

Дайнюс Разаускас

(Вильнюс, Институт литовской литературы и фольклора)

## Два дендромифологических этюда: черемуха и ива

В контексте обширной темы балто-славянской дендромифологии, а конкретнее — уподобления женщины (богини) и дерева (от поэтического сравнения до полного мифологического отождествления) — представляется целесообразным рассмотреть отдельно соответствующие представления, относящиеся к деревьям некоторых пород. Ниже представлены два таких частных случая.

### Черемуха

Отдельного рассмотрения заслуживает черемуха. Так, финская народная песня советует молодой невестке:

...Кланяйся покорно ниже,  
Грудку юную сгибая,  
Как черемухи верхушку...;

другая финская песня описывает невесту:

...Стан прекрасной девы гибок,  
Как черемухи побеги...;

а в следующей «песне печали» девушка сама себя называет черемухой:

...Стал отец ко мне не ласков,  
Стали братья сторониться,  
Стали сестры пререкаться.  
Край свой ягодка покинет,  
Мне, черемухе, — за море! (ВПИ: 84–85, 86, 104).

В русских загадках, наоборот, черемуха уподобляется девушке: *Матушкой весной я в платье цветном, мачехой зи-*

*мой — в саване одном; Стоит кузенка вся в пуговках; Платье потерялось — пуговки остались; Черненька, маленька, всему свету миленька = черемуха* (Загадки 1968: 66–67, № 1800, 1801, 1803, 1805); тем более в следующей: *Не штай меня, мужик, не валяй меня, мужик, лучше стань на меня, ты напачкайся, наворачайся сколько можешь, сколько хочешь, сколько душенька ссяжет = черемуха* (СдЗРН: 98, № 811).

Ср. литовский обычай: *Kai gimst vaiks, jam sodin med. Pirmam sūnu — ožalo, untram — uos, trečiam — beržo, ketvirtom — klevo. Gims mergaitė — sodin liepo, ieuo* ‘Когда рождается ребенок, ему сажают дерево. Первому сыну — дуб, второму — ясень, третьему — березу, четвертому — клен. Родится девочка — сажают липу, черемуху’ (Marinkevičienė 2005: 87).

Но особенно примечательно уподобление женщины черемухе (латш. *ieva*) в латышских дайнах, и не только девушки в противопоставлении яблони-матери, как было подмечено П. Шмитом и Я. Курсите (см. Šmits 1926: 128–129; Kursīte 1996: 192), но женщины вообще, во всех семейных ролях:

*Es nelauztu iervas zaro,  
Jo es pati kā ieviņa;  
Nolauzos ozoliņu,  
Man vajaga arājīna.*

*Vienreiz ieva noziedeja,  
Ne div' reizas vasarā;  
Vienreiz jauna, ne divreiz,  
Bet lustigi padzīvoju.*

*Vaj zied ieva, vaj ābele  
Pie tautieša durviņām?  
Nezied ieva, ne ābele,  
Sēd māsiņa raudadama.*

*Kas tur zied kalniņā,  
Vai zied ieva, vai ābele?  
Nej zied ieva, nei ābele,  
Zied skaistā tautu meita.*

Я не сломаю ветвь черемухи,  
Потому что я сама как черемуха;  
Сломаю дубочек —  
Мне нужен пахарь.

(LD 9780; Kursīte 1996: 169)  
Один раз черемуха цвела,  
Не два раза летом;  
Один раз (я) молодая, не два раза,  
Но зато весело пожила.

(BDS, № 102-1, с вариантами)  
То ли это черемуха цветет, то ли яблоня  
У дверей жениха?  
Ни черемуха цветет, ни яблоня —  
Сестрица сидит и плачет.

(BDS, № 26302-0; вар. 21646-0)  
Что это цветет там на горке,  
То ли черемуха, то ли яблоня?  
Ни черемуха цветет, ни яблоня,  
Цветет красная невестка.

(BDS, № 5591-3)

*Redz, kur koši ieva zied  
Ar ābeli kalniņā:  
Ieva bija mātes meita,  
Ābelīte sērdienite.*

*Balti bija ievas ziedi,  
Sarkanbalti ābelītes;  
Balta bija mātes meita,  
Sarkanbalta sērdenīte.*

В последнем четверостишии, как мы видим, черемуха уже уподобляется матери. Также далее:

*Redz', kur skaisti ieva zied*

*Ar ābeli kalniņā;  
Redz', kur skaisti māte dzied*

*Ar savām(i) meitiņām.*

*Steidzies, ieva ar ābeli,  
Vasarīņa ziedu gaida;  
Steidzies, māte ar meitām,  
Tautas gaida malejīnu.*

*Ošam sieva, kļavam sieva,  
Ozolam vien nevaid;  
Nule tik ozoliņis  
Par gravām lūkojās  
Nolūkoja ieva s meitu  
Ar visiem ziedinjiem.*

Глянь [туда], где ярко черемуха цветет  
Вместе с яблоней на горке:  
Черемуха — мамина дочь,  
Яблоня — сиротка.

(BDS, № 4627)

Белые цветы черемухи,  
Красно-белые — яблони;  
Белая мамина дочь,  
Красно-белая сиротка.

(LD 4509; Vācere 2006: 121;  
ср. BDS, № 4494 с вариантами и др.)

Глянь [туда], где красиво черемуха  
цветет

Вместе с яблоней на горке;  
Глянь [туда], где красиво мать  
поет

Вместе со своими дочерьми.

(BDS, № 315-2)

Поспешите, черемуха с яблоней,  
Лето ждет цветков;

Поспешите, мать с дочерьми,  
Женихи ждут мукомолок.

(BDS, № 1930-5, с вариантами)

У ясения жена, у клена жена,  
Лишь у дуба нету;  
Только что дубочек  
Озирался по долине,  
Наметил себе дочь черемухи  
Со всеми цветками.

(LD 30646/1; 20986;  
Šmits 1926: 129)

Здесь мы, в свою очередь, обратим внимание на звукопись *ieva* ‘черемуха’: *sieva* ‘жена’, которая более ярко выражена и специально подчеркнута ниже. По наблюдению П. Шмита, «когда липу народная традиция уподобляет девушке, а яблоню матери, тогда черемуха в песнях символизирует жену» (Šmits 1926: 134). Например:

*Es nelaužu liepas zaru,  
Ne ieviņas baltu ziedu:  
Lai es augu kā liepiņa,  
Kā ieviņa noziedēju.*

*Tev, ieviņ, balti ziedi,  
Man baltakas vilnainites.  
Sedzos baltu vilnainiti,  
Sēdos ievu krūmiņā.  
Saka tautas piejādamas:  
Ieva zied līdz zemei.*

*Es neņemtu ieva s ziedu  
Ne savā rociņā:  
Es negribu sieva būt  
Ne savā mūžiņā.*

*Iev' ar sievu runajās,  
Kalniņai stāvedamas;  
Ieva i bija balti ziedi,  
Sievai baltas villainītes.*

Отмеченная выше звукопись *ieva* ‘черемуха’: *sieva* ‘жена’ и вообще ‘женщина’, вероятно, могла быть одним из факторов столь ярко выраженного в латышских дайнах уподобления жены, вообще женщины черемухе. Ср. еще:

*Ieva man māsa bija,  
Ievu ņētu līgaviņu;  
Pilli līči ievu ziedu,  
Visi mani sievas radi.*

*Es ar sievu strīdejos  
Zem kuplā ievas krūma:  
Ieva grib baltus ziedus,  
Sieva baltas villainītes.*

Я не ломаю ветви липы,  
Ни черемухи белые цветы:  
Пусть я вырасту, как липа,  
Отцвету, как черемуха.

(LD 2784)

У тебя, черемуха, белые цветки,  
У меня еще белее шерстяные платки.  
Застегиваю белый шерстяной платок,  
Сажусь под куст черемухи.  
Жених, подъехав верхом, говорит:  
Черемуха цветет до самой земли.

(BDS, № 13388-8)

Я не возьму цветок черемухи  
Даже в свою руку:  
Я не хочу быть женой  
Во весь свой век.

(LD 1233; Šmits 1926: 134)

Черемуха с женой разговаривали,  
Стоя на горе;  
У черемухи были белые цветы,  
У жены — белые шерстяные платки.

(BDS, № 7424; cp. LD 7224;  
Šmits 1926: 134)

Черемухой была моя сестрица,  
Черемуху я в жены взял;  
Полные затоны цветков черемухи —  
Все родня моей жены;

Я с женойссорился  
Под пышным кустом черемухи:  
Черемуха хочет белые цветки,  
Жена — белые шерстяные платки.

(BDS, № 12127-4; № 7424-2)

*Balta ziedi laukmale,  
Vai bij ieva, vai ābele?  
Balta gāja pa celiņu,  
Vai bij sieva, vai meitīņa?*

[Что-то] белое цветет на краю поля,  
То ли черемуха, то ли яблоня?  
[Кто-то] белая идет по дорожке,  
То ли женщина, то ли девица?

Но к звукописи *ieva* : *sieva* в латышских дайнах подключается еще одно слово — имя библейской первой женщины Евы, которое в латышском языке превратилось в совершенно точный омоним названия черемухи, *Ieva*. Например:

*Sieva Ieva Žīdam rada,  
Ta neēda cūkas galu,  
Ta tik ēda vērša galu,  
Saujīnā turedama.*

*Nem, bālin(i), Ievu sievu,  
Ieva sieva liela rada:  
Kad atnāca pavasaris,  
Visi līči balti zied.*

Жена Ева еврейского рода,  
Она не ест свинину,  
Она ест только говядину,  
Сжавши ее в руке.

Бери, брат, в жены Еву,  
У жены Евы большая родня:  
Когда приходит весна,  
Все затоны цветут в белом.

(BDS, № 27225-4; № 12127-0)

В последнем четверостишии, как мы видим, на основе указанной омонимии Ева нарочито смешана с черемухой. Тоже в следующих дайнах:

*Nem, bālini, Ievu sievu,  
Ieva sieva lielu radu:  
Pilni līci ievu ziedu,  
Visi tavi sievas radi.  
  
Ej iekšā, mātes brāli...  
Ieva nāca istabā;  
Neba ieva [Ieva?] viena  
nāca,  
Ievai ziedi līdzi nāca.*

Бери, брат, в жены Еву,  
Жена Ева из большого рода:  
Полные затоны цветков черемухи,  
Все твоей жены родня.  
  
Заходи, мамин брат...  
Черемуха/Ева зашла в комнату;  
Вряд ли черемуха [Ева?] зашла  
одна,  
Вместе с черемухой [Евой?] зашли  
ее цветки.

(BDS, № 12127-11; № 18863-2)

При этом необходимо учитывать, что при устном исполнении разница между прописной первой буквой имени *Ieva* и строчной первой буквой названия черемухи *iева* отсутствует,

и понимание произнесенного вслух слова в конечном счете зависит от личной интерпретации конкретного исполнителя либо собирателя фольклора, записавшего песню. Наконец, когда слово находится в начале строки и в любом случае пишется с прописной буквы, как в последней строке приведенного выше четверостишия, формальное различие исчезает и в письменной фиксации.

В литовских фольклорных текстах столь впечатляющее обыгрывание омонимии между названием черемухи (лит. *ievà*, *jievà*) и именем Евы (лит. *Ievà*, *Jievà*) мне неизвестно, хотя сама омонимия тоже налицо.

При этом на омонимии дело не кончается. Имя библейской первой женщины Евы, как известно, в конечном счете, восходит к евр. *hašwa*, или *hašā*, в значении ‘живая, дающая жизнь’, от семитского корня \**ħay-* / \**ħash-* ‘жизнь’ (МНМ I: 397, 419; Kuzavinis, Savukynas 2005: 166; Klein 2003: 262; см. Петровский 2005: 119; Дьяконов 1990: 42 и др.). Данный семитский корень далее восходит к семито-хамитскому \**ħyw* ‘жизнь’ и, наконец, к ностратическому \**ħajū* ‘жизнь, жизненная сила’, с которым, в свою очередь, связывается и.-е. корень \**hejū-* ‘жизненная сила’ (Иллич-Свитыч 1971: 242, § 101), или \**ai̯ū* / \**aīū-* ‘жизненная сила’ в «Этимологическом словаре индоевропейских языков» Ю. Покорного (Pokorný 1959: 17). И с этим же и.-е. корнем в последнее время связываются (Иванов 1964: 43–44; Иванов 1969: 66; Иванов 1973: 298–302; Иванов, Топоров 1974: 31–32, 35–36; МНМ I: 396; Топоров 1994: 109–110; Karulis I: 339) как восточно-балтийские названия черёмухи лит. *ievà*, лтш. *ieva*, так и славянское название ивы \**jyva*, названия тиса в прусском *jiwīs* и соответственно в германских и кельтских языках, сводимые к общей праформе и.-е. \*(e)i̯ūā / \*(e)i̯uo-, которая, в свою очередь, восводится к первичной форме и.-е. \**ei-*, к которой также восходят некоторые индоевропейские названия деревьев с другими корневыми расширителями и хеттское название вечно-зеленого ритуального «мирового дерева» *eja*<sup>1</sup>. А если дело

<sup>1</sup> См. только что указанную литературу, а также: Иванов 1974: 88–89; Топоров 1980: 100–101; Байбурин 1983: 223 (в частности, образ змеи на *иве*; о нем см. также СД II: 64); Гамкрелидзе, Иванов 1984: 629–631; Kluge 1999: 207; дополнительно см.: Pokorný 1959:

действительно обстоит так, то восточнобалтийские названия черемухи и имя Евы являются не только омонимами, но и родственными на самом глубоком (ностратическом) уровне словами<sup>2</sup>.

Данная архаическая лингво-мифологическая ситуация объясняется при помощи образа «Древа жизни», в самом определении которого заключаются понятия и «дерева», и «жизни», а следовательно, и образ первоматери, давшей жизнь человечеству. В. Н. Топоров эту ситуацию описывает следующим образом: «К тому же источнику, что и хеттское название Древа жизни (*eja*), восходит рус. *ива* (ср. использование ивовых прутьев, наряду с вербовыми, в ритуалах в качестве символа плодородия) или германское название тиса (ср. древневерхненемецкое *iwa*, др.-исл. *ýr*), который высаживали на кладбищах как символ преодоления смерти и использовали в ритуалах, имеющих целью увеличение плодородия, жизненной силы. Все эти названия Древа жизни родственны более или менее точным обозначениям самой жизненной силы и ее двух наиболее ярких воплощений — юности и долголетия (века): ср. греч. *αἰών* ‘век’, ‘жизнь’, ‘поколение’, ‘вечность’; лат. *aevum* ‘жизнь’, ‘век’, ‘возраст’, ‘вечность’; *juvenes* ‘юноши’ (как обозначение возрастного класса); др.-инд. *āyus* ‘жизненная сила’ и т. д. Наиболее известный образ Древа жизни представлен в книге Бытия: „И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и

297–298; Фасмер II: 113; Черных I: 333; ЭССЯ VIII: 248–249; Boryś 2005: 200; Fraenkel 1962–1965: 183; Karulis I: 338–339 Mažiulis II: 58–59 и др.

<sup>2</sup> Учитывая весьма популярные дендрологические метафоры в лингвистике (ср. обозначения грамматических частей слова рус. *корень*, лит. *šaknis* ‘корень’, *kamienas* ‘основа’, буквально ‘ствол’, и т. п., также известный образ «дерева» в родственных языках, данную ситуацию можно представить в виде дерева с расщепленным (разветвление сначала семитских и индоевропейских и в конце концов выделение балтийских языков) и впоследствии опять сросшимся (фонетическое тождество между названием ивы и именем Евы в восточнобалтийском) стволом. Об особой ритуальной значимости, повсеместной сакральности и символизме таких деревьев см., в частности, Резаускас 2007: 70–73, 77.

хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла” (Быт. 2.9). <...> Очевидно, что первоначальный образ такого дерева в древней близневосточной традиции предполагал схему, близкую к содержащейся в шумерской версии сказания о Гильгамеше, где описывается дерево хулуппу (обычно отождествляемое с ивой), растущее на берегу Евфрата; в его корнях жила змея, в ветвях — птица Анзуд, а в стволе — Лилит. <...> Носителями жизненной субстанции выступают само Древо жизни и его плоды (яблоко, гранат и другие символы вечной жизни, достижаемой через смерть), и находящаяся под деревом живая вода, и антропоморфные заместители Древа жизни (характерно, что имя Евы, из-за которой было утрачено Древо жизни и которая как бы заменила его, означает по-древнееврейски ‘жизнь’). Часто Древо жизни бывает представлено как женский (материнский) персонаж или, по крайней мере, как его обиталище. В некоторых архаичных традициях Древа жизни изображаются как женское начало» (МНМ I: 396–397)<sup>3</sup>.

Однако понятие жизненности, жизненной силы, плодородия может быть связано и непосредственно с самим балтийским названием черемухи. По словам К. Карулиса, «возможно, что и древние балты, так же, как хетты, связывали пышно растущее дерево или кустарник, в данном случае — черемуху (*ieva*), с понятием молодости и вечности и что она играла соответствующую роль в древних ритуалах. О том, что черемуха некогда была символом плодородия, свидетельствуют латышские поверья, например: *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 loti kuplī zied, tad būs auglīga vasara* ‘Когда черемуха очень пышно цветет, тогда будет урожайное лето’; *Kad pavasarī daudz ievas zied, tad nākoši rudenī daudz meitas precas* ‘Раз весной обильно

<sup>3</sup> Здесь, может быть, стоит указать на то, что первый элемент составного названия известного древнескандинавского Мирового дерева *Yggdrasil*, согласно одной из этимологий, восходит именно к названию тиса др.-исл. *ýr*, герм. \**īwaz*, родственному вост.-балт. *ieva* и др. (Vries 1962: 676, 679; см. Davidson 1994: 110).

цветет черемуха, то следующей осенью много девушек выйдет замуж» (Karulis I: 339)<sup>4</sup>.

Таким образом, в балтийской традиции на самом деле, по весьма точному замечанию П. Дундулене, «и название дерева, и женское имя *Ieva* означают жизнь» (Dundulienė 1988: 12; ср. Dundulienė 1994: 127)<sup>5</sup>.

Наконец, учитывая сказанное, женское имя *Ieva* может непосредственно восходить к названию дерева *ieva* (ср. обычное литовское женское имя *Eglė*, восходящее к апеллятиву *eglė* ‘ель’, русское *Береза* и др.), и омонимия в таком случае на самом деле существовала бы не между восточно-балтийскими названием черемухи и именем Евы, а между исконным восточнобалтийским женским именем *Ieva* и родственным ему на ностратическом уровне библейским именем Евы, на восточнобалтийском *Ieva* (ср. возможное совпадение в самом русском библейского имени *Ева* и сокращенной формы древнегреческого имени Евгений *Εὕα* (см. Фасмер II: 5)<sup>6</sup>).

<sup>4</sup> Приведенные поверья см.: ŠmLTT: 621, № 10245, 10247, 10248, здесь же (с. 621–622) множество им подобных; о связи цветущей черемухи с готовностью девушки к замужеству в латышской традиции, кроме приведенных выше песен, см. также: Leinasarė 1999: 25–27; Ivanovska 2002: 166–170.

<sup>5</sup> При этом в литовском название черемухи с понятием «жизнь» сближается и другим образом. В литовском языке в начале слова перед гласными переднего ряда *j*- иногда может меняться на *g*-, например, *jēras* : *gēras* ‘ягненок’ и т. п. (см. Fraenkel 1962–1965: 121). Это явление в применении к слову (*j)ieva* могло бы дать форму \**gieva*. Ср. в этой связи название дерева с корнем *gyv-* ‘жив-, жизн-’: *gyvainė* ‘западная тяя (*Thuja occidentalis*)’, также сложное *gyvamedis* ‘то же’, буквально ‘живо-дерево’ (LKŽ III: 361), наряду с соответственно сложным *ieumedis* ‘черемуха’, буквально ‘черемуха-дерево’ (LKŽ IV: 19). При этом между указанными деревьями имеет место своего рода функциональная близость: например, для предотвращения беременности в народной медицине рекомендуется пить отвар как из цветков черемухи, так и из листьев *Thuja occidentalis* (BLR V: 10, № 44).

<sup>6</sup> О соотношении вост.-балт. *ieva* : *Ieva* в контексте других примеров фонетического «субстрата» и «адстрата» в именах собственных разного происхождения см. Разаускас 2002: 350.

При этом в мировой мифологии известно происхождение первой женщины, праматери человечества, непосредственно из дерева. В первую очередь здесь можно вспомнить древнескандинавскую Эмбулу. По данным В. Я. Проппа, также «в океанийском мифе первый человек вырезает себе жену из дерева и говорит: „Дерево, стань человеком“» (Пропп 1976: 236). Также ср. древнеирландское имя собственное *Ivageni*, буквально ‘потомок тиса’, в котором название тиса родственно восточнобалтийскому названию черемухи и, в свою очередь, подразумевает соответствующее дерево (пра)-матерью носителя имени. В таком контексте и соотношение *ieva* : *Ieva* может восприниматься как указание на более глубокую мифологическую общность.

Может быть, здесь еще стоит указать на связь библейской Евы с рябиной в белорусской традиции: «Когда Бог изгнал Еву из рая, она так расплакалась, что из глаз стали падать кровавые слезы; из них впоследствии и выросла рябинина», т. е. рябина (Никифоровский 1897: 129, № 946; запись 1867 г.). Во всяком случае, эта связь находится в контексте того же рассмотренного соотношения «первоматерь : дерево».

### Ива, верба, лоза (*Salix*)

В имени ирландского героя *Ivageni* прослеживается наименование дерева тиса, отличного от черемухи по своей породе, но родственного балтийскому названию черемухи. Ситуация с древнескандинавской первой женщиной, праматерью человечества Эмблой — *Embla*, буквально ‘Ива’ — из «Младшей Эдды» («Видение Гюльви») более запутанна, но не менее показательна: «Шли сыновья Бора [Один, Вили и Ве] берегом моря и увидали два дерева. Взяли они те деревья и сделали из них людей. Первый дал им жизнь и душу, второй — разум и движение, третий — облик, речь, слух и зрение. Дали они им одежду и имена: мужчину нарекли Ясенем, а женщину Ивой. И от них пошел род людской» (МЭ, 26). Ива отличается по породе как от тиса, так и от черемухи, но зато в русском языке опять же имеет название, родственное балтийскому названию черемухи, и древнескандинавское имя первой женщины в переводе на русский, т. е. *Ива*, стоит в том же отно-

шении к библейской *Eve*, как и балтийское *Ieva*. При этом ива в определенном смысле действительно имеет отношение к Еве, поскольку она связана с ее неудачной предшественницей Лилит, «первой Евой» и первой женой Адама, своевольно покинувшей его и впоследствии ставшей женским демоном, отнимающим и подменяющим у женщин младенцев (подробнее о ней см. МС, 318 и др.). По данным Р. Грейвса и Р. Патай, «прежде, в 2000 г. до н. э., она существовала как Лиллейк, судя по шумерской табличке из Ура с записью эпоса „Гильгамеш и ива“. Там она — демонесса, живущая в стволе ивы, которая посвящена богине Ибане (Анафа) на берегах Евфрата» (Грейвс, Патай 2005: 95).

С женским началом и деторождением ива связана практически повсеместно. Например, «у цыган Трансильвании и Румынии праздник Зеленого Георгия является главным весенним празднеством. Часть из них спрашивает его в пасхальный понедельник, другие — в день святого Георгия (23 апреля). Накануне праздника срубается молодая ива. Ее убирают гирляндами, листьями и устанавливают на земле. Беременные женщины кладут под дерево одно из своих платьев и оставляют его там на ночь; если на следующее утро они обнаруживают на нем лист дерева, то не сомневаются в легком протекании родов»; у японских айнов «бесплодные женщины ели омелу, чтобы забеременеть. Наиболее эффективным средством айны считают омелу, произрастающую на иве» (Фрэзер 1998: 140, 689). По мнению К. Г. Юнга, вообще «вьющиеся деревья в то же время являются материими-родительницами» (Jung 1990: 245–246).

Латышская богиня деторождения (и т. п.) Мара, *Māra*, в народных песнях обычно сидит на (в) иве, вербе (*Kursīte* 1996: 283–286).

Непосредственные эротические ассоциации имеют литовское название ивы, вербы *gluosnis*:ср. *gluosniūoti* ‘гладить, ласкать’, *gluosniūotis* ‘прижиматься, ластиться, ласкаться, миловаться’, например: *Ta mano mergytė tokia meili — kad iš kur pareini, gluosniuojas, bučiuoja* ‘Эта моя девушка такая ласковая — как ни придешь откуда-нибудь, все прижимается, целует’ (Гаргждай, Клайпедский р-н); *Mergaitė su jaunikiu*

*gluosniavos* ‘Девушка с женихом ласкались’ (С. Даукантас) и др. (LKŽ III: 442; см. Daukantas 1976: 460, 586)<sup>7</sup>.

По белорусским представлениям, согласно М. Молохе и Л. Соловью, «верба — это девушка, которая, чтобы спастись от замужества со стариком, превратилась в дерево. История происхождения вербы изложена в балладе. Превращение девушки в вербу произошло по ее воле, по ее собственному заклятью, при этом вместе с ней разные предметы и их детали превратились в объекты природы: *Станьце, вёдры, камушком, / Почапачки — ланцужком, / Каромысел — яварам, / А я, малада, — вярбою, / Пад крутой гарою, / Над быстрой ракою.* Девушка-верба стояла над рекой, пока не приехали купцы-торговцы, которые стали сечь вербу, щипать досочки да делать гусли. Звонкие гусли рассказали, как весело девушке идти за равного и как тяжко и неестественно — за старого. Соответственно своей истории, верба растет преимущественно на низких местах, близ воды, над речками, ручьями» (БМ: 106). С другой стороны, наподобие Лилит, *Нахіліўшияса над вадою вербы* — это *праклятъя Богамъ тыя мацеры, што страцілі сваіх дзяяцей* (Сержпутовский 1998: 57, № 311).

Об определенных эротических свойствах вербы (тем более старой, сухой) и уподоблении ее женщине свидетельствует и то, что в Белоруссии и Польше в нее может влюбиться черт, ср. поговорки: *Улюбіўся як черт у сухую вярбу; Zakochał się jak djabeł w starej wierzbie* ‘Влюбился, как черт в старую вербу’ (СД I: 3).

А. Н. Афанасьев пересказывает чешскую легенду, в которой жизнь одной «женщины была таинственно связана с вербою; днем она оставалась в своей семье, а на ночь душа ее покидала тело и удалялась в вербу. Когда муж узнал про это, он срубил вербу — и в то же мгновение скончалась и его жена. Только материнская любовь продолжала жить в срубленном дереве; сделанная из него колыбель убаюкивала осиротевшего ребенка, а когда он подрос и смастерили себе сви-

<sup>7</sup> Несмотря на некоторую неопределенность этимологии слова: см. Вїga II: 292, 341, (366), 653; Fraenkel 1962–1965: 158; Топоров 1980: 267; Mažiulis I: 384–385; Karaliūnas 2005: 57–58.

рель из молодого отпрыска на старом пне вербы, то свирель эта своими мелодическими звуками разговаривала с ним, как нежная мать» (Афанасьев II: 178–179).

Вообще в славянской традиции верба символизирует быстрый рост, жизненную силу, плодородие (СД I: 333). Например, «в день Сорока мучеников (серб. *Младенци*) в восточной Сербии парни залезали на вербу, нарезали прутьев и били ими девушек с приговором: *Да си здрава као дрен, да си брза као јелен, да се гојиш као свиња, и да растеш као врба!* ‘Будь здорова, как кизил, будь быстрой, как олень, толстей, как свинья, и расти, как в е р б а!’ (р-н Болевца). В Черногории и Герцеговине тогда же с утра родители били своих детей вербовой веткой, приговаривая: *Да растеш као врбица и да се гојиш као пиџа!* ‘Расти, как верба, и толстей, как свинья!’, днем же дети били друг друга, и это же они делали в Вербное воскресенье; в Високо (Босния) в Юрьев день сербские девушки опоясывались вербой, «чтобы на будущий год быть с „пузом“, т. е. чтобы выйти замуж и забеременеть; сербские додолы нередко рядились почти исключительно в ветки вербы (СД I: 178, 334).

В. Н. Топоров указывал на «использование ивовых прутьев, наряду с вербовыми, в ритуалах в качестве символа плодородия». В свою очередь, славянское название как ивы, так и вербы может иметь непосредственное отношение к понятию «женщины». Русскому *вे́рба*, др.-рус. *върба* и др. в балтийских языках соответствуют лит. м. р. *vižbas* ‘лоза, розга, прут’, лтш. м. р. (*v)irbs* ‘палочка, холудинка, пруток’, ж. р. *virba* ‘прут’, также лат. *verbēna* (< \**verbesna*) ‘листья и побеги лавра’, *verbēnae* ‘священные ветви лавра, оливы, мирта, носившиеся при некоторых религиозных обрядах’ и др. (Фасмер I: 293; Fraenkel 1962–1965: 1259; Karulis I: 344–345; Walde, Hofmann II: 756; Pokorny 1959: 1152–1153; см. АРС: 919). В нашем случае внимания заслуживает ятвяжское слово *wirba* ‘женщина’, которое З. Зинкявичюс связывает с литовским глаголом того же корня *virbēti* ‘колебаться, дрожать, трепетать’, хотя семантически объясняет иначе (на основе сопоставления с более отдаленно родственным глаголом лит. *virpēti* ‘то же’ и его производными *rāvīras* ‘бедняга, впавший в нищету’, *ravīré* ‘наемница’, прус. *roshīrs* ‘свободный’) (Зинкявичюс 1984: 20).

Учитывая наш контекст, возникает соблазн связать ятвяжское слово непосредственно с указанными восточнобалтийскими и славянскими существительными, не ссылаясь на первичный по отношению к ним глагол (типологически ср. лат. *virgo* ‘дева, девушка’ из *virga* ‘ветка, ветвь, побег; прут, розга, палка’; др.-гр. *τάλις* ‘взрослая девушка, невеста’, лит. *talokas* ‘то же’, одного корня с лат. *tālea* ‘прут, кол; побег, саженец’, др.-инд. *tāla-*, *tālī-* ‘веерная пальма, пальмира’, и др.).

Учитывая латинское соответствие, также возникает вопрос, нельзя ли в свою очередь связать с ним имя Вирбия — основателя священной рощи и первого немецкого царя, по предположению Дж. Фрэзера, имевшего своей женой и царицей Диану, воплощенную в дерево. Во всяком случае, происхождение этого имени, лат. *Virbius*, окончательно не установлено (см. Грейвс I: 400 и примечания И. И. Маханькова на с. 427).

Как бы то ни было, античный контекст, не говоря о самой истории Вирбия, отнюдь не препятствовал бы такому сближению. По спартанской версии мифа, пересказанной Р. Грейвсом, деревянная статуя Артемиды, которую Орест принес с собой в Спарту, ставши ее царем, «была спрятана в зарослях ивы, и спустя несколько столетий уже никто не знал, где она находится. Но однажды Астрабак и Алопек, два принца, принадлежащие местному царскому дому, забрели в эти заросли и потеряли рассудок при виде этого мрачного деревянного кумира, который стоял, поддерживаемый сплетенными ветками. Отсюда и произошло его название: Ортия и Лигодесма» (Грейвс II: 78). При этом Лигодесма буквально означает «обвязанная, опутанная, обвитая ивой» — от др.-гр. *λύγος* ‘ивовая ветвь, ивойный прут, лоза’ и *δεσμός* ‘узы, путы’, *δεσμέω* ‘связывать, привязывать’ (см. примечания: Грейвс II: 399; а также: ДГРС, 353, 1038).

«Выйдя на берег около критского города Гортине, Зевс превратился в орла и овладел Европой в ивовых зарослях у ручья», при этом «на Крите и в Коринфе Европу называли Гелиотида, что напоминает имя Гелика (‘ива’)» (Грейвс I: 230, 232).

«Рощу Персефоны легко было узнать по черным тополям и старым ивам», в свою очередь, на могиле Кирки в Колхиде «растут ивы, которые считались священными деревьями богини Гекаты» (Грейвс II: 378, 386).

В свою очередь, «миф об Итоне („человеке-иве“) говорит о том, что итоняне, по их утверждениям, начали поклоняться Афине задолго до афинян. Само имя указывает на то, что во Фтиотиде с Афиной был связан культ ивы. Аналогичный кульп существовал в связи с богиней Анат в Иерусалиме до тех пор, пока жрецы бога Яхве не уничтожили кульп богини и не стали утверждать на Празднике кущей, что ива, фигурировавшая в церемониях вызывания дождя, является священным деревом Яхве» (Грейвс I: 60).

Аналогия с Иерусалимом интересна и тем, что именно к упомянутому древнееврейскому празднику Кущей обычно возводится современное Вербное воскресенье. Сошлемся по этому поводу на Д. В. Щедровского.

Древние евреи во время праздника Суккот («Кущей»), имевшего целью вызывание дождя и пробуждение плодородия, совершали ритуальное «шествие народа во главе с первосвященником вокруг жертвенного алтаря, находившегося во дворе храма. Каждый участник шествия держал в руках четыре растения: „плод дерева великолепного“ (*pery'ēc hādār*, согласно Мишне — „этрог“, вид лимона), пальмовые ветви (*karōt temārym*), мирту (*'ēc-'ābōt*) и ветви речных верб (*'arbēy nāḥal*). Эти растения считались „притягивающими дождь с неба“. Как неотъемлемый аксессуар Суккот они перечислены уже в Пятикнижии (Лев 23.40). <...> В эпоху Второго Храма (516 г. до н. э. — 70 г. н. э.) три из упомянутых четырех растений соединяли вместе: к пальмовой ветви привязывали три миртовые и две вербные (Сукка 33а). Такое соединение ветвей называлось „лував“ (от *liblēb* ‘давать отростки’: этимология указывает на ритуальное значение „лувава“ как символа плодородия). Четвертое растение — плод „этрог“ — держали отдельно» (Щедровский 1988: 208). «В эпоху Второго Храма наряду с „этрогом“ и „лувавом“ участники обряда вызывания дождя держали в руках большие пучки вербных ветвей, вербой был украшен и сам алтарь в дни Суккот. В седьмой день праздника, называемый „Великая осанна“ (*hōsa'nā' rabā*), по-

скольку в этот день наиболее усердно молились о „спасении“ от засухи, ветви верб обвивали о землю возле алтаря, пока несыпались все листья (Сукка 4, 5–7). Обряд „обвивания вербы“, имитировавший дождь и служивший как бы дополнением к основным обрядам вызывания дождя, восходит, по всей видимости, к народным земледельческим ритуалам, не зафиксированным в Пятикнижии. „Правомерность“ этого обряда, как и обряда „водовозлиния“, рьяно отстаивалась крестьянами (*'ām hā' ārec*, букв. ‘народ земли’) и „народными книжниками“, принадлежавшими к партии фарисеев. Столь же рьяно оспаривалась правомерность обряда саддукеями, блюстителями „буквы Пятикнижия“, признававшими лишь те обряды, которые законом Моисея прямо предписаны, и отвергавшими авторитет „устного предания“. Случалось, что народ украшал алтарь ветвями вербы явно вопреки воле саддукеев (занимавших привилегированное положение в храме) и „боэтусеев“ (партия, близкая к саддукеям по взгляду на „устные предания“)» (Щедровский 1988: 209). Со временем эти ритуалы стали подвергаться аллегорическому толкованию, вызываемый ими дождь стал рассматриваться как милость Божия, „манна небесная“, знак Мессии и, наконец, в Новом Завете, — как символ самого «воплощенного Слова Божия» (Там же: 215). «В свете сказанного проясняется также смысл новозаветного предания, согласно которому народ, приветствуя Иисуса как Мессию при „входе“ его в Иерусалим, совершил ритуальные действия, связанные с вызыванием дождя в осенний праздник Суккот, хотя „вход в Иерусалим“ приурочен к 10-му числу весеннего месяца нисана» (Там же: 216).

Нам в данном случае важно и то, что христианское Вербное воскресенье своим происхождением в конечном счете обязано тому же культу плодородия в древнем Израиле, который оно впоследствии вобрало в себя из европейских языческих традиций, и особенно то, что этот кульп, как мы видели, некогда также был связан с образом «дерева-женщины», а именно иерусалимской «женщины-ивы» Анат.

Дохристианские корни очевидны и в литовских традициях празднования Вербного воскресенья. По словам известного литовского этнографа П. Дундулене, «этот обычай в первую очередь связан с языческим кульпом деревьев. В древности

в Литве и во всей Европе во время весенних праздников почитались деревья, которые ранее всего показывали признаки жизни и которым приписывалась магическая сила пробуждать растительность, усиливать здоровье людей и т. п. В наших краях такими растениями были некоторые виды вербы, дающие споры мужского и женского пола. Среди них следует отметить бредину, имеющую споры женского пола, и лозу — мужского пола. Эти растения под конец февраля и в начале марта выпускают почки — сережки, знаменующие приближающуюся весну. По первобытным представлениям, в этих растениях скапливается жизненная сила, сила роста и плодородия. Лоза считалась необыкновенным, священным деревом. Ее происхождение связывалось с человеком. В фольклорных текстах говорится, что лоза выросла из трупа человека, тайком убитого и закопанного в землю. Сделанный из нее музыкальный инструмент — свирель — говорит человеческим голосом»; «Эти растения обладали магической силой сообщать земле жизнь и способность будущего плодородия, а людям — здоровье, счастье и радость. Поэтому и после введения христианства люди не отказались от обрядов с этими растениями. Церковь, не будучи в состоянии истребить древние обычаи, связанные с вербой, разрешила литовцам освящать ее в Вербное воскресенье» (Dundulienė 1991: 255).

Отметим бредину как часть, входящую в литовскую ритуальную «вербу» — обязательный атрибут восточнолитовского Вербного воскресенья, при этом составляющую именно «женского пола». И по сей день в состав «вербы» непременно входит бредина. Ср. записи самого последнего времени от изготовителей таких праздничных «верб»: *Verbu darom terp: trys blyndės šakelės ir églis šakelės. Indeda vandenin, kad išsprogt. Labai gražu: žalias églis, geltona blyndė, jau išsprogus, su kacinukais* ‘Вербу мы изготавляем так: три веточки бредины и несколько веточек можжевельника. Ставят в воду, чтобы распустились. Очень красиво: зеленый можжевельник, желтая бредина, уже распустившаяся, с сережками’; *Ankscau aidami visu églį nuspjauna ir nešas verbu kap šluotu.* Églis dzidelis ir blyndės daug déjo. Ankscau verba buvo tai bent! ‘Раньше, бывало, идут, так весь можжевельник срежут и несут вербу, как метлу. Можжевельник большой и бредины

много брали. Раньше верба была, так ого-го!'; *Verbon būtinai turi būc blyndė. Ir églis indedam. Aš tai daugiau nieko nededu* ‘В вербе обязательно должна быть бредина. И можжевельник берем. Я так больше ничего и не беру’; *Vyram reikia žilvuci — ne blindės. Už tai, kad būt vyriškos giminės* ‘Для мужчин нужно лозу — не бредину. Чтобы было мужского рода’ (лит. žilvitis ‘лоза’ — м. р.); *Tris šakelas blyndės ir vienų églis; vilnoniai visokių spalvių siūlais suriša ir gražu* ‘Три веточки бредины и одну можжевельника; шерстяными разноцветными нитками перевязывают, и красиво’; *Véliau tai ir šitep darém: paimi blyndi, dedzi tris šakelas barlynkos ir apsuki gjiali, tadui vél imi tris ir dedzi aukščiau ir jau kitokios spalvos gjiali apsuki ir tep barlynkos dedzi iki verbelés-blyndės viršaus. Verba gali būc blyndė ir barlynka. Kap dedzi barlynkos, tai églis nededa* ‘Позже делали вот как: берешь бредину, кладешь три веточки барвинка и обвязываешь ниткой, тогда опять берешь три и кладешь выше и обвязываешь уже ниткой другого цвета, и так кладешь барвинок до самой верхушки вербы-бредины. Верба может быть бредина и барвинок. Когда берешь барвинок, тогда можжевельник не берут’ и т. п. (VRLP: 281–282).

Прямое этимологическое соответствие лит. *blindė* (и т. п.) ‘бредина’ в русском языке, а также более подробный анализ символики и мифологии образа дерева-женщины изложен в нашем исследовании «Дерево-блудница: К происхождению одного русского бранного слова в свете балто-славянской дендромифологии», которое не могло войти целиком в этот сборник и будет опубликовано позднее.

## Литература

- Афанасьев I-III — А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1995. Т. I-III.  
 Байбурин 1983 — А. К. Байбурин. К описанию структуры славянского строительного ритуала // Текст: семантика и структура. М., 1983.  
 БМ — Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2004.  
 ВПИ — Высек пламя Илмаринен: Антология финского фольклора / Пер. с. финск., сост., вступ. ст. Э. Г. Рахимовой. М., 2000.

- Гамкрелидзе, Иванов 1984 — Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Издательство Тбилисского университета, 1984.
- Грейвс I-II — Р. Грейвс. Миры Древней Греции. М., 1999. Т. I-II.
- Грейвс, Патай 2005 — Р. Грейвс, Р. Патай. Иудейские мифы. Екатеринбург, 2005.
- ДГРС — Древнегреческо-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий. М., 1958.
- Дьяконов 1990 — И. М. Дьяконов. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.
- Загадки 1968 — Загадки / Изд. подгот. В. В. Митрофанова. Л., 1968.
- Зинкевич 1984 — З. Зинкевич. Польско-ятвяжский словарик? // Балто-славянские исследования 1983. М., 1984.
- Иванов 1964 — Вяч. Вс. Иванов. Разыскания в области анатолийского языкоznания // Проблемы индоевропейского языкоznания. М., 1964.
- Иванов 1969 — Вяч. Вс. Иванов. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии // Труды по знаковым системам. IV. Тарту, 1969.
- Иванов 1973 — Вяч. Вс. Иванов. Разыскания в области анатолийского языкоznания 1а-2 // Этимология 1971. М., 1973.
- Иванов 1974 — Вяч. В. Иванов. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva*- ‘конь’ // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.
- Иванов, Топоров 1974 — Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иллич-Свитыч 1971 — В. М. Иллич-Свитыч. Опыт сравнения ностратических языков (семитский, картвельский, индоевропейский, уральский, дравидский, алтайский). Сравнительный словарь: b-ķ. М., 1971.
- ЛРС — Латино-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий, Д. Н. Корольков. М., 1949.
- МНМ I-II — Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980–1982. Т. I-II.
- МС — Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991.
- МЭ — Младшая Энда / Изд. подгот. О. А. Смирницкая и М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.
- Никифоровский 1897 — Н. Я. Никифоровский. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
- Петровский 2005 — Н. А. Петровский. Словарь личных имён. М., 2005.

- Пропп 1976 — В. Я. Пропп. Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976.
- Резаускас 2002 — Д. Резаускас. О местном индоевропейском субстрате в некоторых христианских именах собственных (лит. *Jonas*, лтш. *Jānis* в связи с лат. *Iānus*, др.-инд. *yāna-* и др.) // Балто-славянские исследования XV. М., 2002.
- Резаускас 2007 — Д. Резаускас. Балтийский комментарий к толкованию имени Орфея как «убитого молнией» // Восток и Запад в балканской картине мира: Памяти Владимира Николаевича Топорова. М., 2007.
- СД I-IV — Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общей редакцией Н. И. Толстого. М., 1995–2009. Т. I-IV.
- СдЗРН — Загадки русского народа: Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Сост. Д. Садовников. СПб., 1876.
- Сержпутоўскі 1998 — А. К. Сержпутоўскі. Прымкі і забабоны беларусаў-палешчукой. Мінск, 1998 (первое издание 1930 г.).
- Топоров 1994 — В. Н. Топоров. К мифо-ритуальным мотивам у Аполлония Родосского (маргиналии к статье о золотом руне) // Знаки Балкан. М., 1994. Т. I.
- Фасмер I-IV — М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. СПб., 1996. Т. I-IV.
- Фрэзер 1998 — Дж. Дж. Фрэзер. Золотая ветвь. М., 1998.
- Черных I-II — П. Я. Черных. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. I-II. М., 1999.
- Щедровский 1988 — Д. В. Щедровский. «Дождь ранний и поздний» (ритуал вызывания дождя в Библии и его аллегорическое осмысление на рубеже античности и средневековья) // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
- ЭССЯ VIII — Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / Под ред. академика О. Н. Трубачева. М., 1981. Т. VIII.
- BDS — Krišjāņa Barona Dainu skapis: <<http://www.dainuskapis.lv>> (= LD).
- BIR I-V — J. Balsys. Raštai. Vilnius, 1998–2004. Т. I-V.
- Boryś 2005 — W. Boryś. Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 2005.
- Būga I-III — K. Būga. Rinktiniai raštai. Vilnius, 1958–1962. Т. I-III.
- Daukantas 1976 — S. Daukantas. Raštai. Vilnius, 1976. Т. I.
- Davidson 1994 — H. R. Ellis Davidson. Viking & Norse Mythology. Chancery Press, 1994.
- Dundulienė 1988 — P. Dundulienė. Lietuvių liaudies kosmologija. Vilnius, 1988.
- Dundulienė 1991 — P. Dundulienė. Lietuvių etnologija. Vilnius, 1991.
- Dundulienė 1994 — P. Dundulienė. Gyvybės medis lietuvių mene ir tauatosakoje. Kaunas, 1994.

- Fraenkel 1962–1965 — *E. Fraenkel.* Lituvisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, Göttingen, 1962–1965.
- Ivanovska 2002 — *R. Ivanovska.* Žydintis medis — moters paveikslo genezē latvių liaudies dainose // Senovės baltų kultūra 6: Nuo kulto iki simbolio. Vilnius, 2002.
- Jung 1990 — *C. G. Jung.* Symbols of Transformation. Princeton University Press, 1990.
- Karaliūnas 2005 — *S. Karaliūnas.* Baltų praeitis istoriniuose šaltiniuose. Vilnius, 2005. T. II.
- Karulis I-II — *K. Karulis.* Latviešu etimoloģijas vārdnīca. Rīga, 1992. T. I-II.
- Klein 2003 — *E. Klein.* A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language. Amsterdam etc., 2003.
- Kluge 1999 — *F. Kluge.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache / 23. erweiterte Auflage, bearbeitet von Elmar Seibold. Berlin; New York, 1999.
- Kursīte 1996 — *J. Kursīte.* Latviešu folklorā mītu spogulī. Rīga, 1996.
- Kuzavinis, Savukynas 2005 — *K. Kuzavinis, B. Savukynas.* Lietuvių vardų kilmės žodynas. Vilnius, 2005.
- LD — Собрание латышских народных песен К. Баруона *Latvju dainas* (= BDS).
- Leinasarē 1999 — *I. Leinasarē.* Iniciacijos liekanos latvių liaudies papročiuose // Senovės baltų kultūra 8: Augalų ir gyvūnų simboliai. Vilnius, 1999.
- LKŽ I–XX — Lietuvių kalbos žodynas. Vilnius, 1956–2002. T. I–XX.
- Marcinkevičienė 2005 — Mirties ženklai / Spaudai parengė N. Marcinkevičienė // Liaudies kultūra, 2005. Nr. 5.
- Mažiulis I–IV — *V. Mažiulis.* Prūsų kalbos etimologijos žodynas. Vilnius, 1988–1997. T. I–IV.
- Pokorny 1959 — *J. Pokorny.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959. T. I.
- Šmits 1926 — *P. Šmits.* Latviešu mítoloģija / Otrs pārstrādāts izdevums. Rīgā, 1926.
- ŠmLTT — Latviešu tautas ticējumi / Sakrājis un sakārtojis Prof. P. Šmits. Rīgā, 1940.
- Vācere 2006 — *L. Vācere.* The Sign of the Apple-Tree in Latvian Folk-songs: Through Formula to Sign // Tautosakos darbai. Vilnius, 2006. T. XXXI.
- Vries 1962 — *J. de Vries.* Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Leiden, 1962.
- VRLP — Velykų rytą rožė pražydo: Verbų sekmadienio, Velyku, Jurginių papročiai ir tautosaka. Vilnius, 2006.
- Walde, Hofmann II — Lateinisches etymologisches Wörterbuch von A. Walde / 3. neubearbeitete Auflage von J. B. Hofmann. Heidelberg, 1954. T. II.