



ИМЕНСЛОВ

История языка
История культуры

Сборник под ред. Ф. Б. Успенского



ИССЛЕДОВАНИЯ
серия:

СЕРИЯ
ИСТОЧНИКИ
ИСКУССТВА

Университет Дмитрия Пожарского

УДК 29
ББК 82.3

**Подготовлено к печати и издано по решению Ученого совета
Университета Дмитрия Пожарского, 2012 год**

Ответственный редактор
Ф.Б. Успенский

ИМЕНОСЛОВ. ИСТОРИЯ ЯЗЫКА. ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ / Отв. ред. Ф.Б. Успенский. – М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012. – 408 с.

ISBN 978-5-91244-066-3

Очередной сборник Центра славяно-германских исследований составлен по следам ежегодных круглых столов «Древняя Русь и германский мир в историко-филологической перспективе» и ряда докладов, обсуждавшихся на семинаре Центра. Первоначально семинар, как и круглые столы, были посвящены по преимуществу исторической семантике германских и древнерусских имен собственных. Позднее на заседаниях стали звучать доклады о средневековой агиографии, связанной с выбором имени, о древних прозвищах, о текстовых формулах и обряде заключении договоров, об этиологических легендах в средневековой историографии и о многом другом. Иными словами, история имени оказалась исключительно удобным трамплином для исследования культуры Средних веков и раннего Нового времени, исследования же историко-культурной проблематики были невозможны без привлечения собственно лингвистических данных, а также перевода и публикации источников. Это сложное переплетение и расширение тем отразилось в книге, предлагаемой вниманию читателей.

© Коллектив авторов, 2012
© Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012
© Институт славяноведения РАН, 2012
© Белоусова А.В., верстка, 2012

ISBN 978-5-91244-066-3

ОГЛАВЛЕНИЕ

ИМЕНОСЛОВ

Anatoly Liberman

THE THEONYM WODAN ~ WUOTAN ~ ÓÐINN 7

Б.А. Успенский

**ИЗ ИСТОРИИ ИМЯНАРЕЧЕНИЯ: ЗАПРЕТ НА ПОВТОРЕНИЕ
ИМЕНИ ОТЦА ПРИ НАИМЕНОВАНИИ РЕБЕНКА 26**

И.А. Кравченко

**НАРЕЧЕНИЕ ХРИСТИАНСКИМ ИМЕНЕМ
В ИСЛАНДИИ XI-XIV вв. 34**

А.Ф. Литвина, Ф.Б. Успенский

КНУТ ЛАВАРД, ПРИНЦ ДАТСКИЙ. 55

Д.Г. Полонский

**САМОУНИЧИЖИТЕЛЬНАЯ МОДИФИКАЦИЯ
ИМЕН «ИНОЗЕМЦЕВ» ПОД ПЕРОМ РУССКИХ ПРИКАЗНЫХ
КОНЦА XVI-XVII вв. 81**

ИСТОРИЯ ЯЗЫКА • ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Е.А. Мельникова

**ЗАЛОЖНИКИ И КЛЯТВЫ:
ПРОЦЕДУРА ЗАКЛЮЧЕНИЯ ДОГОВОРОВ С НОРМАННАМИ 113**

Д.С. Николаев

**ЛЕГЕНДА О ПРИЗВАНИИ ВАРЯГОВ
И ПРОБЛЕМА ЛЕГИТИМНОСТИ ВЛАСТИ
В РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ИСТОРИОГРАФИИ 184**

Герлинда Нимейер

**ПРОИСХОЖДЕНИЕ «ЖИТИЯ СВ. ВИЛЛЕХАДА»
(перевод с немецкого М.М. Сокольской, общая редакция В.В. Рыбакова) . . . 200**

С.Ю. Темчин

**«СЕ НЕСТЬ УБИЙСТВО, НО СЫРОРЕЗАНИЕ»:
АГИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ВИФЛЕЕМСКИХ МЛАДЕНЦЕВ
КАК КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ ОСНОВА БОРИСОГЛЕБСКОГО КУЛЬТА 216**

С.М. Михеев

КОГДА БЫЛ ПОСТРОЕН СОФИЙСКИЙ СОБОР В КИЕВЕ? 231

Ю.К. Кузьменко

РУНИЧЕСКАЯ НАДПИСЬ

НА ДЕРЕВЯННОМ СТЕРЖНЕ ИЗ СТАРОЙ ЛАДОГИ 244

О. Тимофеева

АБСОЛЮТНЫЕ ПРИЧАСТНЫЕ КОНСТРУКЦИИ

В ПОЗДНЕДРЕВНЕАНГЛИЙСКИХ ПЕРЕВОДАХ БИБЛИИ. 277

А.А. Королев

«СЛОВНО ЛУЧИСТОЕ СИЯЮЩЕЕ ВИДЕНИЕ»:

ЕЩЕ РАЗ К ВОПРОСУ ОБ ИРЛАНДСКОЙ МИССИИ В ВЕЛИКОЙ МОРАВИИ. . . . 293

Н.А. Ганина

ОЦЕНКА ФАЛЬСИФИКАЦИИ:

О СТАТУСЕ «ЗАПИСКИ ГОТСКОГО ТОПАРХА»

В КОРПУСЕ ИСТОЧНИКОВ ПО ИСТОРИИ КРЫМСКИХ ГОТОВ. 331

ТЕКСТЫ И КОММЕНТАРИИ

ЖИТИЕ СВЯТОГО РИМБЕРТА

Предисловие, перевод и примечания В.В. Рыбакова. 353

ПРЯДЬ ОБ ЭЙНДРИДИ И ЭРЛИНГЕ

Перевод, комментарии и послесловие Е.А. Гуревич. 372

РЕЦЕНЗИИ

О НОВОМ ИЗДАНИИ СМОЛЕНСКО-РИЖСКИХ АКТОВ 385

П.В. Петрухин

Рецензия на книгу: А. Иванов, А. Кузнецов. Смоленско-рижские акты: XIII в. – первая половина XIV в.: Документы комплекса *Moscowitica – Ruthenica* об отношениях Смоленска и Риги. – Рига: Латвийский государственный исторический архив; Латвийское общество архивистов; Институт исследования Латгалии Даугавпилсского университета, 2009. 768 с., илл. (Исторические Источники, вып. 6) = A. Ivanovs, A. Kuzņecovs. *Smolenskās–Rīgas aktis: 13. gs.–14. gs. pirmā puse: Kompleksa Moscowitica –Ruthenica dokumenti par Smolenskas un Rīgas attiecībām.* – Rīga : Latvijas Valsts vēstures arhīvs; Latvijas Arhivistu biedrība; Daugavpils Universitātes Latgales pētniecības institūts, 2009. 768. lpp., il. (Vēstures Avoti, 6. sēj.)

THE THEONYM WODAN ~ WUOTAN ~ ÓÐINN

a. The nature of the problem.

Etymology and mythology form a precarious union. Some divine names are transparent. For example, *Þórr* means ‘thunder’, so that, forced to admit that *Þórr* emerged in people’s beliefs as a thunder god, we look for the relics of his initial ‘occupation’: chariot, hammer, and so forth. Yet in the eddic tales he has nothing to do with thunder. The clue from etymology leads us to the prehistory of the Scandinavian pantheon but is of limited importance for evaluating *Þórr*’s role in the extant myths. Occasionally we are exposed to naive explanations like those given by Snorri: there is, he says, a goddess *Sjöfn*, and from her (!) love is called *sjafni*. Thus, according to Snorri, the goddess’s name is primary and the abstract noun secondary. This would be like saying that the word for ‘thunder’ was derived from *Þórr*’s name.

As has been known since the days of Socrates and Plato, we cannot discover the origin of a word unless we have an adequate idea of what the thing designated by the word means. A long list of the proposed etymologies of *Loki* is the result of our failure to agree on *Loki*’s defining feature. The same partly holds for *Óðinn* and his shadowy double *Óðr*. The root is obvious. We have the adjective *óðr* ‘frantic; furious, vehement’; the nouns *óðr* ‘song, poetry’ and *æði* ‘rage, fury’; the verbs *æða* ‘rage’ and the reflexive form *æðask* ‘to become frantic, furious’ (cf. the modern Icelandic idiom *óðs manns æði*). The cognates point in the same direction: Go. *wods* (that is, *wops*) ‘possessed by demons’, Germ.¹ *Wut* (from *wuot*) ‘rage, fury’, etc. (see a full list of cognates in Schaffner 1999:185-87).

Perhaps under the influence of the debatable Sanskrit and Latin cognates *api-vātáyati* and *vātes* the protoform has been glossed as ‘geistig erregt’, ‘mentally aroused’. *Geist* and *geistig* pose familiar difficulties. *Mentally aroused* must mean the same as ‘agitated’, ‘excited’, or even ‘frantic’, while *geistig erregt* refers rather to the disturbance of the spirit, possibly to a higher than normal level of spiritual activity. Chadwick (1899: 67) concludes his section on *Óðinn*’s name so: “...Kluge’s explanation seems to me the most probable. The word ‘*wōðanaz* – *wōðenaz*’ seems to be participial in form and may originally have denoted ‘inspired’.” For the time being, we may disregard the ‘participial form’ but should note the leap from ‘furious’ to ‘inspired’, because we will encounter it in Thieme’s influential article (1954).

Throughout his career as a historian of religion, Jan de Vries remained true to the idea that Óðinn was, first and foremost, a god of intellectual (spiritual) power. However, no primitive deity emerged in an anthropomorphic form or had such a lofty function. We can imagine that a demon whose name contained the root *óð-* would make people lose their sanity rather than controlling their intellectual activities. In a laudatory report of Jung's interpretation of Wotan (1935-36; it is a typical Jungian piece on a collective archetype), Ernest Lewi (1953) said: "Gods are personifications of spiritual powers (*von seelischen Kräften*)."¹ The earliest 'gods' did not personify anything: they were the masters of the evils that man tried to stave off. All works on Germanic mythology quote Adam of Bremen: "Odin id est furor." This phrase adds nothing to what the god's name tells us: *Óðinn* in it is simply translated into Latin. We still wonder what *furor* signifies: fury, vehemence, madness, ecstasy, or inspiration. Even less tenable is the idea that Óðinn came into being as the patron of poetry, though *óðr* does mean 'poetry' among other things. More about *óðr* will be said below. In the discussion of Óðinn's origin, the meaning of his name has occupied a prominent place, and it is worth while to go over the most important ideas on this subject.

b. Óðinn and the wind

While nature mythology held sway in religious studies, scholars habitually sought a link between Óðinn, weather phenomena, and the wild hunt, presented as a band of warriors flying through the air. An association with the wind springs to mind at once. The main support for reconstructing the wind god Wodan ~ Óðinn came from Vedic *Vāta* 'the blowing [one]' (*der Wehende*). Reference to this etymology found its way into many authoritative articles and books. One can probably begin with Schleicher's one-paragraph note (1855:399). Zimmer's discussion of Wodan (1876:170-72) represents the trend well: "This god is not, as was supposed, a Germanic creation...he is the Vedic *Vāta*, the *Vāyu* of the Arians. *Vāyu* is the usual name of the wind and the storm god. He is also called *Vāta* 'the blowing [one]': a different suffix has been appended to the same root" (170).

The end of the 19th century witnessed an erosion but not the collapse of nature mythology. Thus, Saussaye opened the chapter on Wodan with the following firm statement (1902:221):

"The name *Wōdan*...is derived from the Indo-European root *wā* (to blow) and therefore designates the wind god. While there is an intimate connection in the language and thought of various peoples between the notions *wind* and *spirit*, we must yet not think of Wodan as a spiritual deity; such a conception was entirely foreign to Teutonic paganism. Other etymologies that have been proposed, such as connect the name with the Old English *wood* [i.e., *wōd*] and German *wüten*, or with the Old Norse *óðhr* [i.e., *óðr*] or with the Lat. *vates*, are untenable."

Those who disagreed with the *Wodan* – *Vāta* parallel did not advance crushing

counterarguments. As frequently happens in etymology, they only offered what they believed to be more incisive interpretations. Thus, Bradke (1885:X-XI) pointed out that the personification of *Vâta* in Vedic hymns is not common, for *vâta* is simply ‘wind’ and no facts testify that in a more remote epoch *Vâta* was endowed with stronger personal traits. The development from *Vâta* to such a full-blooded deity as Óðinn appeared to him unlikely.

It was Uhlenbeck (1903:251-52), who, I believe, put an end to the *Vâta* etymology of *Wodan*, but his review could not have been known to many (it was written in Dutch and published in a theological journal). As noted, according to Chadwick (who shared Kluge’s opinion), **Wōðanaz* (‘enraged’) had the suffix of a past participle, but a noun derived from the root **wē-* ‘blow’, quite naturally, required a nominal suffix. However, *-to-no-* was not used to produce nomina agentis; the Old Persian infinitives ending in *tanaiy-* do not suffice to justify the existence of Proto-Germanic verbal abstract nouns. Uhlenbeck also rejected Mogk’s attempt to trace *Wodan* to a nominal formation with the root *wōda-* ‘wind’, because such a noun, a putative synonym of **windā-*, has not been attested and, most probably, did not exist. He gravitated toward comparing *Wodan* with Go. *wods*, OI *óðr*, and Lat. *vâtes*.

Thieme (1954) set out to show that the root *vat* refers exclusively to inspiration. In passing (p. 665), he said that IE *vāt-eu-* ~ *vāt-ēu* ‘characterized permanently by inspiration’ is functionally analogous to Gmc **woð-an* ~ *wōð-en* ‘he who is bound up with the blowing (of the wind), with inspiration’ (cf. *þiuda* ‘people’: *þiud-an-s* ‘king’, *þiud-in-assus* ‘kingdom’). The value of those examples and the importance of the functional analogy are unclear. Thieme had no firsthand knowledge of Germanic, as his footnotes 17 and 22 show. He needed Konstantin Reichardt’s advice on the parallel Óðr (a *u*-stem) ~ Óðinn (an *a*-stem): *Ullr* ~ *Ullin*, which sheds no light on the root *vat*. Given this root, the suffix *in* ~ *-an* (see section d, below) would make sense only if **Wōðanaz* could be shown to mean ‘the lord of the winds’ or something similar, but ‘wind’ is not a collective concept. Whatever the meaning of the root **vat-*, its presence in *Wodan*’s name has not been proved.

F. R. Schröder (1967:7-10) returned to Zimmer’s interpretation, but his inroad on this subject hardly looks like a successful experiment. He said that though Óðinn was indeed a wind god, it does not mean that he controlled only storms and weather. A wind god has mastery of the broad space between heaven and earth, so that the life of the whole world (of plants, animals, and human beings) depends on him. According to Schröder, Óðinn became a god of the high region and acquired the status of a sky god only after he displaced Týr and ‘married’ Frigg. He added that the concept of the wind (and of air) has always been connected with that of breath. That is why Óðinn is also the god of the dead, spirits, and excitement; he is the great sorcerer, as well as the creator of poetry and the runes. I am afraid that Schröder moved from function to function too fast and therefore failed in his attempt to revive, albeit in a somewhat different form, one of the ideas of nature mythology.

c. Óðinn and *vātēs*

In the history of attempts to interpret the meaning of Lat. *vātēs* in its relation to OIr. *fáith* (< **wāti*) and of both of them to Gmc **wōþ-*, only the last question will seriously interest us in the context of the present investigation. Bickel's 1951 survey of the semasiological aspect of *vātēs* and especially his earlier (1938) work on the use of *vātēs* by classical authors give an idea of the difficulties confronting researchers in this area. More recently, Schaffner (1999:189-92) offered an updated overview of the literature on the problem. As Bickel showed (1938:193), contrary to what most publications intimate, the idea that Lat. *vātēs* is a borrowing from Celtic goes back to Mommsen, rather than Friedrich Marx (1897:4) or Zwicker (1905:5). The latter devoted half a page to *vātēs* and in doing so, referred to Müllenhoff, the German translation of W.M. Lindsay's *The Latin Language*, Brugmann, and Lucianus Mueller, i.e. Lucian Müller, but not to Mommsen. Some other references (for instance, to Kluge 1909 and Thurneysen 1936) are even less relevant. Thus, Thurneysen's remark that Zwicker (1935) was wrong in treating *vātēs* as a borrowing from Celtic gives the impression that some statements to this effect occur on pp. 28, 194, and 208 of the book under review (*Fontes...*). But the 1935 book contains excerpts from classical literature on the religious practices of the Celts without any commentary. Even the most distinguished classical scholars would sometimes do with a reference to Kluge 1909, as though a few lines in that note contained any significant information (cf. Müller-Graupa 1931:62). Besides Bickel, only Runes, who first announced his intention to trace *vātēs* to Etruscan in his 1926 article (p. 202, note 1) and made good on his promise in 1937, just in time to be axed by Bickel, dealt with the question in detail, though also without mentioning Mommsen.

Mommsen and those who shared his views suggested that the Romans borrowed *vātēs* from Celtic (OIr. *fáith* 'poet', Welsh *gwawd* 'poem; ridicule'), while, according to Runes, the Celts took over the word from Latin, whereas the Romans got it from Etruscan. Not unexpectedly, he could not point to the Etruscan etymon, which doomed his reconstruction from the start. It has been rejected by all. Two main arguments are usually adduced to compromise the hypothesis that *vātēs* is of Celtic origin: 1) the loanword should have become **vātis*, with a short vowel in the second syllable, and 2) both words belong to the *u*-stem, a fact that seems to testify to their common origin. Bickel (1938:211) noted that the excellent representation of the root in the western Indo-European languages makes the idea of borrowing improbable.

This conclusion is not flawless. In the sigmatic nominative singular of the Latin third declension, *-ēs* occasionally alternates with *is* (sometimes with the syncope of *i*), as in *nūbēs* ~ *nūbis* 'cloud' and *plēbēs* ~ *plebs* 'the common people'; *vātis* occurs too (Tronskii 1960:156). Besides this, "the exact representation" is precisely what needs proof. Despite the many senses of *vātēs*, none of them goes beyond poetic or prophetic agitation. The sense 'derision, ridicule' present in

Welsh *gwawd* is compatible with ‘poet’ (cf. OI *skop* ‘derision’ versus OE *scop* ‘poet’, and so forth), but Gmc **wōþ-* did not suggest attaining great spiritual heights or poetic ecstasy.

The thrust of Thieme’s 1954 article is that the meaning of the old Indo-European root **vāt-* was ‘to blow’ (p. 665). Obviously, the way from ‘blow’ to ‘inspire’ (and further to ‘poetry’) would have been short. Although the Sanskrit-Greek correspondences are convincing and the paradigm Thieme set up for *vātēs* (nominative **vāt-ēu-s*, accusative **vāt-e-m*; p. 664) is realistic, blowing will not fit the picture unless we follow Zimmer (not Schröder!) and classify the ‘primitive’ Wodan with wind gods or make the protection of poetry Wodan-Óðinn’s initial function. Zimmer’s protoroot (**wā-*) is the same as Thieme’s (**vat-*), but without an enlargement. The situation can be rescued only if we give up Thieme’s gloss and agree that ‘blowing’ and ‘inspiration’ are later steps in the development of the Sanskrit and Greek words having this root. Thieme believed that he had overcome the semantic incompatibility of Lat. *vātēs* and Skt *vat* (about which Walde-Hoffmann and Ernout-Meillet make cautionary remarks), but he did not.

We can now return to Germanic. In dealing with Óðr and Óðinn, everything depends on where to begin. If our starting point is OI *óðr* ‘poetry’, no problems arise. Unfortunately, this reconstruction ignores the wild hunt, but without **wōðu-* the puzzle won’t be solved. From a linguistic point of view two more difficulties remain. Lat. *vātēs* and OIr *fáith* are isolated in their languages, which is surprising if those words belong to the ancient native stock. For a valid congener we depend on Skt *ápi-vāṭayati*, whose exact meaning and etymology, in turn, have to be clarified by its cognates. For example, Tichy (1980:3-4 and note) glosses *ápi-vāṭya* as ‘to be familiar with something’. Finally, Gmc **wōþ-* has been recorded only on the long grade of ablaut, and its noncontroversial original meaning is ‘madness’ or ‘fury’, with poetry being a derived sense. Mahr (1928:143-44) gives a useful survey of the difficulties entailing ablaut when the Germanic and Sanskrit words are compared. The paths of **vāt-* and **wōþ-* overlap only partially (see also Bader 1989:30). Marstrander (1934:337-38) rejected the idea of an Italo-Celtic unity and pleaded for a common basis of civilization. Words like *vātēs* and *fáith*, he said, are “terms for magic conceptions, once held in common by Italic and Celtic peoples” (p. 338). Thieme supported Marstrander (p. 665). Given what we know about *vātēs*, simple solutions (Latin from Etruscan or Celtic, Celtic from Latin) should be avoided. Positing borrowing from an unknown substrate is like introducing a smoke screen instead of a searchlight. Some facts point to the existence of the triad *vātēs* – *fáith* – *wōþ-*, but the last link of this chain needs more discussion.

d. The suffix: *Wodan* – *Óðinn*. *Vātēs* again

Until recently, the problem of the suffix in *Wodan* – *Óðinn* seemed to be solved once and for all. Dictionaries listed Go. *þiudans* ‘king’ and *kindins* ‘governor’,

along with OI *Herjann* (Óðinn in his capacity as the leader of the *herr* ‘army’), and quoted de Saussure, Meillet, Specht, and Benveniste as their authorities. Especially detailed was Meid’s work on this subject (1957; Kershaw 2000:74-77 offers a synopsis of part of Meid’s article). The consensus was that the suffix *ann* ~ *-inn* goes back to IE **-o-no* ~ *e-no* and designates belonging of the bearer to a group or his being the group’s ruler (leader, master). In Germanic, *wodu-*, *þiuda-*, and so forth are easy to isolate. The *-a-* ~ *-i-* alternation looks like a trivial case of ablaut in either the entire suffix (so the *OED*: *Wednesday*) or the thematic vowel. A similar alternation can also be observed outside the words under discussion: cf. Go. *maurgins* versus OHG *morgan* ‘morning’. Chadwick, as we have seen, compared *Wodan* – Óðinn with the Germanic past participle, but no verb exists from which those names could have been derived on the same grade of ablaut. Schaffner (1999:188, notes 206 and 207) compared names like Lat. *Neptū-no* ‘sea god’ with Go. *þiudans* ‘king’, OI *dróttin* ‘king’, and others. Yet all the recorded Germanic nouns refer to the leader of the group denoted by the root. Therefore, **Wōðanaz* ‘the master of fury’ would have no support in the material.

The old interpretation of the suffix in Óðinn has been questioned by Rūbekeil (2002:252-71; 2003:28-41; all further references, unless indicated otherwise, are to the 2003 paper). He rejected, almost sneered at the idea of ablaut in the suffix or in the thematic vowel and of the reconstructed meaning of *ann* ~ *-inn*. However, despite the fervor with which he made his case, his arguments carry little conviction. According to Rūbekeil, Meid “has even reconstructed a special rulers’ suffix with which *Wodan* was ‘stamped’ as the master of fury (*Wut*) (28).” If this is an objection, it is an unfair one, for Meid was by far not the first so ascribe such a function to *-no*. Rūbekeil makes much of *-no* designating belonging, rather than the status of a ruler. Here too he chose a wrong target, for *Zugehörigkeit* and *Herrscher* occur with equal frequency in Meid’s discussion (1957:75-78). Finally, he says (p. 29, note 7) that the thematic vowel *a* in *Wod-a-n* cannot alternate by ablaut with *i* in Óðinn. This is true (thematic vowels characterize the entire declension, except in mixed types). The cause of the alternation was not ablaut but morphological variety, which makes itself felt in many cases: cf. the history of the genitive of the *a*-stem (Must 1953). Sometimes suffixes varied in the same language, as in Go. *þiudans* ~ *kindins* (or in petrified forms outside the lexical group under discussion: cf. OI *morginn* ~ *morgunn*); sometimes this pattern occurs across language borders.

When it comes to more complicated problems, Rūbekeil tends to dismiss them with too much ease. Thus, Óðr is “quite obviously” (*offenbar*) a short form of Óðinn (37). Neither the rich literature on this question nor the fact that divine names are never formed by shortening longer ones seems to have deserved a mention, despite Rūbekeil’s sympathetic attitude toward Helm’s research. One supposedly expects umlaut in Óðinn (*ō* > **æ*). In this connection, we are told, with reference to Noreen (1970:252-53), that in Old Norse the syncopated form

was generalized. Yet the material in that section has nothing to do with *Óðinn*, which is not even mentioned. In all likelihood, **Óðann* became *Óðinn* under the influence of other *-inn* forms after *i*-umlaut lost its productivity. *Óðinn*, Rübekeil asserts, got his name not for his mythic qualities but “obviously (*offensichtlich*)” because of the ritual. The Romans could not have been experts in Germanic mythology and probably learned as much as they could from observing rituals, but calling a god after the ritual in which he is worshiped would be an unheard-of procedure (see also below). However, Rübekeil’s hypothesis presupposes an even more dramatic scenario.

Like his predecessors, Rübekeil compares *Óðinn*, OIr. *faíth*, and Lat. *vātēs*, and, like many of them, emphasizes *Óðinn*’s role of an ‘intellectual god’, the creator of poetry (he says: of poetry and language), and prophet. Those qualities allegedly account better for the god’s name than reference to fury (p. 34). Once again I should repeat that the etymology of *Wodan* depends on one’s starting point. If the story begins with the wild hunt (as I think it does), intellectual and prophetic powers fade temporarily out of the picture, whereas *Óðr* stops being ‘animated poetry’. The primitive demon of death got his name not in the days of eddic songs and not in temples but when he emerged in people’s fantasies born of fear. At that time he was neither a poet nor a seer.

Following a well-established tradition, Rübekeil observes the similarity between *Óðinn* and the Celtic god Lug: both are ‘intellectual gods’ who use wiles and magic for attaining their goals; inventors of ‘functional poetry’ useful in sorcery and war; the progenitors of royal dynasties; have two ravens that serve as their companions; use a spear for sacrificial purposes; and are really one-eyed (*Óðinn*) or pretend to be such: Lug (p. 35). For the rest we should turn to Rübekeil 2002:425-26. The semantic and the functional evidence, he says, speak forcefully against tracing the divine name *Wodan* to **wōða-* ‘fury’, for this etymology is the result of a later interpretation by the clergy, by people like Adam of Bremen; Höfler, he continues, distorted this interpretation and elevated it to the status of the ideology of ecstasy. (Adam’s purpose and trustworthiness in describing contemporary Uppsala have been the object of multifarious criticism before Rübekeil.) *Wodan*’s original name, we are told, was **Wōðinaz*, with the suffix *in*. It meant ‘the god of Vates’: this is what the Teutons learned from the Celtic ritual. In sum, *Wodan* acquired his name in the Germanic-Celtic contact zone not simply from a ritual but from his priests, from belonging to the **wāti-no*. Above, I expressed my surprise concerning a god named after a ritual. I find it even less credible that a god could have been named after his priests. Not that such a thing is unthinkable (we know only too well how, motivated by folk etymology, eponymous ancestors–divine or semidivine– come into being); simply there is no analog of such a process in the world of religion (the same objection was raised by Andersson 2004:181).

With all this being said, difficulties concerning the suffix remain, for **Wōðinaz* is not what we need. And here Rübekeil’s reconstruction (2002:253-56; 2003:29-30) is at its weakest. To explain what happened to **Wōðanaz* (with *an-*), the

Б.А. Успенский

ИЗ ИСТОРИИ ИМЯНАРЕЧЕНИЯ

ЗАПРЕТ НА ПОВТОРЕНИЕ ИМЕНИ ОТЦА ПРИ НАИМЕНОВАНИИ РЕБЕНКА

1. У евреев бытует устойчивая традиция, запрещающая давать родившемуся ребенку имя отца или старшего родственника, если они живы. Напротив, принято давать имя отца в том случае, если он умер до рождения ребенка.

Это особенно заметно в Восточной Европе, где людей называют по имени и отчеству. Если у русских случаи, когда имя повторяет отчество (например, *Иван Иванович* и т. п.), достаточно обычны, то в еврейской среде такие наименования встречаются редко и несут определенную информацию: как правило, они говорят о том, что ребенок родился после смерти отца. Так, например, Игнатий Игнатьевич Бернштейн (1900–1978), издатель и писатель (писавший под псевдонимом Александр Ивич), младший брат Сергея Игнатьевича Бернштейна, известного филолога, был назван так потому, что отец его (инженер Игнатий Абрамович Бернштейн) погиб в Китае во время боксерского восстания, когда ребенок находился во чреве матери. Вот как рассказывает об этом дочь И.И. Бернштейна: «В Хабаровске Полина Самойловна [вдова И. А. Бернштейна] похоронила мужа и родила сына. Его нарекли также Игнатием, что еврейскими обычаями допускается лишь в том случае, если сын родился после смерти своего отца: у евреев новорожденным дают имена не “в честь”, а “в память”»¹. Примеры такого рода могут быть умножены.

2. Вопреки распространенному мнению, обычай этот не является исконным еврейским. Более того: у евреев в свое время существовал прямо противоположный обычай — давать ребенку (первенцу) имя родителей.

Ценное свидетельство на этот счет содержит такой известный текст, как Евангелие от Луки, где рассказывается о рождении св. Иоанна Предтечи, сына священника Захарии и Елисаветы: «В восьмой день пришли обрезать младенца и хотели назвать его, по имени отца его, Захариею. На это мать

¹ Богатырева, 2009, с. 272.

его сказала: нет; а назвать его Иоанном. И сказали ей: никого нет в родстве твоём, кто назывался бы сим именем. И спрашивали знаками у отца его, как бы он хотел назвать его. Он потребовал дощечку и написал: Иоанн имя ему. И все удивились» (Лк. I, 59–63)².

Здесь ясно сказано, что у евреев было принято давать младенцу — очевидно, первенцу мужского пола — имя отца (который был жив); кроме того, не полагалось давать ребенку новое имя, которого не было в роду.

Необходимо добавить, что упомянутого выше запрета (называть по имени живого отца или родственника) нет у евреев-сефардов: он отмечается исключительно у ашкенази. Напротив, у сефардов принято давать новорожденному имя живущего родственника (прежде всего, отца)³. Надо полагать, что сефарды сохраняют при этом более древнюю традицию.

3. Есть все основания считать, что ашкенази заимствовали интересующую нас традицию у германцев. Действительно, у германских народов как обычай давать имя новорожденному в честь умершего отца, так и запрет давать имя отца живого, прослеживается очень отчетливо⁴. В основе этого обычая (и соответствующего запрета) лежит вера в переселение душ: считалось, что умерший возрождался в новорожденном ребенке, что и отражалось в его имени⁵.

Эта традиция особенно долго сохраняется у скандинавов, в том числе и у русских князей скандинавского происхождения (Рюриковичей)⁶. У скандинавов и русских имена сочетаются с отчеством⁷, и поэтому она (эта традиция) проявляется здесь особенно наглядно: до определенного времени ребенок, появившийся на свет после смерти отца, непременно получал его имя, и это проявляется в совпадении имени и отчества. Так, например, норвежский король Хакон Хаконарсон (1203/1204–1263) или шведский король Эйрик Эйрикссон (1216–1250) были названы по имени своего отца именно

² Перед этим сообщается, как Захарии явился архангел Гавриил и возвестил о предстоящем рождении ребенка, а также о том, что он должен быть назван Иоанном, после чего Захария потерял дар речи (Лк. I, 11–22).

³ Этот обычай, как считается, призван обеспечить долголетие человека, имя которого получил новорожденный.

⁴ См.: Storm, 1893; Mitterauer, 1988; Ф. Успенский, 2001, с. 72 и 116 (примеч. 102); Литвина и Ф. Успенский, 2006, с. 310–313 (на с. 310, примеч. 125, указана дальнейшая литература вопроса). — Предполагается, что первые следы наречения в честь умерших могут быть найдены в V–VI вв. у германских племен, пришедших в Галлию.

⁵ Storm, 1893.

⁶ См.: Литвина и Ф. Успенский, 2006, с. 12, 267–322. Вообще Скандинавия — наиболее изолированный анклав территории, заселенной германцами: это та часть территории, где германцы в меньшей степени контактировали с другими народами и перенимали их обычаи.

⁷ Сам обычай называния по имени и отчеству у русских — скандинавского происхождения. См.: Ф. Успенский, 2002, с. 65–110.

потому, что родились после его смерти⁸. То же, по-видимому, может быть сказано о князе Мстиславе Мстиславиче Удатном (1180–1228), сыне Мстислава Храброго⁹. В исторической трилогии Сигрид Унсет [Sigrid Undset] «Кристин, дочь Лавранса», где действие происходит в Норвегии XIV в., героиня, желая порвать с мужем и продемонстрировать, что между ними не может быть никаких отношений, дает ребенку имя мужа («Крест», ч. II, гл. 6)¹⁰. Автор романа, дочь известного норвежского археолога (Ингвалла Унсета [Ingvald Martin Undset]), была знатоком быта средневековой Норвегии, и ее описание в принципе может считаться достаточно надежным.

Уже в Средние века интересующая нас традиция начинает исчезать у германцев. Возможно, это определялось влиянием церкви, которая, скорее всего, усматривала в ней — не без основания — реликты язычества. Можно предположить, что этот процесс начинается в королевских семьях, которые должны были быть более подвержены влиянию церкви; это предположение, однако, трудно проверить, поскольку у нас больше всего материала именно по королевскому имянаречению. Разрушение рассматриваемого принципа наименования начинается, по-видимому, у франков, а именно, у Каролингов, которые начинают давать детям собственное имя. Так, Пипин Короткий (714–768) называет Пипином своего младшего сына (в 759 г.), а Карл Великий (742–814), сын Пипина Короткого, дает своему старшему сыну от брака с Хильдегардой — первому сыну, родившемуся во время его правления, и, видимо, первому законному его сыну — имя Карл (в 772 г.)¹¹. В свою

⁸ Storm, 1893, с. 214; Литвина и Ф. Успенский, 2006, с. 311.

⁹ Литвина и Ф. Успенский, 2006, с. 300.

¹⁰ Унсет, II, с. 337.

¹¹ Старший сын Карла Великого, Пипин Горбатый (ок. 769–811), матерью которого была Хильмитруда, не был легитимным. Карл, сын Карла (772–811), был коронован и помазан как король франков в Риме на Рождество 25 декабря 800 г., вместе со своим отцом, который был коронован (но не помазан) как император (см.: Б. Успенский, 2000, с. 18). Имя Карл становится таким образом королевским именем; не случайно славяне усваивают это слово в значении 'король'.

Не исключено, что наличие двух Карлов могло способствовать наименованию старшего из них «Великим» (Magnus). Карла Великого начали называть так задолго до его императорской коронации 800 г. — можно предположить, что это случилось после рождения Карла Юного. Впоследствии — как кажется, в связи с императорской коронацией — это наименование, по-видимому, было переосмыслено как панегирическое. Во время этой коронации римский народ в соборе св. Петра провозглашает Карла «Августом» и «Великим»: «Karolo piissimo Augusto a Deo coronato magno et pacifico imperatore [sic!] vita et victoria!» (Duchesne, II, с. 7, § 23), и в дальнейшем данное наименование входит в его титул. Необходимо иметь в виду, что итальянцы называли таким образом византийского императора (μέγας βασιλεύς), противопоставляя его при этом императорам-соправителям (μικροί βασιλεῖς) (см.: Kienast, 1967, с. 12–14; автор приводит большой материал, когда «Magnus» означает 'старший', а не 'великий', но не решается интерпретировать таким образом наименование Карла Великого; о соотносительности значений 'великий' и 'старший' при титуловании см. также: Ф. Успенский, 2001, с. 78). Точно так же, по-видимому, объясняется и наименование «Великим» (Magnus)

очередь, Людовик Благочестивый (778–840), сын Карла Великого, дает свое имя — Людовик — одному из своих сыновей (в 805 г.). Следует отметить, что остальные дети Пипина Короткого, Карла Великого и Людовика Благочестивого были названы в честь скончавшихся родичей — в соответствии с традицией. Только что названные случаи, таким образом, знаменуют начало постепенного разрушения данной традиции у германцев.

У скандинавов разрушение рассматриваемой традиции имянаречения начинается значительно позже — в XII–XIII вв.: раньше всего нарушение древнего запрета давать имена живых родичей происходит в Дании, затем в Норвегии, а позднее и в Швеции.

В настоящее время у народов германского происхождения традиция эта более не соблюдается, однако она соблюдается у евреев (ашкенази). Евреи тем самым предстают как единственные продолжатели германской традиции. В виду всего сказанного заимствование данной традиции в еврейской среде можно с уверенностью отнести к эпохе Раннего Средневековья.

4. Представления о переселении душ известны и у славян¹², однако здесь не прослеживается сколько-нибудь очевидной связи с имянаречением.

В то же время у славян наблюдается обычай имянаречения, по видимости прямо противоположный тому, который имел место у германских народов (и сохранился в еврейской традиции): когда в семье умирают дети, для того чтобы выжил родившийся ребенок, ему дают имя отца или матери¹³. Этот обычай зафиксирован у южных славян, а также у словаков;

императора Оттона I (912–973): он назывался «Великим», поскольку его сын, будущий император Оттон II (955–983), получил то же имя, что его отец (так же затем будет назван и сын Оттона II — Оттон III, 980–1002); позднее, так же как и в случае с Карлом Великим, этот эпитет был переосмыслен (см.: Kienast, 1967, с. 1). Нечто похожее наблюдается и в польской династии Пястов, хотя здесь это не всегда связано с одноименностью отца и сына. Так, Мешко III, князь Великопольский (1126/27–1202), именуется «*Miesco dux Maximus*» в отличие от своего племянника, который называется «*Mesco iuvenis*»; сын Мешко III именуется «*Vlodizlavus, magnus dux Poloniae*» (или: «*Wlodislaus dux Magnus Poloniae*», «*Wlodislaus maior dux Poloniae*»), тогда как его племянник носит название «*Vlodeslaus iunior dux Poloniae*»; равным образом Генрих I Бородатый (1165/70–1238) именуется «Великим» (*Magnus*) в отличие от своего сына (Генриха II, ок. 1196 – 124), который получил то же имя, что отец и назывался, соответственно, «*Henricus dux iunior*» (см.: Matuszewski, 1986, с. 4–5). В принципе таким образом могло бы объясняться и наименование «Великим» Ивана III (1440–1505): можно было бы предположить, что он стал так называться в отличие от своего сына, Ивана Ивановича Молодого (1458–1490), который в 1471 г. стал соправителем отца (что отвечает византийскому принципу различения правящего императора и императора-соправителя, о котором мы упоминали выше); однако, мы не располагаем данными, свидетельствующими о том, что Иван III получил такое прозвище при жизни.

¹² См.: Б. Успенский, 2006.

¹³ В то же время у сербов Восточной Герцеговины и Косова ребенку мужского пола, рожденному после смерти отца, дают имя отца (подобно тому, как это имело место у германцев и принято у евреев). См.: Филиповић, 1967, с. 258; Толстой и Толстая, 1998, с. 94; Толстая, 1999, с. 409.

Н.И. и С.М. Толстые считают его древним и общеславянским: по их мнению, «наречение новорожденных именами родителей [...], по-видимому, изначально практиковалось в специальных магических целях: чтобы остановить смерть детей в семье»¹⁴. Так же поступают иногда (в Сербии и Боснии) и для того, «чтобы прекратить рождение девочек и родить в следующий раз мальчика или наоборот»¹⁵.

При всех различиях славянские и германские обычаи имянаречения обнаруживают очевидное сходство: в обоих случаях – в нормальной ситуации – нельзя давать имя живого отца. По-видимому, в свое время предполагалось, что если дать имя отца при его жизни, дух его после смерти не сможет перевоплотиться в его потомка. Это означает прекращение рода, отказ от родовой генеалогии, и только в экстремальных ситуациях на это приходится пойти¹⁶.

Показательно в этом плане, что в русском фольклоре повторение имени и отчества наблюдается у чужеродных, в частности мифологических персонажей – таких, например, как *Ворон Воронович*, *Орел Орлович*, *Сокол Соколович*, *Гром Громович*, *Ветр Ветрович*, *Вихорь Вихоревич*, *Змей Змеевич*, *Идол Идолевич*, *Волот Волотович*, *Ериш Еришович*, *Воспа Восповна*, *Икота Икотишна* и т. п.¹⁷ Аналогично могут именоваться и чужестранцы, например, король Золотой Орды *Етмануил Етманулович* в былине «О женитьбе князя Владимира» из сборника Кирши Данилова¹⁸ или «загорский» царь *Афромей Афромеевич* в былине «Иван Годенович» из того же сборника¹⁹; ср. также *Иван Иванович* как прозвание немцев или же калмыков²⁰, а впоследствии – интеллигентов в сталинских лагерях²¹; наконец, так же – по той же модели – называются незаконнорожденные и найденные дети²². Все эти персонажи не имеют родовой истории (с точки зрения данного социума), это существа без роду, без племени, неизвестно откуда взявшиеся²³. Вместе с тем, подобным образом может, как кажется, именоваться и мифологиче-

¹⁴ Толстой и Толстая, 1998, с. 94, ср. с. 97; см. также: Толстая, 1999, с. 409–410. Ср., среди прочих, свидетельство из западной Боснии: «Често отац и син – код православних – носе исто име. То је код оних којима су умирала деца» (Филиповић, 1967, с. 324).

¹⁵ Толстой и Толстая, 1998, с. 94.

¹⁶ При всем том у славян не существует, по-видимому, каких-либо запретов на называние именем другого живущего родственника, которые можно было бы связать с верой в переселение душ.

¹⁷ См.: Пеньковский, 1976/2004, с. 330; Пеньковский, 1986/2004, с. 374–377.

¹⁸ Кирша Данилов, 1977, с. 55–56. Ср. *Этмануил Этманулович* в былине «Добрыня чудь покорил» (там же, с. 109).

¹⁹ Там же, с. 78, 80–82.

²⁰ Даль, II, стлб. 3; Пеньковский, 1976/2004, с. 325–326.

²¹ См.: Шаламов, 2004, с. 168–169 и с. 259, примеч. 38 («Тридцать восьмой»); Шаламов, 1989, с. 152 («Июнь»).

²² Пеньковский, 1976/2004, с. 342–343.

²³ См.: Пеньковский, 1986/2004, с. 374–377.

ский родоначальник — такой, например, как царь *Володаман Володоманович* в стихе о «Голубиной книге»²⁴.

Сказанному противоречит широкое распространение в настоящее время таких наименований, как *Иван Иванович*, *Петр Петрович*, *Павел Павлович* (в разговорной речи: *Пал Палыч*), *Александр Александрович* (в разговорной речи: *Сан Саныч*), *Сергей Сергеевич*, *Владимир Владимирович* и т. п. Традиция наименования такого рода начинается, по-видимому, в княжеских династиях, причем касается исключительно христианских имен. Так, второй сын Ивана Калиты был назван Иваном (великий князь Иван Иванович Красный, 1326–1359) и в свою очередь он дал имя Иван своему второму сыну (Иван Иванович Малый, 1354–1364); позднее Иван III и затем Иван IV дают свое («отнее») имя старшему сыну (великий князь Иван Иванович Молодой, 1458–1490; царевич Иван Иванович, 1554–1581); Иваном Ивановичем был и последний великий князь рязанский (1496 – ок. 1534)²⁵.

Ранее – по крайней мере в послемонгольский период – отец и сын могли иметь одно имя только при условии, что они имели разных патрональных святых²⁶; тем самым на онтологическом уровне повторение имени не имело место. Вместе с тем, ситуация с наименованием детей в семье была в этот период прямо противоположной: братья и сестры могли называться одним именем, имея одного и того же святого патрона²⁷. Таким образом, не одноименность как таковая, но возможность повторения имени отца оказывалась проблемой, которая нуждалась в специальном решении, предполагая особое условие наречения.

²⁴ Григорьев, I, с. 275 (N° 52/88).

²⁵ Говоря о рождении князя Василия Васильевича (Темного) в 1415 г., летописец специально объясняет, каким образом ему было дано такое имя: перед его рождением духовнику великого князя Василия Дмитриевича было видение: «пришед некоему, рече: “Иди к великому князю и нарци сыну его имя Василеи”» (ПСРЛ, VI/2, 2001, с. 40; ср.: ПСРЛ, VIII, 1859, с. 87). Этот рассказ напоминает цитированный выше пассаж из Евангелия от Луки о рождении Иоанна Крестителя (Лк. I, 12–13): в обоих случаях возвещается о рождении ребенка и предписывается нестандартное имянаречение.

²⁶ См.: Литвина и Ф. Успенский, 2006, с. 217–231; речь идет о христианских, т. е. календарных именах. Относительно домонгольского периода ситуация представляется менее ясной. Предполагается, что в этот период патрональные святые у отца и сына могли совпадать при условии, что у них были разные некалендарные имена; так, князь Всеволод-Дмитрий Большое Гнездо (1176–1212) и его сын Владимир-Дмитрий (1192–1227) имели одного патронального святого — Димитрия Солунского (там же, с. 268, примеч. 1, ср. с. 142, 427–429; ПСРЛ, II, 1908, стлб. 657 и 674–675). В обоих случаях не допускается совпадение имен у отца и сына при наличии одного и того же святого патрона, но в домонгольский период это касается некалендарных имен, в период послемонгольский — календарных. Сказанное о некалендарных именах не относится, однако, к тем случаям, когда сын родился после смерти отца.

Эти выводы основываются на материале княжеских имен (единственном материале, который имеется в нашем распоряжении), но можно предположить, что практика имянаречения распространялась и на другие сословия.

²⁷ Литвина и Ф. Успенский, 2006, с. 12, 232–237. См. о крестьянском обычае давать детям одно имя: Герасимов, 1910, с. 67.

Впоследствии это условие (наличие разных патрональных святых при совпадении имен у отца и сына) исчезает, что способствует распространению соответствующей антропонимической модели – главным образом в городской среде. Тем не менее память об особом статусе наименований такого рода в какой-то мере может сохраняться в культурном сознании; прежде всего это относится к нехристианским именам, но отчасти, как мы видели, распространяется и на имена христианского месяцеслова.

* * *

Итак, обычаи имянаречения у германцев, славян и евреев (ашкенази) обнаруживают определенное сходство. Вместе с тем, сходство это имеет в разных случаях разное объяснение: если сходные обычаи имянаречения у германцев и славян может объясняться их общим происхождением, то аналогичные обычаи у евреев объясняются принципиально иначе: в данном случае речь идет о заимствованной, а не унаследованной традиции.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Богатырева, 2009 — *Софья Богатырева*. Хранитель культуры, или До, во время и после “Картонного домика”: К 110-й годовщине со дня рождения Александра Ивича (Игнатия Игнатьевича Бернштейна, 1900–1978). — «Континент», 2009, № 142 (с. 267–324).
- Герасимов, 1910 — *М.К. Герасимов*. Словарь уездного череповецкого говора. СПб., 1910 (= «Сборник Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук», т. LXXXVII, № 3).
- Григорьев, I–III — *Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899–1901 гг.*, т. I–III. М. – Прага – СПб., 1904–1939 (т. I. М., 1904; т. II. Прага, 1939; т. III. СПб., 1910).
- Даль, I–IV — *Владимир Даль*. Толковый словарь живого великорусского языка. 3-е изд., испр. и доп. под ред. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ, т. I–IV. М., 1903–1909. Ре-принт: М., 1994.
- Кирша Данилов, 1977 — *Древние российские стихотворения, собранные Кирием Даниловым*. 2-е доп. изд. подготовили А.П. Евгеньева и Б.Н. Путилов. М., 1977.
- Литвина и Ф. Успенский, 2006 — *А.Ф. Литвина, Ф.Б. Успенский*. Выбор имени у русских князей в X–XVI вв.: Династическая история сквозь призму антропони-мики. М., 2006.
- Пеньковский, 1976/2004 — *А.Б. Пеньковский*. Русские личные именованья, по-строенные по модели «имя + отчество». — В изд.: *А.Б. Пеньковский*. Очерки по русской семантике. М., 2002 (с. 311–365).
- Пеньковский, 1986/2004 — *А.Б. Пеньковский*. Русские персонифицирующие имено-вания как региональное явление языка восточнославянского фольклора. — В изд.: *А.Б. Пеньковский*. Очерки по русской семантике. М., 2002 (с. 370–394).

- ПСРЛ, I–XLIII — Полное собрание русских летописей, т. I–XLIII. СПб. (Пг./Л.) – М., 1841–2004.
- Толстая, 1999 — С.М. Толстая. Имя. — В изд.: «Славянские древности: Этнолингвистический словарь». Под общей ред. Н.И.Толстого, т. II. М., 1999 (с. 408–413).
- Толстой и Толстая, 1998 — Н.И. Толстой, С.М. Толстая. Имя в контексте народной культуры. — В изд.: «Проблемы славянского языкознания». М., 1998 (с. 88–125).
- Унсет, I–II — Сигрид Унсет. Кристин, дочь Лавранса, т. I–II. М., 1994.
- Б. Успенский, 2000 — Б.А. Успенский. Царь и император: Помазание на царство и семантика монарших титулов. М., 2000.
- Б. Успенский, 2006 — Б.А. Успенский. Метампсихоз у восточных славян. — “Harvard Ukrainian Studies”, vol. XXVIII, 2006 (p. 639–650).
- Ф. Успенский, 2001 — Ф.Б. Успенский. Имя и власть: Выбор имени как инструмент династической борьбы в средневековой Скандинавии. М., 2001.
- Ф. Успенский, 2002 — Ф.Б. Успенский. Скандинавы – Варяги – Русь: Историко-филологические очерки. М., 2002.
- Филиповић, 1967 — М. Филиповић. Различита етнолошка грађ. Београд, 1967 (= «Српски етнографски зборник», књ. 80).
- Шаламов, 1989 — Варлам Шаламов. Левый берег. М., 1989.
- Шаламов, 2004 — Варлам Шаламов. Новая книга (Воспоминания. Записные книжки. Переписка. Следственные дела). М., 2004.
- Duchesne, I–III — Le liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire par L. Duchesne, t. I–III. Roma – Paris, 1886–1957 [t. I–II. Roma, 1886–1892 (репринт: Paris, 1955–1957); t. III. Paris, 1957].
- Kienast, 1967 — Walther Kienast. Magnus = Der Ältere. — “Historische Zeitschrift”, Bd CCV, 1967, Hft 1 (S. 1–14).
- Matuszewski, 1986 — Józef Matuszewski. “Magnus” in der Eigenschaft als Epitheton der Herrscher. — “Bulletin de la Société des sciences et des Lettres de Łódź”, vol. XXXVI [на титульном листе неправильно обозначено: XXXIII], 1986, № 16 (S. 1–11).
- Mitterauer, 1988 — Michael Mitterauer. Zur Nachbenennung nach Lebenden und Töten in Fürstenhäusern des Frühmittelalters. — In: “Gesellschaftsgeschichte: Festschrift für Karl Bosl zum 80. Geburtstag”. Hrsg. im Auftrag des Collegium Carolinum von Ferdinand Seibt, Bd I. München – Oldenburg, 1988 (S. 386–399).
- Storm, 1893 — Gustaf Storm. Vore Forfædres Tro paa Sjølevandring og deres Opkaldelsessystem. — «Arkiv för nordisk filologi», 1893, Hft 9 (s. 199–222). Рус. перевод (Е.Г. Барилевич): Густав Сторм. Вера в переселение душ и система имянаречения у наших предков. — В изд.: «Именослов: Историческая семантика имени», вып. 2. Сост. Ф.Б. Успенский. М., 2007 (с. 428–445).

И.А. Кравченко

НАРЕЧЕНИЕ ХРИСТИАНСКИМ ИМЕНЕМ В ИСЛАНДИИ XI–XIV вв.

Почитание святых во все времена было одним из проявлений духовной жизни Церкви. Изучая развитие культов в Скандинавии, их популярность и специфику не можем обойти вопрос распространения христианских имен в регионе, появление которых непосредственно связано с культами христианских святых и сопровождало их становление. При отсутствии фамилии личное имя средневекового человека несло двойную нагрузку, служа одновременно и персональной и родовой идентификацией. Имя определяло место индивида в обществе, свидетельствовало о его прошлом и должно было оказывать влияние на будущее¹. Обращение родителей к христианскому имени отображало не только влияние культов святых на жизнь окружающего общества, но зависело и от ряда других факторов.

Наше внимание в данном исследовании сосредоточится на именослове Исландии XI–XIV вв. Нам предстоит рассмотреть факторы, которые содействовали введению христианских имен в родовой антропонимический фонд и определить их связь с почитанием святых в этой стране.

В дохристианской Скандинавии родители, стараясь обеспечить младенцу благосклонность богов, красоту, сверхчеловеческие качества, успех в бою, богатство, славу и т.д. вводили в его имя соответствующий элемент. Так, например, выделяют подгруппы элементов по именам богов (*Por-*, *Guf-*, *Gun-*, *Sigh-*), названиям животных (*-biorn*, *Qrn-*), объектам природы (*-steinn*, *Bergr*), оружию (*Skjǫldr*, *Oddr*) и т.д.². Начиная с «эпохи викингов» в традиционную ономастику Северной Европы проникает иностранный субстрат, в который входили кельтские (*Cerbal*³, *Patrick*, *Briánn*, *Dunkan*),

¹ Отметим, что Ф.Б. Успенский основной функцией имени в Средние века считает не столько идентификацию человека, сколько установление связей с судьбой, родом, языческим божеством или христианским святым патроном (Успенский Ф.Б. Скандинавы – Варяги – Русь: Историко-филологические очерки. Москва, 2002). На наш взгляд здесь нет существенных разногласий, поскольку указанные связи являются частью личной идентификации.

² Подробнее про типологию скандинавских имен см.: Janzén A. Personnavne. Stockholm, 1947. (Nordisk kultur. Vol. 7).

³ Для удобства использования все имена в работе передаются латиницей в нормализованной орфографической форме. Варианты написания имен см. в Lind E.H. Norsk-isländska dopnamn ock fingerade namn från medeltiden. Oslo, 1931.

англосаксонские (*Brunman, Gopwine*), немецкие (*Gynther, Henrik*), фризские (*Boie, Frodde*), славянские имена (*Buske, Meseke*). Некоторые из иностранных имен постепенно теряют свою этническую принадлежность и вливаются в скандинавский антропонимический фонд⁴. С началом христианизации⁵ к этому списку прибавляются христианские имена и к традиционному механизму выбора имени в честь близких или влиятельных родственников и друзей добавляется новый фактор – почитание святых. Как только возникает норма имянаречения в честь людей, которые не приходились близкими родственниками, то постепенно все больше традиционных скандинавских имен выходит из обихода в пользу христианских, таких как *Jon, Johan, Jön(i)s* от *Iohannes*, *Nils* от *Nicolaus*, *Per* от *Petrus*, *Lars* от *Laurentius*. Прослеживается даже ряд своеобразных гибридов, таких как древнешведское *Kristmoþer* или древненорвежские *Kristrún* и *Kristrøðr*⁶. В целом, проникновение и закрепление христианских имен в ономастике стран Северной Европы было длительным процессом, продолжавшимся в течение всего средневековья. В густозаселенных районах с активными контактами с соседними христианскими странами новый обычай устанавливался быстрее, чем в отдаленных и слабозаселенных землях. По этой причине обращение в новую веру послужило причиной больших изменений в антропонимическом фонде Дании, чем других стран региона. Скандинавский материал не всегда позволяет проследить формирование этой практики. Проблема состоит не только в относительной спорадичности генеалогического материала, а и в ограниченных возможностях этнической идентификации носителей.

Отдельная сложность состоит в определении того, что считать христианским именем. В исследованиях по скандинавской ономастике в осно-

⁴ Но региональные отличия существовали и тут. Так, например, в датском именослове наличие кельтского элемента крайне низко, чего не скажешь об исландцах, которые имели продолжительные и активные контакты с кельтами. Иногда имена усваивались опосредованно через третью сторону. В частности, кельтское имя *Briánn* усвоилось в Дании через популярное английское *Brian/Brien* (Hald K. *Personnavne i Danmark middelalderen*. Dansk historisk fællesforrening, 1974. S. 10–11).

⁵ Исландия официально приняла крещение в 999/1000 г. на всеобщем собрании исландцев – Альтинге. Первое епископство основано в 1054 г. в Скальхольте на юге страны, второе – в 1104 г. в Холаре на севере. Крестителями Норвегии стали короли Олав Трюгвассон (995–1000) и Олав Харальдссон (1015–1028, ум. 1030 г.); первая норвежская епископская кафедра возникла при короле Олаве Харальдссоне Тихом (1066–1093) в Нидаросе, последующие в – Селья (1070-тые, в 1090 г. она переехала в Бьйоргвин (Bjørgvin, сов. Bergen)), Осло (1095 г.), Ставангер (ок. 1125 г.). Первое норвежское архиепископство основано в 1154 г. в Нидаросе. Креститель Дании король Харальд Синезубый (965–986) организовал первое епископство в Оденсе в 980 г. А архиепископство организовано в 1104 году в Лунде. Христианизация Швеции слабо освещена в источниках. Точно известна только дата основания первого архиепископства в Уппсале – 1164 г.

⁶ Melefors E. The development of the Old Nordic personal names // The Nordic languages. An international Handbook of the History of the North Germanic Languages / Ed. O. Bandle et al. Berlin, New York, 2002. Vol. 1. P. 966–967.

ве классификации чаще всего лежат этнические признаки. Так выделяют скандинавские, немецкие, англосаксонские, кельтские, и славянские имена, которые наблюдаются в странах региона. Кроме того, отдельно рассматриваются христианские имена. Их чаще всего разделяют по источникам происхождения, выделяя библейские ветхозаветные, библейские новозаветные и имена святых Римской Католической Церкви⁷. Их разграничение по принадлежности к тому или иному этносу представляется нецелесообразным, т.к. своему распространению они обязаны не контактам с другими народами, но христианским священным текстам. Если с выделением библейских имен вопросов не возникает, то последняя категория тяжело подвергается точному формулированию из-за существования региональных культов и постоянного появления новых святых, которые таким образом «освящали» свои имена. Так, например, традиционное скандинавское *Óláfr* считалось вполне христианским из-за развитого культа святого короля Норвегии Олава Харальдссона (1015–1030). Более того, как продемонстрировал И.С. Филиппов, в средневековой Западной Европе не прослеживается четкого деления на христианские и нехристианские имена. Любое имя, принадлежащее христианину, считалось легитимным. По этим причинам мы последуем за рядом ученых⁸ и воспользуемся наиболее общим определением объекта исследования, которое вместе с ветхо- и новозаветными рассматривает имена святых иностранного происхождения. Местный скандинавский антропонимический фонд, включая имена святых, остается вне нашего внимания, т.к. сложно сказать в какой мере культы способствовали популярности того или иного имени. Более того, длительность преобладания традиционных имен в Скандинавии говорит в пользу того, что клир и миряне нечетко осознавали разницу между местным и христианским именем и не всегда ощущали потребность в последнем⁹. Добавим, что широкое распростране-

⁷ Историографический обзор классификации скандинавского антропонимического фонда содержится в статье О.-Й. Йоханнессена: Johannessen O.-J. Kristne personnavn i norsk middelalder // Norna-rapporter / Ed. S. Sigmundsson. Uppsala, 2002. Vol. 74: Kristendomen indflydelse på nordisk navngivning. P. 29–30.

⁸ Meldgaard Villarsen E. De kristne perssonnavne kommer // Norna-rapporter / Ed. G. Fellow-Jensen. Uppsala, 1994. Vol. 54: Vikingtidens sted-og personnavne. P. 202–203. Schmidt T. Torwald of Hoverstad and William Makriche // Names through the looking-glass. Festschrift in Honour of Gillian Fellow-Jensen, July 5th 2006 / Ed. P. Gammeltoft, B. Jørgensens. Copenhagen, 2006. P. 258. Johannessen O.-J. Kristne personnavn. P. 30–31.

⁹ Следует оговориться, что продолжительность доминирования традиционных имен в антропонимических фондах скандинавских странах неодинакова. В Дании, например, в земельной книге монастыря в Эсруме в 1497 г. насчитывалось только 10 % традиционных скандинавских имен (Hald K. Personnavn. Danmark // Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid (Далее: KLNМ). Vol. XIII. P. 225); в Швеции (в одном из регионов Уппланда) в начале XIV в. насчитывалось 39 % христианских имен (Melefors E. The development. P. 965–966), а, согласно регистру налогов Аланда 1571 г. в этом регионе на 1000 имен приходилось скандинавских 3 % личных и 3,5 % патронимов (Thors K.E. Det nordiska

ние, как в Западной, так и в Восточной Европе приобрело явление многоименности, когда вместе с родовым использовалось еще и имя христианского патрона и/или «официальное» имя¹⁰. Из скандинавских стран в Дании, например, уже в XI в. существовала собственная система двуименности¹¹.

Материал для исследования почитания святых в средневековой Исландии представлен церковными или алтарными посвящениям, календарями, упоминаниями об изображении, сагами, мощами, дарами, клятвами, богослужениями¹². Взаимозависимость между культами и личными именами на первый взгляд довольно показательная¹³. Так, 60% христианских имен Исландии известные из церковных посвящений или изображений, 84% – из церковных календарей¹⁴. Однако, если посмотреть на соотношение между культами и популярностью того или иного имени и его инкорпорацией в родовой антропонимикон, то вырисовывается несколько другая картина. Не менее важное влияние на проникновение новых имен (и христианских и иноэтнических) в Скандинавию играли представители клира, королевские семьи и аристократия¹⁵. Как правило, христианские имена принадлежали реальным лицам¹⁶, что в ряде случаев позволяет проследить социальное

namnbeståndet // KLNМ. Vol. XIII. P. 233); в восточных регионах Норвегии в 1529 г. зафиксировано 75 % скандинавских имен (Halvorsen E.F. Personnavn. Island og Norge // KLNМ. Vol. XIII. P. 204). Более ранние статистические данные отсутствуют.

¹⁰ Филиппов И.С. Крещение языческим именем. И другие парадоксы западноевропейской антропонимии / Именослов. Историческая семантика / Под ред. Ф.Б. Успенского. Москва, 2007. Вып. 2. С. 88–115.

¹¹ О двуименности в Скандинавии с указанием литературы см. Успенский Ф.Б. Скандинавы. С. 126–128.

¹² Основой для каталогизации послужил список, составленный шведским ученым Е.Х. Линдом (Lind E.H. Norsk-isländska dopnamn.). Святым и формам их почитания в Исландии посвящено монографию М. Кормак (Cormack M. Saints in Iceland. Their veneration from the conversion to 1400. Bruxelles, 1994). Статистические материалы, использованные в данной статье, если не оговорено отдельно, основываются на этих двух работах.

¹³ Е. Мельдгаард Вилларсен считает, что культы святых и церковный календарь играли решающую роль в распространении христианских имен в Скандинавии (E.Meldgaard Villarsen. De kristne perssonnavne. P. 216–217). На наш взгляд это утверждение слишком обобщающее, и в данном исследовании попытаемся раскрыть другие, не менее важные факторы.

¹⁴ Cormack M. Saints. P. 47.

¹⁵ Так, например, в датских королевских семьях известны заимствования из славянских земель – *Valdemar* (слав. *Vladimir*), *Boris*, *Dagmar* (слав. *Dragomir*). Наблюдаются в Скандинавии заимствования из кельтоязычных регионов, например, *Njáll* (в 1189/9 – 1207 епархию в норвежском Ставангере возглавлял епископ *Njáll*), и из англоязычных – *Edward* (имя английского святого). Однако основная масса импортированных имен пришла в Скандинавию из Германии и Нидерландов. Своего пика этот процесс достиг в позднем средневековье, а начался, скорее всего, до к. XII ст. (Melefors E. The development. P. 968).

¹⁶ Те герои sag, существование которых можно считать вымышленным, практически никогда не носят имен святых. Единственное, замеченное нами исключение, встретилось в «Sage про фарерцев» (составлена в XIII в.), где эпизодический персонаж – наложница (позднее она упоминается в качестве жены) хёвдинга Брестира, зовется Сесилией. События, описанные в sage, происходят в X в. Маловероятно, чтобы христианское да еще и женское