параллелизм «сохранения имени с некоторым его преобразованием в связи со святилищем, посвященным носителю этого имени», позволяет сопоставить этимологию мифологического имени с археологией древнего места культа, над которым возвышается христианское святилище. Это относится и вообще к именам собственным, отражающим соответствующую религиозную, идеологическую установку. По словам Ю. Юркенаса, «приходится учитывать все возможные этапы истории древних собственных имен, случаи соприкосновения разных антропонимических систем, т. е. возможность наличия элементов онимического субстрата и суперстрата» ([Юркенас 1984, 28]; разрядка наша. — Д. Р.). При такой постановке вопроса об этимологии (мифологического) имени любая попытка решить его альтернативно, в частности, в пользу внешнего суперстрата, выглядит по меньшей мере некорректно, поскольку в одном и том же «месте», с точки зрения «археологии», на более глубоком уровне всегда одновременно, в настоящем находится и субстрат, составляющий при этом внутреннюю основу, корень, ядро всего комплекса.

По словам М. Элиаде, «любая религиозная форма в основе своей „империалист“ — она неуклонно присваивает субстанцию, ат-

рибуты и заслуги другой» [Eliade, 150]. Ярким примером этого может служить слово, которым в субстратной традиции обозначалось божество, — особенно высокая точка в «мифической топологии» языка соответствующей традиции. Христианством, как правило, именно это слово присваивалось в качестве имени христианского Бога, тем самым как бы безмолвно признавая глубинное тождество обоих: ср. русск. *Бог*, нем. *Gott*, а также лит. *Diēvas*, лтш. *Dievs*, др.-прусск. *Deiwas*, *Deiws*, родственные, в свою очередь, с имеющим похожую судьбу латинским *Deus*. Ср. по этому поводу утверждение Великого князя Гедимина в «Сообщении посланцев папских легатов» от 1324 года о том, что *omnes habemus unum deum* 'у всех [нас] один Бог' [ПГ, 128–129; BRMŠ, 390]. Между тем, по словам Н. Велюса, «Гедиминас, как нам известно, не отрекался от своих богов и впоследствии наотрез отказался креститься. Поэтому правдоподобно, что он воспользовался сходством имени древнего литовского небесного Бога с христианским и, дипломатически его упомянув, заслужил доверие христианских посланников, а сам остался верен своим древним богам» [BRMŠ, 391]. Таким образом, налицо смешение, совмещение — причем обоюдостороннее и, видимо, отчасти даже сознательное — мифологических имен древней литовской и христианской традиций с самого начала их соприкосновения. Такое же смешение и совмещение можно видеть и в других случаях, в частности, в случае с лит. *Jōnas*, лтш. *Jānis*, рассматривая их «как продолжение старой языческой традиции, а не как перерыв в традиции», по приведенным выше словам Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова.

#### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Аверинцев — С. С. А в е р и н ц е в. Иоанн Богослов // МНМ, т. I.  
 Аникин — А. Е. А н и к и н. К балтийским параллелям праславянских лексем (1–6) // Балто-славянские исследования 1997. М., 1998.  
 Гамкрелидзе, Иванов — Т. В. Г а м к р е л и д з е, Вяч. Вс. И в а н о в. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984.  
 Даль — В. Д а л ь. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1981–1982, т. I–IV.  
 Дьяконов — И. М. Д ь я к о н о в. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.  
 Завьялова — М. В. З а в ь я л о в а. Семантическое поле «огонь» в русских и литовских заговорах // Балто-славянские исследования 1997. М., 1998.  
 Иванов 1964 — Вяч. Вс. И в а н о в. Разыскания в области анатолийского языкознания // Проблемы индоевропейского языкознания. М., 1964.

- Иванов 1973 — Вяч. Вс. Иванов. Разыскания в области анатолийского языкознания 1а-2 // Этимология 1971. М., 1973.
- Иванов 1974 — Вяч. Вс. Иванов. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva* 'конь' (жертвоприношение коня и дерево *aśvattha* в Древней Индии) // Проблемы истории языка и культуры народов Индии. Сборник статей памяти В. С. Воробьева-Десятовского. М., 1974.
- Иванов, Топоров 1965 — Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965.
- Иванов, Топоров 1974 — Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иванов, Топоров 1980а — Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Балтийская мифология // МНМ, т. I.
- Иванов, Топоров 1980б — Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Индоевропейская мифология // МНМ, т. I.
- Иллич-Свитыч 1971 — В. М. Иллич-Свитыч. Опыт сравнения ностратических языков (семитский, картвельский, индоевропейский, уральский, дравидский, алтайский). Сравнительный словарь: б-Қ. М., 1971.
- Иллич-Свитыч 1976 — В. М. Иллич-Свитыч. Опыт сравнения ностратических языков (семитский, картвельский, индоевропейский, уральский, дравидский, алтайский). Сравнительный словарь: 1-3. М., 1976.
- Кочергина — В. А. Кочергина. Санскритско-русский словарь / М., 1996.
- МНМ — Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1980, т. I; М., 1982, т. II.
- Орел — В. Э. Орел. О некоторых славянских и индоевропейских названиях деревьев // Этимология 1985. М., 1988.
- ПГ — Послания Гедимины / Подготовили В. Т. Пашуто и И. В. Шталь. Вильнюс, 1966.
- Пропп — В. Я. Пропп. Собрание трудов: Морфология (волшебной) сказки [С. 5-111]. Исторические корни волшебной сказки [С. 112-436]. М., 1998.
- Рабинович — Е. Г. Рабинович. Богиня-мать // МНМ, т. I.
- Топоров 1969 — В. Н. Топоров. Из наблюдений над этимологией слов мифологического характера // Этимология 1967. М., 1969.
- Топоров 1980 — В. Н. Топоров. Древо жизни // МНМ, т. II.
- Топоров 1981 — В. Н. Топоров. Еще раз о балтийских и славянских названиях божьей коровки (*coccinella septempunctata*) в перспективе основного мифа // Балто-славянские исследования 1980. М., 1981.
- Топоров 1982 — В. Н. Топоров. Из индоевропейской этимологии. II (1-3) // Этимология 1980. М., 1982.
- Топоров 1985а — В. Н. Топоров. Из индоевропейской этимологии. III (1-3) // Этимология 1982. М., 1985.
- Топоров 1985б — В. Н. Топоров. Из хеттско-лувийской этимологии: теофорное имя *Катгищера* // Этимология 1983. М., 1985.
- Топоров 1986а — В. Н. Топоров. К реконструкции одного цикла архаичных мифологических представлений в свете «Latvju dainas» // Балто-славянские исследования 1984. М., 1986.

- Топоров 1986б — В. Н. Топоров. О некоторых теоретических вопросах этимологии // Этимология 1984. М., 1986.
- Трубачев — О. Н. Трубачев. Из славяно-иранских лексических отношений // Этимология 1965. М., 1967.
- Успенский — Б. А. Успенский. Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского.) М., 1982.
- Фасмер — М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка / Перевод с немецкого и дополнения члена-корреспондента РАН О. Н. Трубачева. М., 1996, т. I-IV.
- Фрэзер — Дж. Дж. Фрэзер. Золотая ветвь. М., 1980.
- Элиаде — М. Элиаде. Священные тексты народов мира. М., 1998.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1981, т. VIII; М., 1990, т. XVII; М., 1993, т. XIX.
- Юркенас 1976 — Ю. Юркенас. Проблемы ареального исследования древней антропонимии // Kalbotyra. Vilnius, 1976, t. XXVI (2).
- Юркенас 1982 — Ю. Юркенас. Проблема отражения так называемых «древнеевропейских» элементов в антропонимии // Kalbotyra. Vilnius, 1982, t. XXXIII (2).
- Юркенас 1983 — Ю. Юркенас. Антропооснова *Band*. // Kalbotyra. Vilnius, 1983, t. XXXIV (2).
- Юркенас 1984 — Ю. Юркенас. Антропонимы, возникшие на базе апеллятивов с основным значением доброты-красоты-любви // Kalbotyra. Vilnius, 1984, t. XXXV (2).
- Ambrasas — S. Ambrasas. Daiktavardžių darybos raida. Lietuvių kalbos veiksmažodiniai vediniai. Vilnius, 1993.
- Balys — J. Balys. Raštai. Vilnius, 2000, t. II.
- Balkevičius, Kabelka — J. Balkevičius, J. Kabelka. Latvių-lietuvių kalbų žodynas. Vilnius, 1977.
- Bartniukas — M. Bartniukas. Didžiųjų mitų kelias. Vilnius, 1999.
- Beitnere — D. Beitnere. Tradicijos ir šiuolaikinės Latvijos dvasinės kultūros tendencijos // Liaudies kultūra, 1995, № 5.
- Beresnevičius — G. Beresnevičius. Religijų istorijos metmenys. Vilnius, 1997.
- Biezis — H. Biezis. No esejas «Dievturi — nacionāle romantīki — senlatvieši» // Grāmata, 1993.
- BRMŠ — Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. T. I. Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos / Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius, 1996.
- Buck — C. D. Buck. A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. Chicago, 1949.
- Būga — K. Būga. Rinkiniai raštai. Vilnius, 1958-1961, t. I-III.
- Buračas — B. Buračas. Pasakojimai ir padavimai. Vilnius, 1996.
- Daukantas — S. Daukantas. Raštai. Vilnius, 1976, t. I.
- Dundulienė 1988 — P. Dundulienė. Lietuvių liaudies kosmologija. Vilnius, 1988.
- Dundulienė 1989 — P. Dundulienė. Pagonybė Lietuvoje. Vilnius, 1989.
- Dundulienė 1990 — P. Dundulienė. Senovės lietuvių mitologija ir religija. Vilnius, 1990.

- Eliade — M. Eliade. Patterns in Comparative Religion. Sheed & Ward, 1958.
- Fraenkel — E. Fraenkel. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg; Göttingen, 1962–1965.
- Gimbutienė — M. Gimbutienė. Baltų mitologija I–X // Mokslas ir gyvenimas, 1989, № 1–10.
- Grigas — K. Grigas. Patarlių paralelės: Lietuvių patarlės su latvių, baltarusių, rusų, lenkų, vokiečių, anglų, lotynų, prancūzų, ispanų atitikmenimis. Vilnius, 1987.
- Guénon — R. Guénon. Fundamental Symbols. The Universal Language of Sacred Science. Oxford; Northampton, 1995.
- JonL — Latviešu mitoloģiskās daiņas / Izdevis M. Jonval. Paris, 1929.
- Jung — C. G. Jung. Symbols of Transformation. Princeton University Press, 1990.
- Karulis — K. Karulis. Latviešu etimoloģijas vārdnīca. Rīga, 1992, t. I, II.
- Keith — A. B. Keith. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. London, 1925; Delhi, 1989.
- Kerbelytė 1977 — B. Kerbelytė. Sakmės ir padavimai apie pasaulio kilmę // Žmonės ir religija. Vilnius, 1977.
- Kerbelytė 1997 — B. Kerbelytė. Pieną atimančios ir ant šluotos skraidančios raganos: fantastika ir tikrovė // Tautosakos darbai. Vilnius, 1997, t. VI–VII (XIII–XIV).
- Kramrisch — S. Kramrisch. The Presence of Śiva. Princeton University Press, 1992.
- Kuzavinis, Savukynas — K. Kuzavinis, B. Savukynas. Lietuvių vardų kilmės žodynas. Vilnius, 1987.
- Laurinkienė 1990 — N. Laurinkienė. Mito atšvaitai lietuvių kalendorinėse dainose. Vilnius, 1990.
- Laurinkienė 1996 — N. Laurinkienė. Senovės lietuvių dievas Perkūnas: kalboje, tautosakoje, istoriniuose šaltiniuose. Vilnius, 1996.
- LDD — Latvju Dievasdziesmas. III iespiedums / Izraudzījis un sakārtojījis Brastiņū Ernests. Rīga: Latvju Dievturu Sadraudze, 1980.
- Leinasare — I. Leinasare. Inicijacijos liekanos latvių liaudies papročiuose // Senovės baltų kultūra 5: Augalų ir gyvūnų simboliai. Vilnius, 1999.
- LKŽ — Lietuvių kalbos žodynas. Vilnius, 1956–1999, t. I–XIX.
- LRSU — Lietuvos rusų sentikių užkalbėjimai / Jurijus Novikovas, Ramūnas Trimakas // Tautosakos darbai. Vilnius, 1997, t. VI–VII (XIII–XIV).
- LT — Latviešu tautasdziesmas. I–V sēj. Rīga, 1979–1984.
- Mayrhofer — M. Mayrhofer. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary. Heidelberg, 1956–1980, Bd. 1–4.
- Mažiulis — V. Mažiulis. Prūsų kalbos etimologinis žodynas. Vilnius, 1988–1997, t. I–IV.
- ME — Mitoloģijas enciklopēdija. II sēj. Rīga, 1994.
- Narbutas — T. Narbutas. Lietuvių tautos istorija. T. I. Lietuvių mitologija. Vilnius, 1998.
- Pėteraitis — V. Pėteraitis. Mažoji Lietuva ir Tvanksta prabaltų, pralietuvių ir lietuvininkų laikais. Vilnius, 1992.

- Pokorny — J. Pokorny. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1951, Bd. 1.
- PSO — Pasakos, sakmės, oracijos / Surinko Mečislovas Davainis-Silvestraitis. Vilnius, 1973.
- Radhakrishnan — The Principal Upanishads / edited with introduction, text, translation and notes by S. Radhakrishnan. London, 1968.
- Ravenscroft — T. Ravenscroft. The Cup of Destiny (The Quest for the Grail). USA, 1982.
- RSPS — Lietuvių rašytojų surinktos pasakos ir sakmės / Parengė Bronislava Kerbelytė. Vilnius, 1981.
- Sabaliauskas IKJ — A. Sabaliauskas. Iš kur jie? Pasakojimas apie žodžių kilmę. Vilnius, 1994.
- Sabaliauskas LKL — A. Sabaliauskas. Lietuvių kalbos leksika. Vilnius, 1990.
- Salys — A. Salys. Raštai. T. II. Tikriniai vardai. Roma, 1983.
- Schleicher — Profesoriaus Schleicher'io laišakai sekretoriui apie mokslinės kelionės į Lietuvą rezultatus // Tautosakos darbai. Vilnius, 1997, t. VI–VII (XII–XIV).
- Sinha — I. Sinha. Tantra. The Search for Ecstasy. London, 1993.
- ŠLP — Šiaurės Lietuvos pasakos / Surinko Matas Slančiauskas. Vilnius, 1974.
- ŠLSP — Šiaurės Lietuvos sakmės ir pasakos / Surinko Mato Slančiausko bendradarbiai. Vilnius, 1985.
- Tdz — Tautas dziesmas: Papildinājums Kr. Barona «Latvju dainām» / Prof. P. Šmita redakcijā. Sēj. I–IV. Rīga, 1936–1939.
- TPD — Teikas par Dievu. Izlase. Rīga: Latviešu folkloras krātuves izdevums, 1929.
- Vaitkevičiai — D. Vaitkevičienė, V. Vaitkevičius. Naujojo Daugėliškio padavimai // Tautosakos darbai. Vilnius, 1996, t. V (XII).
- Vaitkevičienė — D. Vaitkevičienė. Kupolės: šventė ir dievybė // Liaudies kultūra, 1999, № 3.
- Vanagas 1974 — A. Vanagas. Mūsų pavardės // Žodžiai ir žmonės. Vilnius, 1974.
- Vanagas 1981 — A. Vanagas. Lietuvių hidronimų etimologinis žodynas. Vilnius, 1981.
- Vanagas 1985 — A. Vanagas. Lietuvių pavardžių žodynas. Vilnius, 1985, t. I.
- Vanagas 1989 — A. Vanagas. Lietuvių pavardžių žodynas. Vilnius, 1989, t. II.
- Vėlius — N. Vėlius. Mitinės lietuvių saknių būtybės. Vilnius, 1977.
- Zinkevičius 1977 — S. Zinkevičius. Lietuvių antroponimika. Vilniaus lietuvių asmenvardžiai XVII a. pradžioje. Vilnius, 1977.
- Zinkevičius 1980 — S. Zinkevičius. Lietuvių kalbos istorinė gramatika. Vilnius, 1980, t. I.
- Zinkevičius 1988 — S. Zinkevičius. Lietuvių kalbos istorija. T. III. Senųjų raštų kalba. Vilnius, 1988.