

ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН

---

ОНОМАСТИКА  
SUB SPECIE  
СЕМИОТИКИ

МОСКВА

2024

УДК 80/82  
ББК 80/84  
О59

РЕКОМЕНДОВАНО К ПЕЧАТИ УЧЕНЫМ СОВЕТОМ  
ИНСТИТУТА СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН

Сборник подготовлен при поддержке гранта Российского научного фонда  
№ 22-18-00365 «Семиотические модели в кросскультурном пространстве:  
Balcano-Balto-Slavica», <https://rscf.ru/project/22-18-00365/>

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

д.ф.н. *Т.А. Агапкина*,  
д.ф.н., чл.-корр. РАН *Е.Л. Березович*

РЕДКОЛЛЕГИЯ:

*И.А. Седакова* (отв. ред.), *М.В. Завьялова*

Подготовка к печати статей В.Н. Топорова и Вяч.Вс. Иванова:

*С.Г. Болотов, М.Ю. Гасунс*

**Ономастика sub specie семиотики** / Отв. ред. И.А. Седакова,  
О59 ред. М.В. Завьялова. — М.: Институт славяноведения РАН, 2024. —  
300 с. : ил.

ISBN 978-5-7576-0506-7

DOI: 10.31168/7576-0506-7

В сборник вошла часть материалов одноименной конференции (12–13 декабря 2023 г., Институт славяноведения РАН), посвященной памяти сотрудников Института, в круг научных интересов которых входила и ономастика, и семиотика. В первом разделе сборника публикуется ряд труднодоступных работ по этнонимам, топонимии и мифонимии В.Н. Топорова и Вяч.Вс. Иванова. Второй раздел содержит статьи о статусе и семантике имен в древних и современных текстах и ритуалах.

Сборник будет интересен широкому кругу ученых, занимающихся ономастикой и семиотикой, а также славистам, балтистам и балканистам.

УДК 80/82  
ББК 80/84

ISBN 978-5-7576-0506-7

© Коллектив авторов, текст, 2024  
© Институт славяноведения РАН, 2024  
© Оформление, ООО «ПОЛИМЕДИА», 2024

# СОДЕРЖАНИЕ

## **М.В. Завьялова, И.А. Седакова**

Предисловие. О семиотической ономастике .....	5
<i>Maria V. Zavyalova, Irina A. Sedakova</i> Foreword. On semiotic onomastics .....	5

## I

### **В.Н. Топоров**

О некоторых проблемах изучения древнеиндийской топонимии .....	17
<i>Vladimir N. Toporov</i> On some problems of studying ancient Indian toponymy .....	17

### **В.Н. Топоров**

О палийской топономастике .....	26
<i>Vladimir N. Toporov</i> About Pali toponomastics .....	26

### **В.Н. Топоров**

Из хеттско-лувийской этимологии: теофорное имя <i>Kamrušepa</i> .....	50
<i>Vladimir N. Toporov</i> From Hittite-Luvian etymology: Theophoric name <i>Kamrušepa</i> .....	50

### **В.Н. Топоров**

Из индоевропейской этимологии. VI (1–2) .....	71
<i>Vladimir N. Toporov</i> From Indo-European etymology. VI (1–2) .....	71

### **Вяч.Вс. Иванов, В.Н. Топоров**

К вопросу о происхождении этнонима «валахи» .....	89
<i>Vyacheslav Vs. Ivanov, Vladimir N. Toporov</i> On the question of the origin of the ethnonym “Vlachs” .....	89

## II

### **Н.Н. Казанский**

Заметки к этимологии имени Эетион (Ἠετίων) и прилагательного ἐλλητανός .....	117
<i>Nikolai N. Kazansky</i> Notes on the etymology of the name Eetion (Ἠετίων) and Adjective ἐλλητανός .....	117

<b>В.В. Емельянов</b>	
Две заметки по шумерской ономастике .....	139
<i>Vladimir V. Emelianov</i>	
Two notes on Sumerian onomastics .....	139
<b>Т.А. Михайлова</b>	
Маха и... другая Маха: реконструкции культа богини-лошади у кельтов .....	152
<i>Tatiana A. Mikhailova</i>	
Macha... and other Macha: towards the reconstruction of Celtic horse goddess .....	152
<b>М.В. Завьялова</b>	
Литовские антропонимы: традиция и современность .....	175
<i>Maria V. Zavyalova</i>	
Lithuanian anthroponyms: Tradition and modernity .....	175
<b>О.В. Белова, В.Я. Петрухин</b>	
«История моего имени»: трансформация антропонима в еврейско-русской среде XX века .....	188
<i>Olga V. Belova, Vladimir Ya. Petrukhin</i>	
“The history of my name”: The transformation of the anthroponym in the Jewish-Russian environment of the 20 <sup>th</sup> century .....	188
<b>С.Н. Амосова</b>	
Особенности формирования русско-еврейского именника .....	209
<i>Svetlana N. Amosova</i>	
Features of the formation of the Russian-Jewish list of given names .....	209
<b>А.А. Леонтьева</b>	
Принудительная смена имен болгар-мусульман в Болгарии: стратегия выбора нового имени .....	245
<i>Anna A. Leontyeva</i>	
Forced name changes for muslim Bulgarians in Bulgaria: Strategy for choosing a new name .....	245
<b>И.А. Сedaкова</b>	
Болгарский «день имени»: статика, динамика и креативность .....	265
<i>Irina A. Sedakova</i>	
Bulgarian name day: Statics, dynamics and creativity .....	265

Мария  
Вячеславовна  
ЗАВЬЯЛОВА

Ирина  
Александровна  
СЕДАКОВА

Институт славяноведения РАН (Москва)

## ПРЕДИСЛОВИЕ. О СЕМИОТИЧЕСКОЙ ОНОМАСТИКЕ<sup>1</sup>

Сборник «Ономастика sub specie семиотики» содержит материалы одноименной конференции, состоявшейся 13–14 декабря 2023 г. в Институте славяноведения РАН. Конференция была посвящена памяти академиков Вяч.Вс. Иванова и В.Н. Топорова и ставила перед собой цель актуализировать идеи представителей Московской семиотической школы и обсудить пути развития семиотической ономастики. Издание подготовлено в рамках гранта Российского научного фонда «Семиотические модели в кросс-культурном пространстве: Balcano-Balto-Slavica»<sup>2</sup> и продолжает его задачи по поддержанию традиций и вместе с тем стимулированию новых разработок на основе существенных достижений Московской семиотической школы.

Выход на ономастику в этом семиотическом проекте логичен — многостороннее изучение *nomina propria* входило в круг интересов филологов-семиотиков, гуманитарных энциклопедистов, работавших во второй половине XX — начале XXI в. в отделе типологии и сравнительного языкознания («секторе структуралистов») в Ин-

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках проекта № 22-18-00365 «Семиотические модели в кросскультурном пространстве: Balcano-Balto-Slavica» (<https://rscf.ru/project/22-18-00365/>).

<sup>2</sup> См. предыдущие сборники, выполненные по гранту (МКС 2023; Семиотика 2023).

ституте славяноведения. Труды В.Н. Топорова по топонимии, гидронимии и антропонимии, мифологическим именам, совместные публикации В.Н. Топорова и Вяч.Вс. Иванова по онимам в древнейших текстах стали классическими образцами лингвистических и филологических исследований в широком лингвокультурном индоевропейском контексте.

В начале XXI в. Т.М. Николаева отметила появление новых направлений («ветвей») в ономастике, обозначив специфику имен собственных и расширение возможностей их исследования: «То, что имена собственные обладают особой прагматикой и особой семантической аурой, заметили только недавно» (Николаева 2007: 7). Сборники «непериодической серии» «Имя/Именослов: филология имени собственного» (Имя 2007, 2010) стали одним из результатов состоявшейся в 2001 г. в Институте славяноведения международной конференции «Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст», организованной по предложению Т.М. Николаевой. Ставший поистине эпохальным, этот симпозиум обобщил и уточнил то, что уже намечалось в ономастической науке — комплексность исследований, рассмотрение имен в «тексте» и «гипертексте» (в понимании структуралистов и семиотиков), поиски «ключей» для этимологического и семантического прочтения и «разгадывания» *potina prorgia* и др. Два маленьких сборничка тезисов к этой конференции (Имя 2001) надолго определили развитие семиотической ономастики. Четыре раздела — «Имя в контексте общей теории», «Имя в древних традициях», «Имя в традиционной культуре» и «Имя в художественном тексте» иллюстрируют основные новаторские идеи в ономастике тех лет, которые разрабатываются и в наши дни. Т.М. Николаева кратко характеризует эти инновации, из которых отметим особенно существенные: связь имени собственного в одной системе и имени нарицательного в другой; имя как «воспоминание старины», хранимое в «скрытой языковой памяти»; способность имени «кивать» на сходные или ассоциативные имена в других текстах (подробнее см.: Николаева 2007: 9–11; 2010: 7). Внимание к ономастике в начале и первом десятилетии XXI в. в «секторе структу-

ралистов» способствовало развитию отдельных направлений (ср. продуктивные исследования Ф.Б. Успенского и А.Ф. Литвиной по антропонимии в контексте истории: Литвина, Успенский 2006; 2013) и продолжающихся тем (работы И.А. Седаковой по болгарскому именослову: Седакова 2003; 2017; 2022 и др.).

Часть трудов В.Н. Топорова и Вяч.Вс. Иванова по ономастике опубликованы или републикованы и доступны читателям в отдельных изданиях («Из теоретической ономатологии», «Имя как фактор культуры» в: Топоров 2004: 372–382) и в уже упоминавшихся двух томах серии «Имя/Именослов». В первом разделе этого сборника мы решили обратиться к трудам В.Н. Топорова по древней топонимике, полагая, что сейчас эта часть ономастики требует пристального внимания. В.Н. Топоров во всех своих трудах, на любом материале обозначал важнейшие принципы исследования темы. Так, о палийской ономастике он пишет, что она «не была предметом сколько-нибудь обстоятельного лингвистического исследования, в частности такого, которое ставило бы своей задачей лингвистическую классификацию соответствующего материала» (см. с. 28 в этом сборнике). Занимаясь классификацией — первым этапом лингвистического анализа топонимов и любых онимов, В.Н. Топоров выходит на более широкие научные и собственно семиотические проблемы, показывает, что в этой области можно найти «архаизмы в словообразовании и лексике, почти уже не обнаруживаемые за пределами топономастики» (с. 28). В топонимической системе он усматривает порождающие модели названий деревень, реконструирует все компоненты модели мира (см. Цивьян 1990: 5–25) и обозначает сферу *topographia sacra*.

Особая роль в семиотических ономастических изысканиях отводится мифонимам, которые В.Н. Топоров считает исключительно ценным источником для сравнительно-типологической ономастики (Топоров 1980; 2010). В энциклопедии «Мифы народов мира» статья «Имена» начинается констатацией: «Имена в мифологии обозначают наиболее существенную часть мифологической системы — персонажей мифов» (Топоров 1980: 508). Этимология мифонима позволяет реконструировать основные ментальные и

ритуальные операции, связанные, в частности, с имянаречением: так, имя латышской богини *Dekla* он связывает с ее ономатетической функцией: и.-е. *\*dhē-* & *\*η-ten-* ‘полагать имя’ (Топоров 2010: 370), то есть обозначение акта имянаречения в модели мира мыслится подобно физическому действию, ср. болг. *слагам име* (букв. ‘класть, ставить имя’).

В публикуемой здесь статье о хеттско-лувийском теофорном имени *Kamrušepa* В.Н. Топоров раскрывает семантический комплекс, соотносимый с этим онимом, и показывает возможность множественной интерпретации одного имени, что не является недостатком реконструкции этимологии, а наоборот, скорее преимуществом: «Совместное действие двух достаточно сложных “самонастраивающихся” систем — семантической (языковой) и мифологической — объясняет сложность и неединственность толкований теофорных имен типа Камрусепы. Взаимодействие же разных культурно-языковых комплексов делает картину в ряде отношений еще запутанней. Но уже само сознание этих сложностей и множественности определяющих суть дела факторов помогает найти новые шансы в исследовании, в частности, и этимологическом» (см. с. 69 в этом сборнике). Публикуемая статья В.Н. Топорова «Из индоевропейской этимологии: VI (1–2)» посвящена двум мифонимам: старолитовскому теофорному имени *Chaurirari*, которое он реконструирует как имя конского и военного бога; а также амбивалентности древнегреческого понятия ‘победа’ (ср. имя богини Νίκη).

Еще одна статья, переиздаваемая в этом сборнике, написана Вяч.Вс. Ивановым и В.Н. Топоровым совместно и посвящена этнониму «валахи». Реконструкция этимологии этого имени смыкается с более широкой проблемой употребления корня *\*uel-* : *\*uol-* в западноевропейской этнонимии и топонимии. Используя лингвистические, мифологические и исторические данные, авторы исследуют семантический комплекс, связанный с этим корнем, в широчайшей географической и исторической перспективе.

В других своих работах В.Н. Топоров отмечал явления, типичные для ряда антропонимических систем — в частности, анали-



зируя разнообразие имен у латышей (языческие, христианские, внеконфессиональные, мотивированные и немотивированные, апеллятивы), он указал и на то, что инновации легко, «без предвзвешиваний» входят в латышский именослов и соседствуют с архаизмами (Топоров 2010: 362–363). В данном сборнике подобные явления описаны на примере литовской и болгарской систем имен (см. статьи М.В. Завьяловой и И.А. Седаковой). Более того, при смене имен — добровольной (статьи О.В. Беловой, В.Я. Петрухина и С.Н. Амосовой) или насильственной (статья А.А. Леонтьевой) можно увидеть конкуренцию или сосуществование указанных В.Н. Топоровым семиотических подсистем — маркированных как имена христианские, неантропонимы и пр.

Во втором разделе настоящего издания собраны материалы конференции. Открывают его статьи, посвященные древним теонимам — шумерским, греческим и кельтским.

Н.Н. Казанский в своей работе обращается к этимологии имени Этион (Ἠτίων), семантика которого связана с изобилием, анализирует, как на основе гомеровских контекстов реконструируется этимология имени, прослеживает семантическую эволюцию понятия изобилия.

Статья В.В. Емельянова посвящена этимологии шумерских теонимов в «Эпосе о Гильгамеше», а также эволюции этих имен. Во второй части статьи автор рассматривает шумерские и аккадские аналогии имени *Владимир*.

Т.А. Михайлова в своей статье на материале кельтских источников, упоминающих женщин по имени Маха, реконструирует образ гиппоморфного божества, а также исследует мотив обретения власти посредством соединения человека с этим божеством.

Остальные статьи раздела посвящены ономастике более близких к нашему времени исторических периодов.

В статье М.В. Завьяловой анализируется история литовского имянаречения с древности до наших дней, описываются изменения, типичные для XX века, прослеживаются современные тенденции выбора имен для новорожденных, основанные на статистических данных.

Две статьи посвящены еврейскому антропонимикону. Источниками статьи О.В. Беловой и В.Я. Петрухина послужили мемуары и личные документы из архива советского инженера И.П. Спивака (1914–2010). Эти материалы дали возможность проследить историю и степень знаковости личного имени в разные периоды биографии его носителя. Статья С.Н. Амосовой описывает трансформации ономастикона у русскоязычных евреев в конце XIX — XX вв. Рассмотрев принципы и закономерности выбора имен новорожденных, а также новых имен взрослых, при замене прежних на «русифицированные», автор анализирует сложившийся в XX в. корпус популярных в еврейской среде русских имен.

Завершают сборник две статьи, посвященные болгарскому ономастикону. Статья А.А. Леонтьевой описывает инициированный болгарским государством процесс насильственной смены арабомусульманских имен у болгар-мусульман и болгарских турок на протяжении XX в. Автор анализирует принципы выбора новых славянских имен и отражение в этом процессе закономерностей болгарского имянаречения.

И.А. Седакова раскрывает специфику «дня имени» у болгар, основанную на особенностях имянаречения, состава антропонимикона и церковной практики в Болгарии. В статье рассматриваются основные принципы выбора дня именин в церковном календаре для тех имен, которых нет в святцах, описываются обычаи, связанные с празднованием «дня имени», сочетающие черты популярности и архаические элементы.

Надеемся, что данный сборник послужит дальнейшему развитию ономастических исследований на материале самых разных культурных традиций.

## Литература

- Имя 2001 — Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст. Ч. 1–2. М., 2001.
- Литвина, Успенский 2006 — *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Выбор имени у русских князей в X–XVI вв. Династическая история сквозь призму антропонимики. М., 2006.

- Имя 2007 — Имя/Именослов: филология имени собственного. М., 2007
- Имя 2010 — Семантика имени. Имя–2 (Имя/Именослов: филология имени собственного). М., 2010
- Литвина, Успенский 2013 — *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Русские имена половецких князей: Междинастические контакты сквозь призму антропонимики / Отв. ред. Ю. В. Кагарлицкий. М., 2013.
- Николаева 2007 — *Николаева Т.* Предисловие // Именослов / имя. Филология имени собственного. М., 2007. С. 7–12.
- Николаева 2010 — *Николаева Т.М.* Предисловие // Семантика имени. Имя–2 (Именослов/имя. Филология имени собственного). М., 2010. С. 7–9.
- МКС 2023 — Семиотика в пространстве Balcano-Balto-Slavica / Отв. ред. И.А. Седакова. М., 2023. (Материалы круглого стола Центра лингвокультурных исследований Balcanica. 8)
- Седакова 2003 — *Седакова И.А.* Имянаречение у болгар: балканская перспектива // Актуальные вопросы балканского языкознания / Отв. ред. А.Н. Соболев, А.Ю. Русаков. СПб., 2003. С. 110–120.
- Седакова 2017 — *Седакова И.А.* Дейксис и языковые жесты в пространстве болгарского именослова // Балканский дейксис и балканские (языковые) жесты. Памяти Татьяны Михайловны Николаевой. М., 2017. С. 38–51.
- Седакова 2022 — *Седакова И.А.* Болгарский антропоним как (балканский) текст // Вопросы ономастики. 2022. Т. 19. № 3. С. 83–101.
- Семиотика 2023 — Семиотика в прошлом и настоящем / Отв. ред. И.А. Седакова. М., 2023.
- Топоров 1980 — *Топоров В.Н.* Имя // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980. С. 508–510.
- Топоров 2004 — *Топоров В.Н.* Исследования по этимологии и семантике. Т. 1. Теория и некоторые частные ее приложения. М., 2004.
- Топоров 2010 — *Топоров В.Н.* Заметки о латышских мифологических именах // Исследования по этимологии и семантике. Т. 4. Балтийские и славянские языки. Кн. 2. М., 2010. С. 362–384.
- Цивьян 1990 — *Цивьян Т.В.* Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.

*Maria V. Zavyalova,*  
*Irina A. Sedakova*  
(Moscow)

**FOREWORD.**  
**ON SEMIOTIC ONOMASTICS**

**ABSTRACT:**

The introductory article to the collection highlights the main provisions and achievements of semiotic onomastics formulated by representatives of the Moscow Semiotic School. The dynamics of the development of ideas and their realization in the field of mythonymy, toponymy, anthroponymy, etc. is shown. It briefly characterizes the re-published works of V.N. Toporov and Vyach. Vs. Ivanov and the proceedings of the conference “Onomastics sub specie semiotics” (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, December 2023).

**KEY WORDS:**

onomastics, semiotics, V.N. Toporov, Vyach. Vs. Ivanov, T.M. Nikolaeva.

**NOTE ON THE AUTHORS:**

Maria V. Zavyalova, PhD (Philology), Senior Research Fellow, Department of Typology and Comparative linguistics, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow).

E-mail: [mariazavyalova@gmail.com](mailto:mariazavyalova@gmail.com)

ORCID 0000-0003-0613-0028

Irina Sedakova, DrSc. (Philology), Head of the Department of Typology and Comparative Linguistics, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow).

E-mail: [ised@mail.ru](mailto:ised@mail.ru)

ORCID: 0000-0002-9252-5407

**РЕЗЮМЕ:**

Вступительная статья к сборнику освещает основные положения и достижения семиотической ономастики, сформулированные представителями Московской семиотической школы. Показана динамика развития идей и их воплощение в области мифонимии, топонимии, антропонимии и пр. Дается краткая характеристика републикуемых работ В.Н. Топорова и Вяч.Вс. Иванова и статей,

написанных по материалам конференции «Ономастика sub specie семиотики» (Институт славяноведения РАН, декабрь 2023).

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:**

ономастика, семиотика, В.Н. Топоров, Вяч.Вс. Иванов, Т.М. Николаева.

**ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ:**

Мария Вячеславовна Завьялова, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Отдела типологии и сравнительного языкознания, Институт славяноведения РАН (Москва).

E-mail: [mariazavyalova@gmail.com](mailto:mariazavyalova@gmail.com)

ORCID 0000-0003-0613-0028

Ирина Александровна Седакова, доктор филологических наук, заведующая Отделом типологии и сравнительного языкознания Института славяноведения РАН (Москва).

E-mail: [ised@mail.ru](mailto:ised@mail.ru)

ORCID: 0000-0002-9252-5407









## О НЕКОТОРЫХ ПРОБЛЕМАХ ИЗУЧЕНИЯ ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ ТОПОНИМИИ

Нередко употребляемое понятие «древнеиндийская топонимия» довольно многозначно. Отсюда, с одной стороны, его неопределенность, а с другой — емкость, позволяющая охарактеризовать всю совокупность проблем: топонимия древней Индии (арийская, дравидская, австроазиатская и т. д.), насколько о ней можно судить по данным современной топонимии и по сведениям, содержащимся в старых текстах индийского и неиндийского (например, китайского, тибетского, центральноазиатского, греческого) происхождения; топонимия древнеиндийского происхождения за пределами Индии; топонимия территорий, лежащих за пределами Индостана, отраженная в древнеиндийских памятниках.

Источники древнеиндийской топонимии весьма обширны и разнородны: от современных географических названий (как и апеллятивы, они могут быть разделены на слова, прошедшие длительную эволюцию к новоиндийскому состоянию — *тадбхава*, и на слова, взятые из санскрита в неизменной форме — *татсама*) до рубежа II–I тысячелетий до н. э. Многие топонимы отражены длинной серией исторически сменяющихся или эволюционирующих форм в пределах одной языковой традиции или же рядом разноязычных вариантов (санскритских, греческих, иранских, тюркских, китайских, дравидских, австроазиатских и т. д.). Наличие таких многократных отражений, или калек, создавая некоторые трудности при идентификации топонимов, тем не менее позволяет во многих случаях весьма полно проследить топонимическую траекторию того или иного названия, вскрыв его внутреннюю форму. Это обстоя-

тельство дает возможность, в частности, построить значительные фрагменты диахронической топонимии Индии и даже более — исторической диалектологии индийских языков.

К сожалению, серьезные исследования по топонимии Индии (в частности, древней) только начинаются. Весьма значительные по объему материалы, собранные Каннингхемом, Деем, Малаласекера, Лоу и др., до сих пор не классифицированы надлежащим образом (в лучшем случае можно говорить о систематизации топонимии по источникам: работы Агравала по «Аштадхьяи» Панини и по топонимическим заимствованиям в санскритской литературе; исследование Сиркара по гидронимии, отраженной в Пуранах; многочисленные труды Лоу по топонимии, упоминаемой в ранних буддийских и джайнских текстах, в произведениях Калидасы; статьи Людерса по географическим названиям в восточнотуркестанских текстах и др.). Следует отметить, что даже то немногое, что сделано в плане сбора и систематизации материала, относится к географической и исторической интерпретации фактов, а никак не лингвистической. Ценнейшие свидетельства по древнеиндийской топонимии, содержащиеся в Ведах (ср. *Nadīstuti* — гимн рекам в Ригведе, X, 75), брахманах, пуранах, эпосе, в ряде буддийских и джайнских текстов (ср. «Джамбудивапаннати»), в художественной (ср. синтетическую картину географии Индии в «Мегхадуте») и деловой литературе, по существу не были еще предметом лингвистического анализа. Практически лингвистическое исследование древнеиндийской топонимии ограничивается пока несколькими разрозненными статьями, написанными в сравнительно-историческом или этимологическом духе (Майрхофер, Пиннов и др.). Как это ни парадоксально, лучший лингвистический анализ древнеиндийской топонимии принадлежит Панини (IV в. до н. э.). Прежде всего для него характерно рассмотрение топонимического материала как фактов языка (а не географии, истории, экономики, хотя географические, исторические или экономические факты могут отражаться в топонимии в пределах, обусловленных структурой языка). Поэтому не удивительно, что анализ топонимии входит составной частью в грамматику Пани-

ки. Помимо богатого топонимического материала (названия городов, провинций, рек, гор, лесов, племен и соответственно стран), в грамматике Панини дается классификация местных названий по словообразовательным формантам (ср. особенно анализ названий населенных пунктов, оканчивающихся на *nagara*, *pura*, *grāma*, *kūla*, *sūda*, *karṣa*, *sthala*, *kaccha*, *agni*, *ārma*, *palada*, *vaha*, *hrada*, *prastha*, *kanthā* и др.); выделяются четыре семантических типа *Cāturarthika*, на которые можно расщлнить вторичные местные названия (в зависимости от того, чем специфично данное место, кем оно основано, кто его населяет, вблизи с каким известным объектом оно расположено); рассматриваются некоторые лингвистические критерии для определения этнической принадлежности того или иного названия (например, церебрализация или удлинение гласного).

Настоятельное требование проведения именно лингвистического анализа древнеиндийской (как, впрочем, и любой другой) топонимии станет понятным, если учесть, что топонимические факты образуют систему только на уровне лингвистического наблюдения. При этом, как ни специфична получаемая топонимическая система, она является лишь разновидностью общезыковой системы, отличаясь от нее рядом особенностей (речь идет, в частности, о весьма слабой степени организованности топонимических структур; о минимальном количестве положительной информации в каждом отдельном топониме: для каждого из них чаще всего достаточно отрицательной характеристики типа «*A* не есть *B*»; о топонимической относительности; об особой природе отношения между топонимом и его денотатом и т. п.). Несомненно, что в топонимии содержится не только лингвистическая информация, но и, например, историческая. Однако исторические переживания в топонимии, как бы важны они ни были, никогда не образуют системы фактов и в лучшем случае могут быть интерпретированы, как некоторые реминисценции исторических фактов. При этом существенно заметить, что такие реминисценции в местных названиях, как правило, обнаруживаются лишь тогда, когда заранее известен данный исторический факт (и, сле-

довательно, для его подтверждения вовсе не обязательно обращаться к более двусмысленным топонимическим фактам); то же случается при попытке выявления естественно-географической информации, содержащейся в топонимах. Тем не менее следует надеяться, что при разработке соответствующей методики исследования станет вполне возможной вероятностная реконструкция внелингвистической реальности на лингвистическом материале топонимии. Однако в таком случае получение исторической информации, видимо, будет принципиально отличаться от прямолинейности и однозначности в установлении реконструируемых исторических фактов (как это делается сейчас). Напротив, историческая реальность сможет быть определена лишь постольку, поскольку ее отражение необходимым образом связано с языком (речь идет о том, что дает для исторических заключений данный способ называния географических объектов или факт соположения разноязычных названий). При всем этом нужно помнить, что часто исследователь имеет дело не с одним, а с несколькими равноправными решениями. В этом отношении топонимические названия в известной степени могут быть сопоставлены с аритмологическими функциями произвольных величин, обладающими свойством иметь множество значений для одного и того же значения независимого переменного.

Наиболее целесообразные аспекты лингвистического исследования древнеиндийской топонимии могут быть сведены к нескольким ключевым проблемам:

а) лингвистические и археологические изыскания последних десятилетий в сочетании с успехами в области хронологии Месопотамии и — шире — Ближнего Востока пролили свет на историю арийских племен до их вторжения в Индию, в частности на пути, по которым они двигались из Северного Причерноморья. Довольно значительный пласт индо-иранских отложений в языки Передней Азии (прежде всего в ономастике) заставляет признать реальными попытки найти следы древнеиндийской или индо-иранской топонимии к западу от Индии, даже если учесть вероятность относительно непродолжительного пребывания индийских племен

в этих районах и адстратный или суперстратный характер индо-иранского этнического элемента. Впрочем, говорить о непродолжительности пребывания арийских племен на Ближнем Востоке в настоящее время можно с меньшей уверенностью, чем 10–20 лет назад. Во всяком случае открытие В. Зоденом целого ряда ранее считавшихся хурритскими терминов индийского происхождения, относящихся к обозначению лошадиных мастей, и последовавшая за этим дискуссия (Кронассер, Майрхофер и др.) делают весьма вероятным предположение о хуррито-арийском двуязычии. А в таком случае поиски арийской топонимии в Передней Азии становятся еще более оправданными. Но, может быть, самый важный результат предварительных исследований в этой области заключается в том, что лингвисты сейчас имеют в своем распоряжении хотя бы приблизительную фонетическую модель арийского диалекта (или диалектов) Передней Азии, значение которой тем больше, что она не совпадает ни с ведийской, ни с авестийской или древнеперсидской. К сожалению, в области изучения топонимии этого района пока почти ничего не сделано, если не считать единичных (к тому же крайне спорных) случаев вроде арийской этимологии ветхозаветного *Gošen* (от названия скота). Задача сводится к обследованию широкой полосы от Причерноморья, где античные источники помещают «Синдику», «индиев», до территорий, непосредственно прилегающих к Индии с запада, где индо-арийские следы обнаруживаются с достаточной очевидностью. Возможно, что на территории Ирана полоса, в пределах которой следует искать остатки древнеиндийской топонимии, может быть сужена за счет исключения центральноазиатских пустынь. В таком случае внимание должно быть сосредоточено на южном пути от Курдистана через Бахтиарию, Керман, Сеистан, Арахозию (маршрут, предлагавшийся О. Стейном) и на ранее игнорируемом (как правило) северном пути — через Азербайджан, вдоль склонов Эльбурса и далее к востоку. Археологические находки последних десятилетий заставляют вспомнить старую точку зрения о контакте ведийских племен с *Paṇi* и *Dāsa* к юго-востоку от Каспийского моря (Бруннхофер, Гиллебрандт). Такого же рода связи допусти-

мы и для предшествующего периода (ср. аналогии джукарским находкам в Хиссаре III). Более определенные данные об отражении индо-арийского элемента к западу от Индии относятся к юго-восточной части Ирана и к Афганистану. Особый интерес в этой связи представляет серия индуизированных личных имен иранского происхождения, отмеченных в Ригведе (между прочим, в 6-й мандале, географически ориентированной на Арахозию); речь идет о названиях на *-aya*: *Paṛnaya*, *Baṣkaya*, *Bṛsaya*, *Mṛgaya*, *Vrcayā*, *Sṛñjaya*, *Svanaya*, и особенно *Puraya* (Поура) в Гедросии (см. В. Вюст). Из собственно топонимических отражений арийских названий на индо-иранском пограничье гимны Ригведы фиксируют *Nariyūpīyā*, идентифицируемое с названием реки *Haliāb* или *Ariob* в Афганистане, а также *Gomatī*, *Krumi* в Вазиристане и некоторые другие. Особый случай представляет хорошо известное речное название *Sarasvatī*, являющееся, видимо, результатом перенесения иранского гидронима (ср. авест. **Harahvaiti**) с индийской субституцией *h*- через *s*-. Наконец, старые иранские переживания можно видеть в ведийских названиях вождей вроде *Kurumgah* «перешедший Куруш» при авестийском гидрониме *Kuruš* (ср. труды Хертеля, Стейна, а также Пшилуского, установившего ряд иранизмов в Пенджабе);

б) древнейшая индийская литература и прежде всего Ригведа остается основным (хотя и не вполне ясным) источником наших сведений о вторжении арийцев в Индию. Суть проблемы состоит в установлении древнейшего ареала арийской топонимии Индии, без чего, собственно говоря, нельзя приступить к диахронической стратификации индийской топонимии. В связи с этим, в частности, особое значение приобретают попытки локализовать Ригведу или даже отдельные ее части в пространственном отношении (ценным материалом для этого служат названия рек, гор и стран, упоминаемых в Ригведе). Предшествующие исследования (Пишеля, Вулнера, Стейна, Даса, Дата и др.) помогли очертить в общем виде ареал древнейших топонимов в Пенджабе и отчасти к западу и северо-западу от него (ср., например, установление района произрастания сомы, примыкавшего с юга к более точно локализуемой авестийскими гимнами территории, ср. *Hōmyašt*).

Существенно подчеркнуть, что начинать лингвистическое изучение ригведийской топонимии удобнее всего с речных названий. Такой выбор объясняется чисто лингвистическими обстоятельствами (о них ниже) и особым положением рек в жизни древних индийцев (ср. мифологические отражения этого факта: Индра, «побеждающий воды», ради воды разрушил города дасью; он освободил потоки и восстановил естественное течение рек, победив Вритру, имя которого, как установлено Бенвенистом и Рену, обозначало «препятствие», «затор»); отсюда — почитание рек и даже их обожествление; этим объясняется, в частности, и тот факт, что названия рек образовывали своего рода *topographia sacra*, сохраняемую многие века и даже тысячелетия;

в) бесспорно, что главной задачей в изучении древнеиндийской топонимии остается ее лингвистический анализ, прежде всего исследование древнейшего гидронимического слоя. Значение гидронимических исследований определяется, в частности, тем обстоятельством, что, зная приблизительно ареал древнейших арийских гидронимов, можно установить основные гидронимические типы и соотнести их со старым индоевропейским типом, определив тем самым меру специфичности индоарийской гидронимии и ее исходный пункт. Если избрать в качестве точки отсчета так называемую центральноевропейскую гидронимию, то окажется, что древнейший слой индийских речных названий гораздо менее древен. В частности, в нем отсутствуют такие характерные типы, как гетероклитический (хотя в древнеиндийских апеллятивах он очевиден), названия на *-ra*, *-so/sā/s*, *-mo/mā*, *-ist* (из названий на *-nt* представлена лишь поздняя разновидность на *-vatī*: *Sarasvatī*, *Dṛṣadvatī*, *Yavyavatī* и др.). Напротив, для древнеиндийской гидронимии характерно однообразие словообразовательных типов. Основная масса примеров представлена гидронимами на *-ī* (как индоевропейского, так и неиндоевропейского происхождения): *Añjasī*, *Asiknī*, *Dṛṣadvatī*, *Gomatī*, *Kuliśī*, *Paruṣṇī*, *Sarasvatī*, *Sutudrī*, *Uṛjayantī*, *Vibālī*, *Vīrapatnī*, *Yavyavatī* в Ригведе (ср. позже *Kāberī/Kāverī*, *Kārotī*, *Kudumbarī*, *Godāvarī*, *Carmaṇvatī*, *Phaṇī* и др.) и на *-ā* (ср. в Ригведе: *Anitabhā*,

*Ārayā, Ārjikīyā, Gaṅgā, Hariyūpīyā, Kubhā, Kuṣavā, Marudvṛdhā, Pastyā, Rasā, Śiphā, Suṣomā, Śvetyā, Trṣṭāmā, Vitastā, Yamunā*). Характерно, что оба названных типа отражают женский род слова *nadī* «река». Гораздо малочисленнее гидронимы на *-u*: *Krumu, Mehatnu, Sarayu, Sindu, Suvāstu, Suvāstu*, не говоря уже об изолированных *Vipās, Śaryaṇāvāt* в Ригведе. Лексический состав этих гидронимов также сильно отличается от «центральноевропейского» типа, если не считать отдельных (видимо, случайных) совпадений: ср. *Kṛṣṇā, Susartu, Rasā* (ср. балтийские аналогии); особое значение представляют названия «лошадиных» рек. Так как возможности анализа по формантам в данном случае довольно ограничены, возникает вопрос о стратиграфии гидронимов в зависимости от их происхождения. С ее помощью можно выделить разноязычные элементы в пределах названных словообразовательных типов. В частности, иноязычные названия относительно легко выделяются из массы арийских на основании ряда фонетических критериев (наличие церебральных и их сочетаний, пожалуй, кроме *ṛṣ/ṛṣṭ*, ср. арийские *Trṣṭāmā, Dṛṣadvatī*; дистрибуция звуков в слове; смена некоторых согласных — звонкие/глухие, *ś/ch* и т. д.) и этимологии. С помощью последней устанавливается дравидская принадлежность *Pampā, Paruṣṇī, Pinākinī, Pūrṇā*; австроазиатская — *Gaṅgā, Gaṅḍakī, Gaḍḍārikā, Narmadā* и прочих названий, нередких в древнейших текстах. В ряде случаев приходится думать о доарийском слое неизвестного происхождения (*Godāvarī, Śutudrī/Chutudrī, Phalgudā* и т. п.). Особого внимания заслуживают случаи, которые маскируют доарийское происхождение слова (кальки, ложная этимология, креолизация и т. д.). Ср. *Citranadī* «пестрая река» (др.-инд.) — переделка из драв. *Cittāru* (ср. тамил. *cittu* «маленький» и др.-инд. *nadī* вместо тамил. *āru* «река»); *Nāgagiriḥ* — санскритская калька тамильского *Āṇaimalai* «слоновая гора»; *Parṇā* «крыло» (др.-инд.) — переделка из дравидского названия реки, ср. тогда *par*, колами *penī* (возможно, из *\*per-nīr-* «большая вода»); *Bāhudā* (дословно «дающая руку») — ложноэтимологическое преобразование австроазиатского названия, ср. мунда *dā* «вода»; *Pāṭaliputra* — результат дравидо-арийского скрещения и т. д.



В результате лингвистического анализа древнеиндийской топонимии возникла бы возможность выделить основные изоглосные области и получить для определенных территорий их топонимический «спектр». Дальнейший прогресс в этой области, несомненно, зависит в первую очередь от разработки дравидского и австроазиатского языкознания;

г) особую проблему могло бы составить изучение топонимов в сопредельных с Индией странах, если эти названия известны в древне- или среднеиндийской передаче. В том случае, когда есть и соответствующий местный вариант названия (китайский, тибетский, бирманский, яванский, иранский, греческий и т. п.), возникает возможность поставить вопрос о языковых контактах древних индийцев и о построении правил пересчета с санскрита на указанные языки, не говоря уж об арийско-дравидских, арийско-австроазиатских, арийско-австроазиатско-дравидских соответствиях. Исследования такого рода имели бы не только топонимический, но и общелингвистический интерес. К сожалению, они пока даже не начаты.

---

Первая публикация: *Топоров В.Н.* Об изучении древнеиндийской топонимии // *Топонимика Востока*. М.: Наука, 1962. С. 59–66.

---

*V.N. Toporov*

On some problems of studying ancient Indian toponymy

## О ПАЛИЙСКОЙ ТОПОНОМАСТИКЕ

В этой статье предполагается описать структуру топонимического пространства пали и план выражения этого пространства<sup>1</sup>. Естественно, что и то и другое будет изложено в достаточно общем виде. Наряду с этим в ряде случаев придётся подчеркнуть те особенности палийской топонимастики, которые представляют интерес с точки зрения общей теории топонимастики. Две из них следует указать сразу же.

В силу **первой особенности** для палийской топонимики первичным текстом является не карта, схема или список, выступающий как одно из представлений карты или схемы<sup>2</sup>, и даже не текст данного языка (в рассматриваемом случае — пали), а текст буддийского Канона («Типитака») и примыкающей к нему литературы, прежде всего комментаторской. Следствием из такого положения вещей является то, что, строго говоря, исследователь палийской топонимики не располагает достаточно полной картой, на которой можно бы было разместить огромное количество известных по названию топонимов. Лишь относительно небольшое число их может быть локализовано с точностью; бóльшая часть локализуется с некоторым вероятием и, наконец, многие названия остаются вообще не локализованными. При этом следует помнить, что

---

<sup>1</sup> По ряду соображений преимущественное внимание будет уделено топонимическим фактам.

<sup>2</sup> О понятии первичного текста применительно к собственным именам см.: *В.Н. Топоров*. Из области теоретической топонимастики // *Вопросы языкознания*, 1962, № 6. С. 5. Очевидно, что одной из важных задач в области исследования палийской топонимики следует считать реконструкцию карты, т. е. воссоздание (хотя бы частичное) фрагментов первичного текста для топонимических фактов.

многие топонимы остаются для исследователя неизвестными и по названию, поскольку они не упомянуты в «Типитаке» и связанной с ней литературе. Таким образом, известные названия аранжируются не столько в соответствии с особенностями географического расположения объектов (и, следовательно, карты), сколько в соответствии с биографией Будды и историей раннебуддийской сангхи, взятых в их локальной приуроченности; те названия, которые не играли особой роли в связи с событиями, описываемыми в Каноне, вполне могли остаться неизвестными<sup>3</sup> (иначе говоря, почти всю палийскую топонимистику в известной степени можно считать сакрализованной).

**Вторая особенность** палийской топонимистики, существенная с точки зрения преследуемых здесь целей, заключается в том, что ее объем определяется совокупностью разноязычных названий (древнеиндийских, среднеиндийских, дравидских, в первую очередь тамильских, бирманских, кхмерских, тайских и т. д.)<sup>4</sup>, адаптированных с разной степенью точности, во-первых, и очень часто непервичных по языку (поскольку первичными являются известные названия тех же мест на санскрите, тамильском, кхмерском и т. д., а не на пали<sup>5</sup>), во-вторых. В силу этого в состав палийской топонимистики приходится включать и факты многих других языков, а также названия, употребляющиеся на территориях, где на пали никогда не говорили или говорили относительно замкнутые и немногочисленные конфессиональные группы.

Основным источником палийской топонимистики нужно считать великолепное собрание Г. Малаласекеры<sup>6</sup> (результаты, изло-

---

<sup>3</sup> Очевидно, что при таком подходе известные названия распределяются на местности (соответственно — на карте) неравномерно, поскольку география событий в истории раннего буддизма не сводилась к единой территории, все части которой были связаны между собой.

<sup>4</sup> Включая даже ряд названий на европейских языках.

<sup>5</sup> Палийская форма данных названий часто была исключительно книжной и известной лишь тем, кто пользовался соответствующей буддийской литературой на пали.

<sup>6</sup> См. G.P. Malalasekera. Dictionary of Pāli Proper Names. Vol. I–II. London, 1960 (изд. 1–1937). Наличие этого словаря освобождает от необходимости обращаться к более ранним индексам палийских собственных имен, например:

женные ниже, основаны на анализе материалов, содержащихся именно в этом труде), а в том, что касается географической или исторической интерпретации палийской топономастики, — Канон и так или иначе связанные с ним буддийские тексты на пали, проанализированные в ряде современных исследований<sup>7</sup>. Тем не менее палийская топономастика до сих пор не была предметом сколько-нибудь обстоятельного лингвистического исследования, в частности такого, которое ставило бы своей задачей лингвистическую классификацию соответствующего материала. Уже в силу этого обстоятельства палийская топономастика заслуживает внимания. Ее изучение становится особенно настоятельной задачей, если учесть значение палийской топономастики для исследования географии, истории и культуры Индии, Цейлона и целого ряда стран Юго-Восточной Азии, в которых получили распространение буддийская культура и пали. Наконец, с точки зрения изучения пали исследование топономастики составляет задачу особой важности, поскольку в ее языке сохранены некоторые архаизмы в словообразовании и лексике, почти уже не обнаруживаемые за пределами топономастики, и получил развитие ряд новообразований, позволяющих судить о наиболее поздних продуктивных моделях словообразования и словосложения. Бесспорно, что палийская топономастика неопределима и для изучения ряда языков стран Юго-Восточной Азии и установления правил пересчета с пали на эти языки и обратно.

---

*E. Müller. Index of Pāli Proper Names // Journal of the Pāli Text Society. London, 1888; ср. также японский словарь буддийских собственных имен (преимущественно в Индии) Аканума (С. Akanuma).*

<sup>7</sup> Ср. особенно: *B. C. Law. Geography of Early Buddhism. London, 1932; B. C. Law. India as Described in Early Texts of Buddhism and Jainism. London, 1941; относительно космологической топономии см.: W. Kirfel. Die Kosmographie der Inker nach den Quellen dargestellt. Bonn — Leipzig, 1920 и др. В ряде случаев остаётся бесполезным обращение к сочинениям, не ориентирующимся специально на палийский материал; ср. *A. Cunningham. Ancient Geography of India. London, 1871 (изд. 2, Calcutta, 1924); N. L. Dey. The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India. 1927; B. C. Law. Rivers of India. Calcutta, 1944; V. S. Agrawala. India as Known to Pāṇini. A Study of the Cultural Material in the Aṣṭādhyāyī. Lucknow, 1953 (см. гл. II. Geographical Data; ср. V. S. Agrawala. Geographical Data in Pāṇini // Indian Historical Quarterly. Vol. 29, 1953, pp. 1–34) и др.**

\* \* \*

Объем топонимического пространства пали чрезвычайно широк (об этом см. подробнее ниже), а его структура весьма сложна. Говоря в общем, в него включаются названия географических объектов (как естественных, так и искусственных), сооружений разного типа, отдельных предметов (украшения, оружие, регалии, музыкальные инструменты и т. д.), разных точек или отрезков времени (дни, месяцы, эпохи, праздники, церемонии и т. д.), текстов и их частей, жанров, доктрин и т. д.; названия, относящиеся к объектам, понимаемым как индивидуальные личности (люди, боги, демоны, духи, животные и даже растения и т. д.)<sup>8</sup> и как объединения личностей по профессиональному, конфессиональному, расовому, кастовому, возрастному и т. п. признакам; названия титулов и прозвища и т. д.<sup>9</sup> При этом многие из перечисленных объектов могут локализоваться и в космологическо-мифологической сфере (по вертикали), образуя обширную *topographia sacra* особого рода, а также иногда в плане будущего, а не только настоящего и прошлого. И в этом также следует видеть примечательную особенность палийской топонимике.

\* \* \*

Среди топонимических названий пали первое по численности место занимают названия **деревень** (не менее 350). Подавляющее большинство их принадлежит к основам на *-a* (немногим менее 90 %); около двух с половиной десятков названий — к основам на *-i*; из них большая часть не вполне показательна с ономастической точки зрения, так как объясняется апелляциями с исходом на *-i*, входящими в состав названия (ср. *Ambaviṭṭhi*,

---

<sup>8</sup> В этом, в частности, можно видеть разницу между буддийским (шире — индийским) и стандартным европейским мировоззрением — в определении границы, отделяющей одушевленный мир от неодушевленного.

<sup>9</sup> Есть основания полагать, что топонимическое пространство пали (по крайней мере для известной эпохи и при взгляде изнутри) было открытым не только относительно новых конкретных названий, но и относительно целых классов «ономастизируемых» предметов, если только они занимали соответствующее место в системе ценностей буддийского мировоззрения.

Antaraviṭṭhi, Ussānaviṭṭhi, Kakkhalaviṭṭhi, Pillaviṭṭhi, Budalaviṭṭhi — с *viṭṭhi*; Uddhavāpi, Mattikāvāpi, Mūluppalavāpi, Vihāravāpi — с *vāpi*; Kaṇṭhapitṭhi, Kārapitṭhi, Mānakapitṭhi, Saṛivaggapitṭhi — с *pitṭhi*; Kiṭagāri, Mahādāragiri, Sāligiri — с *giri*, Mahāmuṇi — с *muṇi*); более достоверны случаи, когда *-i* не объясняется из апеллятива непосредственно, или связано с ним слабо, или, наконец, когда данный апеллятив в топонимии используется редко (ср. Kuṭṭapiti, Kuṇḍi, Telappanāli, Thusavatṭhi, Dematṭhapādattḥāli, Devapāli, Puṇṇeli, Māyetti, Ratanadoṇi, Velaṅkuṇḍi). Остальные типы представлены в названиях деревень еще реже: слова с исходом *-ā*: Uttarakā, Ekanāḷā, Nālā (ср. Nāla, Nālaka, Nālika, Nāḷa), Pañcasālā<sup>10</sup> Muṇḍagaṅgā; слова с исходом *-ī*: Iṭṭhakāvati, Uppalavāpī, Kurundī, Dīgharājī, Paḍāvī, Vaṭarakkhattalī, Vaḍalī, Sīmatālatthalī, Silāvati (некоторые из этих примеров спорны, ср. *-vāpī*: *-vāpi*, *-tthālī*: *-tthāli*); основы на *-u*: Ambilayāgu, Kiṃsukavatthu, Goḷapānu, Corambagāmu, Jambu, Doṇavatthu, Piliṃvatthu, Mālavatthu, Voyalaggaṃmu (ср. *-vatthu* в исходе ряда названий). Среди названий деревень преобладающую часть составляют сложные слова (простые слова встречаются довольно редко). В последнем члене их чаще всего (немногим менее половины всех примеров) стоит апеллятив *-gāma* (Ambagāma, Uttaragāma, Koṭigāma, Comayagāma, Cetāvigāma, Jantugāma, Titthagāma, Dārūrugāma, Nandigāma, Puṅkhagāma, Bolagāma, Bhaṇḍagāma, Maṇḍagāma, Yābālagāma, Ratanagāma, Ladagāma, Valligāma, Saṅgagāma, Hatthagāma и др.); также распространены: *-viṭṭhi/ -viṭṭhika/viṭṭha* (Antaraviṭṭhi, Ambaviṭṭhi, Ussānaviṭṭhi, Kakkhalaviṭṭhi, Khaṇḍakaviṭṭhika, Gonnaviṭṭhika, Tambaviṭṭhika, Dunniviṭṭha, Dhavalaviṭṭhika, Pillaviṭṭhi, Budalaviṭṭhi); *-pitṭhi/-pitṭhika/-pitṭha/-pīṭha* (Kaṇṭhapitṭhi, Kārapitṭhi, Gallakapīṭha, Tambapitṭha, Mānakapitṭhi, Saṛivaggapitṭhi, Siripitṭhika); *-vatthu* (Kiṃsukavatthu, Doṇavatthu, Piliṃvatthu, Mālavatthu); *-nagara* (Uṇhanagara, Kalahanagara, Nakulanagara, Paṇanagara, Palannanagara, Bhogagāmanagara, Vasālanagara, Sahannagara); *-pura/-pora* (Paṇḍupura, Venāgapura,

<sup>10</sup> При полной фонетической адаптации ожидалось бы \*Paññāsālā; обращает на себя внимание субстратный характер этих названий (ср. особенно Muṇḍagaṅgā).

Hatthipora); *-tittha* (Ambatittha, Tannititha, Macchatittha, Mahātitt-  
ha); *-giri* (Kiṭāgiri, Mahādāragiri, Sāligiri); *-pabbata* (Kattikapabbata,  
Muttāpabbata); *-galla/-gallaka* (Nagaragalla, Piyaṅgalla, Maṇḍagalla,  
Mahāgallaka, Maragalla, Sāmagalla, Sirimaṇḍagalla); *-sālā/-sālaka*  
(Aṅgasālaka, Guttasāla, Pañcasālā, Paṇṇasālaka, Mahāsālā, Mula-  
sālā, ср. Sālā); *-vāpī* (Uddhavāpī, Uppalavāpī, Mattikāvāpī, Mūluppa-  
lavāpī, Vihāravāpī); *-tthālī/-tthala* (Dematthapādaṭṭhālī, Rajakatthala,  
Vaṭarakkhatthālī, Sīppatthali, Sīmatālatthālī); *-maṇḍala* (Assamaṇḍala,  
Kuddālamaṇḍala, Dvāramaṇḍala); *-dvāra* (Uddhanadvāra, Veludvāra).

Как видно из предыдущего, многие названия чередуют формы с *-ka* и без него (Nalā — Nālaka, Guttasāla — Guttasālaka и др.) Из пе-  
речисленных конечных элементов многие могут занимать и неко-  
нечное место в названии, причём допустимы сочетания некото-  
рых пар этих элементов: *-gāma* (Bodhigāmavara, Bhogagāmanagara,  
Vadhagāmakapāsāṇa); *-viṭṭhi-* (Ācāraviṭṭhigāma); *-vatth-* (Mahāvatt-  
halagāma); *-nagara-* (Cullanagaragāma, Nagaragalla); *-tittha-* (Titt-  
hagāma); *-giri-* (Girigāma, Mahāgirigāma); *-pabbata-* (Nāgapabbata-  
gāma, Sīdupabbatagāma); *-vāpi-* (Kotalavāpigāma, Khīravāpikagāma,  
Cūlavāpiyagāma, Nandivāpigāma, Peḷivāpikagāma, Sumanavāpigā-  
ma, Hundarīvāpigāma); *-sāla-* (Sāligāma, Sāligiri). Из первых чле-  
нов сложных слов, являющихся названиями деревень, чаще всего  
(около двух десятков раз) встречается *mahā-* (Mahākhīragāma при  
Khīragāma, Mahāgirigāma при Girigāma, Mahāsenagāma при Senā-  
gama и др.), *culla/cūla-* (Cullakammāsadamma, Cūlanagaragāma,  
Cūlavāpiyagāma), *-amba-* (Ambagāma, Ambatittha, Ambaviṭṭhi, Am-  
basaṇḍā и др.), *sāla-* (Sāligāma, Sāligiri и др.), *senā-* (Senaguttagā-  
ma, Senāgāma, Senāmagāma и др.), *uddha-* (Uddhakuraṅgāma, Udd-  
hagāma, Uddhanadvāra, Uddhavāpī), *uttara-* (Uttaragāma, Uttaroḷiya  
и др.), *andha-* (Andhakavinda, Andhakāra, Andhanāraka), *mūla-*  
(Mūlasālā, Mūlanagāma, Mūluppalavāpī), *bodhi-* (Bodhigāmavara,  
Bodhitalagāma, Bodhivāla, Bodhisenapabbatagāma), *siri-* (Siripiṭṭhi-  
ka, Sirimaṇḍagalla, Siriyālagāma), *deva-* (Devatissa, Devapāli, De-  
viyāpaṭṭana), *dīgha-* (Dīgharājī, Dīghalambika), *khīra-* (Khīragāma,  
Khīravāpikagāma), *tamba-* (Tambapiṭṭha, Tambala, Tambalagāma),  
*gonna-* (Gonnagāma, Gonnaviṭṭhika), *maṇḍa-* (Maṇḍagalla, Maṇḍa-

gāma), dvāra- (Dvāranāyaka, Dvāramaṇḍala), *nagara*- (Nagaragalla, Nagaravinda), *nakula*- (Nakulanagara, Nakulanigama), *nandi*- (Nandigāma, Nandivāpigāma), *koṭṭha*- (Koṭṭhasāra, Koṭṭhāgāma), *muṇḍa*- (Muṇḍagaṅgā, Muṇḍanigama), *rāja*- (Rā'amuttaka, Rājasīhamahāḷa), *ratana*- (Ratanagāma, Ratanadoṇi), *labuja*- (Labujagāma, Labujamaṇḍaka), *vāluka*- (Vālukagāma, Vālukapatta), *vihāra*- (Vihārabīja, Vihāravāpi), *saṅgha*- (Saṅghabhedakagāma, Saṅghātagāma), *buddha*- (Buddhagāma, Buddhabelagāma), *sāma*- (Sāmagalla, Sāmagāma), *hatthi*- (Hatthigāma, Hatthipora), *aṅgana*- (Aṅganakola, Aṅganasālaka), *kalla*- (Kallagāma, Kallavāla, Kallavālamutta) и др. Обычно сложные слова, обозначающие название деревень, состоят не больше чем из четырех элементов: Bodhi-sena-pabbata-gāma, Ataranda-mahā-bodhi-kkhandha. Гораздо чаще встречаются трехчленные сложные слова (Nadī-bhaṇḍa-gāma, Nandi-vāpi-gāma, Naga-pabbata-gāma, Buddha-bhela-gāma, Bodhi-gāma-vara, Bhattasūpa-gāma, ср. Paṇṇa-bhatta, Bhūta-maṅgala-gāma, Bhoga-gāmanagara, Mahā-sena-gāma, Sukha-giri-gāma, Sena-gutta-gāma и др.). Совсем обычны в качестве названий деревень двучленные слова типа (Agj. + N): Majjhimagāma, Dīghalambika, Mahāmuṇi и др. Относительно семантики названий деревень следует сказать, что вторичные (производные) названия, составляющие огромное большинство всех названий деревень, вполне допускают их классификацию по четырем традиционным для Индии семантическим типам (др.-инд. Cāturarthika) в зависимости от того, **чем специфично** данное место, **кем оно основано**, **кто его населяет**, **вблизи с каким известным объектом** оно находится. В большинстве названий содержатся элементы, которые можно считать детерминативами названий деревень (прежде всего — *gāma* «деревня») или указаниями на некоторые основные особенности данных деревень (*pabbata* и *-giri* «гора», *-titha* «брод», *-vāpi* «пруд» и др.). Ко всему сказанному следует добавить, что многие из этих элементов десемантизировались, о чем свидетельствуют сочетания типа Cullanagaragāma (где есть *nagara* «город»), названия деревень с конечным элементом *-nagara* и ряд других фактов. Отсутствие полной ясности в соотношении названий деревень и



соответствующих апеллятивов (если они имеются) препятствует определению ряда деталей, относящихся к названиям деревень (и прежде всего — установлению степени ономастичности этих названий). Тем не менее допустима реконструкция порождающей модели для названий деревень наиболее распространённого типа: в конечном члене слова выбирается *-gāma*, в предшествующем ему члене, если он одновременно является единственным из предшествующих членов, выбирается или один из элементов, встречающихся в конечном члене (*tittha*, *sāla*, *giri*) или Adj., семантически соединимый с *-gāma* и связанный с ним отношением согласования, или первичное существительное, связанное с *-gāma* отношением управления; если же этому предшествующему члену предшествует еще один член, то в первом предшествующем члене выбирается один из элементов, встречающихся в конечном члене (*tittha*, *sāla*, *giri*, *nagara*, *viṭṭhi*, *piṭṭhi*, *vāpi*, *pabbata*, *tthāli* и др.), или первичное существительное, связанное с *gāma* отношением управления, и во втором предшествующем члене выбирается Adj. или первичное существительное (при условии, что в первом предыдущем члене выбран один из элементов инвентаря конечного члена). Соответственно порождаются названия типа: I — а. *Girigāma*, б. *Majjhimagāma*, с. *Jambugāma*; II. — а. *Mahāgirigāma*, б. *Nāgarabbatagāma*, с. *Mahāsenagāma*. Подобная модель объясняет большую часть названий деревень (включая многочисленные названия неиндоарийского происхождения, обычно легко выделяемые этимологически или даже на уровне дистрибуции фонем).

Названия **городов** по численности несколько уступают названиям деревень: их более двухсот. Подавляющее большинство их — основы на *-a*, однако они не превышают двух третей всех наименований. Около 80 топонимов относится к словам с другими основами. Из них около половины имеют в исходе слова *-ī* (*Amaravatī*, *Ambara* — *Ambaravatī*, *Aruṇavatī*, *Ālavī*, *Upakārī*, *Ujjenī*, *Osadhī*, *Kukkuṭavatī*, *Kumbhavatī*, *Ketumatī*, *Kosambī*, *Khemavatī*, *Candavatī*, *Dhañṇavatī*, *Dhāravatī*, *Peraddoṇī*, *Pokkharavatī*, *Potalī*, *Bandhumatī*, *Bārāṇasī*, *Bhaddavatī*, *Mantāvatī*, *Molinī*, *Rammavatī*, *Rādhavatī*, *Reṇuvatī*, *Rohinī*, *Vāraṇavatī*, *Sarabhavatī*, *Sālavatī*, *Sīla-*

vatī, Sudhaññavatī, Sudhammavatī, Sunandavatī, Subhavatī, Surindavatī, Suriyavatī, Sotthivatī, Sobhavañ, Haṃsavatī); около 25 оканчиваются на *-ā* (Anupiyā, ср. Anupiya, Ayojjhā, Alakā, Alasandā, Ātānātā, Ālakamandā — мифологич., Ukkaṭṭhā, Kaṅgaṅgalā, ср. Kaṅgaṅgala, Kusinātā, Kusinārā, Takkasilā, Gayā, Campā, Nālandā, Parakusinātā, Pāvā, Makhilā, Madhurā, Mithilā, Rājina, Varaṇā, Verañjā, Sahajātā, Sāgalā, Setavyā); примерно десять названий принадлежит к основам на *-i* (Kaṇḍuveṭṭhi, Kāsi, Kokāli, Nivattagiri, Māhissati, Vedisagiri, Vesāli, Sahajāti, Sāvatti, Suṃsumāragiri) и единичные примеры — к основам на *-u* (Kañcaveḷi, Kapilavatthu, Sirīvattu) и на *-ū* (Vessabhū).

Значительная часть названий городов (хотя и меньшая, чем в предыдущем случае) представлена сложными словами. В качестве последнего их члена чаще других выступают *-nagara* (Aṭṭakanagara, Abhayanagara, Kaṭṭhantanagara, Kaṭṭhavāhananagara, Kusunanagara, Devanagara, Pakudhanagara и др.), *-pura* (Aggaḷapura, Anurādhapura, Amarapura, Ariṭṭhapura, Aruṇapura, Andhapura, Assapura, Kāñcipura, Kolambapura, Gaṅgāsiripura, Jayayaḍḍhanapura, Jeuyapura, Daddarapura, ср. Daddara, Parakkamapura, Viyayapura, Veṭṭhipura, Sirivaḍḍhanapura, Sīhapura, Sudhammapura, ср. Sudhamma, Hatthigiripura, Hatthiselapura, Hatthinipura, Hatthipura и др.). Иногда *-nagara* и *-pura* находятся в чередовании, ср. Pulatthinagara/Pulatthipura, Laṅkānagara/Laṅkapura, Vijītanagara/Vijītapura. Реже выступают *-vatthu* (Kapilavatthu, Sirīvattu), *-giri* (Nivattagiri, Vedisagiri, Suṃsumāragiri), *-tittha* (Kolambatittha, Gimhatittha), *-putta* (Kosaputta, Pāṭaliputta), *-dvāra* (Rājadvāra), *-gāma* (Pāṭaligāma, Mahāgāma, Rājagāma) и др. Следует отметить, что в названиях городов труднее проследить стандартизацию, достигшую такой степени развития, как в названиях деревень: значительная часть названий городов представлена непрямими основами или простыми словами; сложные же слова, обозначающие города, редко содержат общий первый член более чем в двух названиях и общий последний член, не считая *-nagara* и *-pura*. Если не считать случаев, подобных Dakkhīna-malaya-jana-pada, то обычно названия городов не состоят более чем из трех членов (Kaṭṭha-

vāhana-nagara, Gaṅgā-siri-pura, Jaya-vaḍḍhana-pura, Siri-vaḍḍhana-pura, Hatthi-giri-pura, Hatthi-sela-pura и др.). Впрочем, двучленные примеры обычны, как и, разумеется, названия городов, выраженные простым словом (Amara, Alakā, Ātuma, Āḷavī, Ujjenī, Osadhī, Kapila, Kāsi, Kimbilā, Khema, Gayā, Campā, Citta, Tagara, Desaka, Nagara, Pāvā, Potaka, Bheruva, Madhurā, Roja, Varaṇā, Vedisa, Soreyya и др.). Элементы *-nagara* и *-pura* могут рассматриваться как детерминативы названий городов (и то и другое слово обозначает город), противопоставленных названиям деревень с детерминативом *-gāma* (если не считать исключений вроде Mahāgāma — город или Raṇḍupura, Raṇanagara — деревня). Нужно подчеркнуть, что указанные выше четыре семантических типа в названиях городов прослеживаются с бóльшим трудом, нежели в названиях деревень. В частности, это связано с далеко зашедшей десемантизацией названий городов или элементов, из которых эти названия строятся. Случаев типа Devanagara «Божий город» или Hatthigiripura «город у слоновой горы» относительно немного. Несомненно, что оформление названий городов в целом принадлежит более ранней эпохе, чем создание основного пласта названий деревень.

Особый класс местных названий составляют названия основных частей, на которые делится Индия, Jambudīpa (Majjhimadesa — Средняя страна, Nemavata, или Himavanta, район Гималаев, Uttarāpatha — северная область, Dakhiṇāpatha — северо-западный район, или Dakhiṇā-janapadā — Деккан, Pubbaṅga — Восточная Индия, Aparānta — Западная Индия), названия 16 основных стран (mahājanapada) Индии (Aṅga, Avanti, Assaka, Kamboja, Kāsi, Kuru, Kosala, Gandhāra, Setī, Rañcāla, Magadha, Maccha, Mallā, Vajjī, Vaṃsā, Sūrasena, ср. Ангут.-ник. I, 213; IV, 252, 256, 260), названия более мелких стран, провинций, районов. И среди этих названий преобладающими являются слова, относящиеся к склонению основ на *-a*; остальные типы основ встречаются существенно реже — основы на *-ā*: Esikā, Cātumā, Macchā, Madhurā, Mallā, Yonā, Yavanā, Laṅkā, Vaṃsā, Vaṅgā, Videhā, Ukkalā, Uj/j/uññā, Pāraṅgā, Maṇimekhalā и др.; основы на *-i*: Kokāli, Adharatṭeri, Kāsi, Dīghavāpi, Suvaṇṇabhūmi и др.; основы на *-u*: Kuru, Bāveru и др.: основы

на *-ī*: *Aruṇavatī* и т. п. Как детерминативы названий, принадлежащих к этому классу, можно привести *-raṭṭha* «страна», «царство» (*Ajitaratṭha*, *Addilaratṭha*, *Mahāratṭha*, *Romanukkharatṭha*, *Suraṭṭha*, *Hūvaratṭha* и др.), *-janapada* «страна», «континент» (*Ambilajana-pada*, *Aḷajanapada*, *Okkalajanapada*, *Mahājanapada*, *Dakkhiṇamalaya-janapada* и др.), *-desa* «страна» (*Uttaradesa*, *Dakkhiṇadesa*, *Duḷudesa*, *Pacchimadesa*, *Pācīnadesa*, *Majjhimadesa* и др.), *-dīpa* «остров» (*Ojadīpa*, *Kāradīpa*, *Giridīpa*, *Jambudīpa*, *Nāggadīpa*, *Palandīpa*, *Maṇḍadīpa*, *Laṅkadīpa*, *Laṅkā*, *Varadīpa* и др.) и т. д. Среди названий этого рода значительное количество топонимов, являющихся сложными словами. Обычны двучленные названия типа *Arago-yāna*, *Uttarakuru*, *Ojadīpa*, *Mahājanapada*, *Dakkhiṇadesa*, *Laṅkā-tāla*, *Suraṭṭha* и др.; менее часты примеры трехчленных названий: *Pañca-yona-ratṭha*, *Mahi-pālā-aratṭha*, *Dakkhiṇa-malaya-janapada* и др. Наблюдается тенденция к увеличению числа членов сложного слова в названиях районов или провинций; среди названий стран, особенно — известных, преобладают простые слова: *Aṅga*, *Ariya*, *Avanti*, *Kuru*, *Keṅka*, *Keraḷa*, *Kokāli*, *Kosala*, *Ceta*, *Coḷa*, *Gandhāra*, *Bhoja*, *Magadha*, *Madda*, *Yonā*, *Laṅkā*, *Vaṃsā* и др. В названиях стран десемантизация элементов слова или целых слов осуществляется в большем объеме, чем в названиях провинций или районов, с одной стороны, и основных частей, на которые делится Индия, — с другой.

Из прочих классов топонимических объектов многочисленными и хорошо классифицируемыми примерами представлены: **горы и холмы** (детерминативы *-pabbata* и *giri* «гора», *kūṭa* «вершина», «выступ», не говоря о более частных случаях; ср. *Aṅgārapabbata*, *Udakapabbata*, *Kanakapabbata*, *Gopālapabbata*, *Cittalapabbata*, *Dohaḷapabbata*, *Pañjalipabbata*, *Maṇipabbata*, *Rajatapabbata*, *Vaṅkarapabbata*, *Sundarapabbata*, *Hiṅgulapabbata* и др. — всего более четверти всех названий гор; *Arañjaragiri*, *Gajjagiri*, *Cetiyagiri*, *Mallagiri*, *Rattamālagiri*, *Vaṅkagiri*, *Vātagiri*, *Sumanagiri*, *Subhagiri*, *Soṇ(ṇ)agiri*; *Indakūṭa*, *Kālakūṭa*, *Gijjhakūṭa*, *Devakūṭa*, *Nāradakūṭa*, *Saman-takūṭa*, *Sumanakūṭa*, *Silakūṭa* и др.; реже встречаются элементы *-gabbha* «выступ», «выпуклость»: *Candagabbha*, *Suriyagabbha*;

*-sela* «скала», «камень»: Ghanasela, Puṭabhattasela, Billasela, Remuṇasela; ср. также *-doṇi*: Gaṅgādoṇi, Jambuddoṇi; *-mala*: Kottumala, Govindamala; *-neru*: Kākaneru, Mahāneru, ср. Neru, Sineru; *-dhara*: Isadhara, Nemindhara, Yugandhara и др.; в ряде случаев наблюдается чередование последних элементов: Cetiyaṛabbata/Cetiyaḡiri, Subharaḡabbata/Subharaḡiri, Samantakūṭa/Samantaḡiri или даже их сочетание: Laṅkāḡiriṛabbata; не менее половины названий этого класса — сложные слова); **леса и рощи** (детерминатив *-vana* «лес», отмеченный почти в трех четвертях названий лесов, ср. Andhavana, Ketakavana, Gundāvana, Jālinavana, Niceluvana, Palāsavana, Bhesakalāvana, Mahāvana, Laṭṭhivana, Veḷuvana, Sītavana и др.; гораздо реже — *ārañña* «лес», «уединение»: Daṇḡakārañña или *ārāma* «сад», «парк»: Tapodārāma, Nigrodhārāma; за редкими исключениями названия лесов и рощ — сложные слова, в первом члене нередко стоит название породы деревьев); **сады и парки** (детерминативы *ārāma*, *-vana*, *-ууyāna* «парк», «сад», «роща», ср. Añjanavana, Kapitṭhavana, Cittalatāvana, Jetavana, Nandanavana, Paṇḡavāvana, Missakavana, Veluvana; Kesārāma, Pubbārāma, Badarikārāma, Medhārāma, Silārāma, Setārāma; Dīpuyyāna, Niyyantiuuyāna, Pacuruuyāna, Mithiluyyāna, Lakkhuuyāna, Sāmisantosuyyāna и др.; почти все названия здесь — сложные слова; часто они совпадают с названиями предыдущей группы<sup>11</sup>); **пещеры** (детерминативы *-guhā*, *-lena*, *-kandara* «пещера», «грот»: Indasālaguhā, Nipannaṭimāguhā, Pipphaligūhā, Pilakkhaguhā, Maṅiguhā, Rajataguhā, Vasantaguhā, Sattapaṇṇiguhā; Suvaṇṇagūha; Amaruppalena, Cūlanāgalena, Rajatamayalena, Sītalaggāmalena, Sūkarakhatalena; Kapotakandara, Gomatakandarā, Tindukakandarā, Māpamādakandarā; отмечен случай чередования детерминативных элементов — Vijjādharaguhā/Vijjādharalena; все названия этого класса суть сложные слова); **броды** (за редкими исключениями все названия содержат элемент *-tittha* «брод»: Akittitittha, Anantarabhaṇḡakatittha, Gotamatittha, Talaṅgāmatittha, Dīpālatittha, Nālikeravatthutittha,

<sup>11</sup> Поэтому выделение этой группы названий как особой опирается в значительной степени на интерпретацию соответствующих эпизодов, связанных с этими местами, в Каноне.

Payāgatittha, Billagāmatittha, Mahārukkhatittha, Yakkhasūkaratittha, Vallitittha, Samīrukkhatittha, Sahassalittha и др.; почти все названия бродов — сложные слова, нередко из трёх или даже четырёх элементов, обычно легко этимологизируемых). Что касается других собственно топонимических названий, то они представлены гораздо меньшим количеством примеров и не дают особых оснований для дальнейших замечаний: к ним относятся названия **кладбищ** (Atimuttaka, Vīraṇatthambaka и др.), **дорог и улиц** (Tāḷavelimagga, Maṅgalavīthi, Valliyavīthi, Suvanṇavīthi и др., где *-magga* «дорога», *-vīthi* «улица»), **долин** (Codanāvattu и др.), местностей без точной их классификации (Pannaṭṭaṅkotṭa, Palaṅkotṭa, Paluṭṭhagiri, Pāsāṇasinna, Pilaviṭṭhi, Punnavallika, Vaḍakoṅgu и др.) и т. п.

Из гидронимических названий особого внимания заслуживают названия рек, составляющие особый класс (свыше 80 названий). Наиболее многочисленными являются слова с основой на *-ā*: Anomā, Aravacchā, Āvattagaṅgā, Kakuttā, Kaṇṇapeṇṇā, Kaṇhagaṅgā, Kāragaṅgā, Kimikālā, Kuṇālā, Kebukā, Kontimārā, Khārodakā, Gaṅgā, Gāḷhagaṅgā, Candabhāgā, Campā, Telavāhā, Nammadā, Nīlavāhanā, Nerañjarā, Paṇḍarakā, Bahukā, Bahala gaṅgā, Mahāvālukagaṅgā, Mahāgaṅgā, Yamunā, Vaggumudā, Vidhavā, Vinatā, Vītaṃsā, Sakkharālayagaṅgā, Sappinikā, Sātodikā, Sīdā, Sundarikā, Hemavatā; несколько меньшее число названий принадлежит к основам на *-ī*: Ajakaraṇī, Ūhānadī, Eṇī, Karindanadī, Kāḷanadī, Kāḷamahī, Kubukandanadī, Kosikī, Khajjotanadī, Gambhīranadī, Godhāvarī, Pañcanadī, Pañcamahānadī, Bhāgīrathī, Mahānadī, Mahāvālukanadī, Mahī, Rohiṇī, Vananadī, Vetaraṇī, Vetaraṇī, Sappinī, Simanadī; несколько названий оканчивается на *-vatī* и *-matī*: Aciravatī, Ketumatī, Bandhumatī, Bāhumatī, Vettavatī, Sarassatī, Salaḷavatī, Hiraññavatī; к основам на *-a* относится около полутора десятка названий (факт, заслуживающий особого внимания, если учесть, что название реки — *nadī* — жен. р): Apadika, Assamukha, Kadamba, Kadambaka, Kapakandara, Kalamba, Kumbhīlavānaka, Koḷabhinna, Goṇa, Goṇaka, Tikūṭa, Mahākandara, Mahācanda, Vayiga, два названия к основам на *-u*: Gālurajju и Sindhu и одно — на *-ū*: Sarabhū. Легко заметить, что многие названия оканчиваются элементом *-nadī* (см. выше 12 при-

меров), который может рассматриваться как основной детерминатив речных названий; несколько реже выступает *-gaṅgā* (восемь раз и в самостоятельном виде — *Gaṅgā*), об элементе *-kandara* с.м. выше. Из других словообразовательных особенностей заслуживает внимания наличие гидронимов с элементом *-k(a)*: *Goṇaka-Goṇa*, *Sappinikā-Sappinī*, а также *Bahukā*, *Kebukā*, *Sundarika* и др. В общем количество названий рек, являющихся сложными словами, весьма невелико, особенно если не считать случаи с детерминативными элементами *-nadī*, *-gaṅgā*, *-kandara*. В этом отношении данный класс названий резко отличается от собственно топонимических классов. Практически сложные слова в названиях рек исчерпываются примерами типа *Gambhīranadī*, *Pañca(mahā)nadī*, *Nīlavāhanā*, *Bhāgīrathī* и др. Следует подчеркнуть, что лишь в относительно небольшом количестве случаев семантика элементов, из которых состоит название реки, или самого названия вполне ясна с точки зрения пали. В частности, это может быть объяснено тем, что многие названия рек неиндоарийского происхождения (ср. австроазиатские названия *Gaṅgā*, *Nammada*, может быть, *Godhāvarī* и др.)<sup>12</sup>.

Другим гидронимическим классом, несколько более обширным, чем предыдущий, следует считать названия **внутренних водоемов: озёра, пруды, болота, каналы**. Среди них бóльшая часть относится к основам на *-a* (*Aggivaḍḍhamānaka*, *Anotatta*, *Uttarāla*, *Kaṇṇamuṇḍa-ka*, *Gambhīra*, *Tiyaggala*, *Doṇa*, *Nābhasa*, *Pajjota*, *Bhayoluppala*, *Mañihīra*, *Randhakaṇḍaka*, *Visirāthhala*, *Saṅkharāla* и многие другие), многочисленны названия с основой на *-i* (*Ambuṭṭhi*, *Kāveri*, *Mayanti*, *Mahāmaṇi*, *Mahārāmetti*, *Hambatṭhi* и гидронимы с конечным элементом *-vāpi*, а иногда и *-pokkharāṇi*) и исходом на *-ī* (*Kāliṇḍī*, *Godhāvarī*, *Tambapaṇṇī*, *Nīlavāhinī*, *Bhāgīrathī*, *Mandākinī*, *Mahāpaharaṇī*, *Mālavallī*, *Veṇumatī*, *Vettavatī*, названия с конечным элементом *-pokkharāṇī*, а иногда и *-vāpī*).

<sup>12</sup> См. *P.C. Bagghi*. Prearyan and Predravidian. Calcutta, 1929, а также ряд новых лингвистических работ (прежде всего — Кейпера); ср. еще *В.Н. Топоров*. О некоторых проблемах изучения древнеиндийской топонимии // Топонимика Востока. М., 1962. С. 64–65.

Несколько реже встречаются названия с исходом на *-ā* (Ākāsaṅgā, Āḷisarā, Āvattagaṅgā, Candabhāgā, Campā, Cīramātikā, Tarodā, Nerañjarā, Sataruddhā, Sīdā и некоторые другие) и совсем редко названия на *-u* (Tilavatthu, Naḷannaru, Madagu, Sareheru) и на *-ū* (Sarabhū). В качестве последнего элемента названий этого класса чаще всего выступает *-vāpī* «пруд» (Abhagavāpi, Uddhavāpi, Taraśchavāpi, Dīghavāpi, Paṇḍavavāpi, Brāhmaṇagāmvāpi, Mayettivāpi, Vāhanavāpi, Sādiyaggāmvāpi и др.) и *-pokkharāṇī* «пруд» (лотосовый) (Anantapokkharāṇi, Cittāpokkharāṇī, Nandāpokkharāṇī, Nīlapokkharāṇī, Padumapokkharāṇī, Maṅgalapokkharāṇī, Silāpaṭṭapokkharāṇī и др.); гораздо реже: *-gaṅgā* (Ākāsaṅgā, Jayagaṅgā, Maṅgalaṅgā), *-tittha* (Kuruvakatittha, Timbarutittha), *-sobbha* «глубокая яма», «впадина» (Devakaṭasobbha, Sālapāḍapasobbha), *-uppala* «водяная лилия», «голубой лотос» (Bhayoluppala, Rājuppala), *-papāta* «порог», «крутой спуск» (Sīhapaṭāta), *-samudda* «большое водное пространство», «море» (Paṅgkasamudda), а также *-koṭṭha* (Padumanahānakotṭha, Pubbakotṭhakā, Bhaddanahānakotṭha), *-galla* (Kaṇṇikaragalla, Mahāgallaka, Mahādāragalla), *-gāma* (Aṅgagāma, Arimaddavijayaḡāma, Telagāma), *-nijjhara* (Buddhagāmakanijjhara, Rājiniñijjhara) и др. Некоторые из этих конечных элементов могут сочетаться друг с другом, особенно это характерно для *-gāma*, ср. Pāsāṇagāmvāpi. Buddhagāmakanijjhara, Brāhmaṇagāmvāpi, Sādiyaggāmvāpi, Sūkaraggāmvāpi (из этого можно заключить, что случаи типа Aṅgagāma могут трактоваться как Aṅgagāmvāpi и т. д.); *-koṭṭha* может сочетаться с *nahāna* «купанье», «купальное место» (Padumanahānakotṭha, Bhaddanahānakotṭha) и т. д. Следует отметить высокий процент сложных слов в названиях этого рода; обычно они состоят из двух членов, а в случае сочетания двух конечных элементов друг с другом и из трёх членов (примеры см. выше). Многие названия этого гидронимического класса (особенно это относится к каналам) повторяют названия соответствующих рек. В первом члене сложных названий обычно содержится слово, определяющее детерминативный член (Dīghavāpi «Длинный пруд», Padumapokkharāṇī «Лотосовый пруд», Ambavāpi «Манговый пруд» и т. п.).



В палийских текстах отмечено несколько названий морей или океанов. Как правило, это сложные слова с конечным элементом *-samudda* «море» (*Goṭhakasamudda*, *Sidantarasamudda*) или *-māla*, *-i* «грязь», «пространство, покрытое грязью» [*Aggimāla* (мифологич.), *Kusamāli*, *Dadhimāla*, *-i*, *Naḷamāla*, *-ī*]; исключения редки (*Sīdā* — название океана). Названия обычно строятся по тому же принципу, что и только что рассмотренные: первый член названия определяет второй член, являющийся детерминативом этой группы названий.

Особый ономастический класс составляют многочисленные названия сооружений (или их частей), чаще всего религиозного назначения, воздвигнутых человеком в разных частях Индии или Цейлона: **здания, строения** (почти всегда сложные слова с конечным элементом: *-pāsāda* «здание на высоком основании», «терраса», «дворец»: *Ekatthambhapāsāda*, *Koṭagerukapāsāda*, *Candanapāsāda*, *Dāṭhāpāsāda*, *Maṇimekhalapāsāda*, *Ratanapāsāda*, *Lohapāsāda*, *Sattapaṇṇakapāsāda* и др.; *-ghara* «дом»: *Dāṭhādhātughara*, *Padumaghara*, *Mahāpadhānaghara*, *Mahejjāghara*, *Salalaghara* и др.; *-pariveṇa* «помещение под бхикшу», «жилой дом»: *Asiggāhakariveṇa*, *Therāpassayariveṇa*, *Piyaṅgapariveṇa*, *Bhaddasenāpariveṇa*, *Marugaṇapariveṇa*, *Sumaṅgalapariveṇa* и др.; *-maṇḍapa* «временное сооружение, предназначенное для праздника», «тент»: *Ādāsamaṇḍapa*, *Dolāmaṇḍapa*, *Moramāṇḍapa*, *Vijjāmaṇḍapa*, *Sarassatīmaṇḍapa*; *-mandira* «дом», «дворец»: *Pañcasattatimandira*, *Maṇḍalamandira*, *Hemamandira*; *-geha* «дом»: *Dhammasaṅgaṇigeha*, *Ñilageha*; *-vāsa* «жилое место», «лагерь»: *Mayettikassapāvāsa*, *Mahindasenavāsa*; *-sena* «ночлежное место»: *Mahindasena*, *Vajirasena*, *Saṅghasena*; *-sālā* «зала», «большое помещение»: *Kilaṅjakāsanāsālā*, *Mahejjāgharāsanāsālā*, *Samujjivasālā*, *Hatthisālā*; *-pabbata* «гора»: *Saṅghasenapabbata*, *Silāmeghapabbata*, *Senaggabodhpabbata*, ср. также *-cetiya*, *-vatthu*, *-āsana*; эти конечные элементы могут сочетаться друг с другом, образуя нередкие в этом типе названий трёх- или даже четырёхчленные сочетания: *Kilaṅjakāsanāsālā*, *Mahejjāgharavatthu*, *Mahejjāgharāsanāsālā* при *Mahejjāghara*, *Saṅghasenapabbata* и др.), **вихары и монастыри** (обычно сложные слова с исходным элементом *-vihāra* «вихара»: *Ambamālavihāra*, *Utta-*

radhātusenavihāra, Kalandavihāra, Girivihāra, Tissavihāra, Dakkhiṇavihāra, Pacelivihāra, Bhātikatissavihāra, Majjhavelavihāra, Yaṭṭhālayavihāra, Ratanavihāra, Lenavihāra, Samuddavihāra, Hemasālīvihāra и многие другие; *-ārāma* «парк»: Anurārāma, Asokārāma, Issarasaṃaṇārāma, Uttaratissārāma, Kukkuṭārāma, Niyelatissārāma, Somārāma и др.; *-galla(ka)*: Acchagallaka, Abhayagallaka, Dīghabāhugallaka и др.; ср. также *-giri*, *-pabbata*, *-koṭi*, *-sena*, *-maṇḍapa*, *-patana*, *-dīpa*, *-pāsāna*, *-cetiya* и др.; допускаются сочетания двух и даже трёх элементов, обычно занимающих последнее место в слове, ср. Rūpārāmavihāra, Vallipāsānavihāra, Samuddagirivihāra, Sālipabbatavihāra, Hatthavanagallavihāra, Mūlasenāpativihāra, Rakkhacetiya-pabbata, Maṇḍalagirivihāra, Dhātusenapabbata и др.; подавляющее большинство названий этого класса относится к основам на *-a*; лишь изредка встречаются названия других основ: Unnavalli, Candagiri, Maṇḍavāpi, Ariyakoti, Avanti, Kurundavelu, Mātulā, Aruṇavātī и др.; названия этого ономастического класса в их наиболее продуктивной части предполагают существование таких моделей, как Adj. + *vihāra* или (Adj. +) Subst.<sub>loci</sub> + *vihāra*, ср. Mahāvihāra, Uttaravihāra или Girivihāra, Samuddavihāra, Mahāsenavihāra); **ступы и места захоронения** (почти исключительно сложные слова с последним элементом *-thūpa* «ступа»: Dussathūpa, Mahāthūpa и др. или *-cetiya* «могильный холм»: Aggālavacetiya, Acala-cetiya, Udenacetiya, Nakhācetiya, Puññacetiya, Maṅgalacetiya, Ratanāvalicetiya, Silācetiya, Sūtigharacetiya и др.); **крепости** (сложные слова с более или менее разнообразным набором элементов, выступающих в качестве последнего члена, ср. Ambatitthaka, Parakkamapura, Maddhitthala, Madhurammāṇavāra, Mahāgīvara, Vikkamacoḷappera, Sāntanerī, Sīvalīputtāru, Sīhagiri, Sīhapabbata, Sūkara-ggāma, Soraṇḍakoṭṭa и пр.); **ворота** (за редким исключением, ср. Makara, Maṅgala, Mālatīpuppha, сложные слова с неизменным детерминативным элементом *-dvāra* «ворота», «вход» в качестве последнего члена: Akittidvāra, Indadvāra, Uyyānadvāra, Kuvēradvāra, Kevaṭṭadvāra, Gandhabbadvāra, Gotamadvāra, Taṇḍapāladvāra, Pāniyadvāra, Mahātitthadvāra, Rakkhasadvāra, Sīhadvāra, Hatthidvāra, Hanumantadvāra и др.); **монументы, статуи, изобраа-**

**жения** (названия, довольно малочисленные в количественном отношении и лишённые сколько-нибудь регулярных словообразовательных характеристик, ср. *Abhiseka*, *Kālasela*, *Kholakkhiya*, *Tivaṅka*, *Mahanta*, *Silāsambuddha* и др.)<sup>13</sup>.

Особый обширный раздел палийской ономастики представлен личными именами людей, а также богов, демонов, духов (о них см. ниже). Несомненно, это самый многочисленный класс наименований в палийских текстах, насчитывающий многие сотни примеров. Среди названий, обозначающих лиц мужского пола, преобладают слова с основой на *-a*, хотя и слова с исходом на *-ī*, *-u* и *-ī* представлены несколькими десятками примеров, ср. *Aggabodhi*, *Aṅgati*, *Adhanapāli*, *Upanemi*, *Uparuci*, *Kaṇḍari*, *Kaṇhasiri*, *Kāpi*, *Kittaggabodhi*, *Kitti*, *Guṇasiri*, *Chattapāṇi*, *Jayampati*, *Jāli*, *Joti*, *Tissabhūti*, *Dīghīti*, *Dhammaceti*, *Nemi*, *Pajāpati*, *Pasenadi* и др.; *Andhakaveṇhu*, *Aḷattūru*, *Kaṇḍiyūru*, *Kataṇḍu*, *Kalābu*, *Kuṭeṇḍu*, *Khānu*, *Candabhānu*, *Jantu*, *Jayabāhu*, *Tapassu*, *Timbaru*, *Tudu*, *Dīghajantu*, *Dīghayu*, *Dīghāvu*, *Neru*, *Paṇḍu*, *Punabhasu*, *Brahmāyu*, *Bhagu*, *Bhaṇḍu*, *Maṅju*, *Manu*, *Mahāneru*, *Saddhammaguru* и др.; *Ujjhānasaññī*, *Esukārī*, *Ojasī*, *Kisāgotamī*, *Kuṭivihārī*, *Gavesī*, *Gāmaṇī*, *Caṅkī*, *Chambhī*, *Jāṇussoṇī*, *Tapassī*, *Dīghatapassī*, *Dusī*, *Dhammadassī* и др., ср. также *Candimā*, *Cīrā*, *Medakathalikā*; редки названия мужского рода с исходом на *-ū*: *Kāmbhū*, *Pacchabhū* и др. Среди личных имен женского рода преобладают слова с основой на *-ā* (*Akhilā*, *Uttamā*, *Kaccānā*, *Gaggarā*, *Jentā*, *Dattā*, *Patipūjikā*, *Mahātissā*, *Lolā*, *Vaḷiyā*, *Saṇhā* и др.) и на *-ī* (*Añjalī*, *Indavarī*, *Irandatī*, *Uttarī*, *Kākātī*, *Kesinī*, *Godhī*, *Caṇḍī*, *Jālinī*, *Talatādevī*, *Dīpanī*, *Pañcālī*, *Bandhumatī*, *Ratī*, *Vāseṭṭhī*, *Saddhammanandī* и др.); очень редки названия лиц женского пола на *-u*; *Jantu*, *Danu*, *Seggu* и др. Следует заметить, что есть имена, не различающие, строго говоря, рода (ср. *Kisāgotamī*, *Jantu*), и, наоборот, имена, четко противопоставленные по роду (ср. *Gotama* — *Gotamā*, *Tissa* — *Tissā*, *Datta* — *Dattā*, *Dinna* — *Dinnā*, *Deva* — *Devā*, *Nakula* — *Nakulā*, *Nanda* — *Nandā*, *Nāga* — *Nāgā*, *Puṇṇa* — *Puṇṇā*, *Buddha* — *Buddhā*, *Vijita* — *Vijitā* и др.). Значитель-

<sup>13</sup> Естественно, что эти названия могут в ряде случаев совпадать с личными именами.

ная часть личных имен состоит из сложных слов, комбинируемых из относительно небольшого числа элементов (*aggi, amba, inda, uttara, ura, eka, kamma, kuṇḍa, khema, gandha, canda, culla, jīva, tissa, datta, dīgha, deva, -ī, dhamma, nanda, pati, pāla, putta, bahu, buddha, bodhi, mahā, ratana, ruci, siri, sīla, sundara, -i, sena, hattha, -i* и др.). Вместе с тем наиболее распространенные личные имена часто являются простыми словами (Buddha, Kassapa, Tissa, Gotama, Nanda, Asoka, Deva и др.)

Особую ономастическую группу составляют названия **народов, племен, родов, профессиональных групп** (в частности **сект**). Многие из этих названий производятся от имён, обозначающих некую территорию (например, страну, район или город) или лицо, возглавляющее данную родовую или религиозную группу. Эта производность обнаруживается в явлениях чередования гласной фонемы корня с прибавлением суффикса или без него (ср. Kosinārakā «население Kusinārā», Māgadhā «население Magadha», Mādthurakā «население Madhurā», Vedeha «население Videhā», Soratṭhakā «население Surattṭhā», Hatthiporika «население Hatthipura», ср., впрочем, Hatthipora — название цейлонской деревни), следует отметить, что за пределами этой группы использование чередования наблюдается весьма редко (ср. Vāruṇā — класс богов, связанных с Varuṇa, Odumbaragāma — название пруда, Odumbaraṅgana — название деревни при Udumbara — название деревни и др.).

Более распространено образование названий данной группы при помощи суффиксов *-ka* и *-aya/-iya/-eyya* (ср. Kekakā от Кека, Kosalakā от Kosala, Khomadussaka от Khomadussa, Madhurakā от Madhurā, Muṇḍakā от Muṇḍa; Sāketaka от Sāketa; Gotamaka от Gotama; Kāsaya от Kāsi, Kesaputtīyā от Kesaputta; Sāpūgiyā от Sāpūgā; Gotamyā от Gotami и т. д.) или комбинации этих суффиксов (ср. Cātumeyyaka от Cātumā, Thūṇeyyakā от Thūṇa, Sāleyyakā от Sālā и др.).

Суффиксальное словообразование в палийской топонимике также относится к числу очень малораспространенных примеров, и наличие его в этой группе слов нужно отнести к разряду весьма специфических явлений. В высшей степени любопытны образ-

цы позднего ономастического моделирования названий в пали: *Ingīrīsi* — для английского, *Paraṅgī* — для португальского, *Olandā* — для голландского.

Однако специфика палийской ономастики в содержательном плане проявляется, пожалуй, нагляднее всего не в собственно топонимических или личных наименованиях, которые непременно существуют в любом языке, а в том, что свойство «быть собственным именем» распространяется на весьма широкую область названий, предметов и явлений, которые обычно или весьма часто в других языках не становятся собственными именами или становятся ими лишь в особых случаях. Таким образом, для буддийского мировоззрения характерна тенденция к превращению в собственное имя всего, что связано с высшими авторитетами и ценностями в мире буддийских представлений — с Буддой и Каноном в первую очередь. С известными основаниями можно сказать, что индекс реалий, связанных с описанием жизни и учения Будды и зафиксированных в «Типитаке», стремится к превращению в индекс собственных имен<sup>14</sup>.

Не удивительно поэтому, что в палийской традиции собственными именами считаются не только **названия текстов** разного уровня (их градация определяется наличием и последовательностью таких детерминативных элементов, как *piṭaka*, *nikāya*, *pāṭha*, *vagga*, *sutta*, *gathā*, *kathā*, *pakaraṇa*, *khaṇḍa*, *ṭīkā*, *nidessa*, *jātaka*, *vatthu*, *vaṃsa*, *brāhmaṇa* и т. п., которые указывают на структуру данного текста или его жанровую принадлежность; содержание же данного текста или его раздела часто раскрывается в сочетании элементов, предшествующих указанным детерминативам, ср. *Dhammacakkappavattanasutta* «Сутта о приведении в движение колеса Закона», или даже в цитатах, превращающихся в часть названия «*Dukhaṃ-ajjhata*»-*sutta* ««Внутреннего несчастья»-сутта», «*Na-hoti Tathāgata*»-*sutta*, букв. ««Нет — Татхагаты»-сутта» и др.;

---

<sup>14</sup> Это относится и к текстам северного буддизма, написанным на санскрите. В связи с этим заслуживает внимания разработка проблемы имени (в том числе и собственного) и наименования у буддийских логиков (Дигнага, Нагарджуна и др.).

в результате иногда образуются чрезвычайно длинные слова, реализующие максимальные для пали возможности, ср. Abhidhammaṭṭhasaṅgahasaṅkhepaṭṭikā, Hatthavanagallavihāravamsa, Pañcappakaraṇaṭṭhakathā и т. п.) или **доктрин** (Vetulavādā, Theravāda, Suttavāda с -vāda и пр.), но и **афоризмы, вопросы, ответы, загадки, проповеди**, известные по каноническим текстам (*-pañha* «вопрос»: Amarādevīpañha, Kuṇḍalinīpañha, Gadrabhapañha, Gharāvāsapañha, Puṇṇakamaṇavarucchā, Māgandiyapañha; *-pucchā* «вопрос»: Āḷavakarucchā, Tissametteyyamaṇavarucchā, Nandamaṇavarucchā, Puṇṇakamaṇavarucchā, Hemakarucchā; *-pariyāya* «дискуссия», «рассуждение», «речь»: Dhammādāsapariyāya и др.); **титуты и прозвища** (Janasandha, Dhammasenāpati, Dhammādasapariyāya, Dhammikasilāmegha, Mahāsāmi, Rājavesibhujāṅgasilāmegha, Laṅkagiri, Laṅkājayamahālekhaka, Laṅkādhikārī, Vedeha, Kulavaḍḍhaka и др.); **болезни** (Alasaka, Pajjaraka, Pañcasūlakagāmadāraka и др.); **жертвоприношения, подаяния милостыни, чудеса, чары** (Vājapeyya; Asadisadāna, Gavapāna, Niraggala; Lokavivaraṇa; Gandhāravijjā, Chavasīsa и др.); **украшения, камни, кристаллы** (Mahālatāpasādhana; Jotipāsāna, Verocana и др.); **оружие, трон, музыкальные инструменты**, в частности **барабаны** (Nayanāyudha, Vajirāvudha; Kunta, Paṇḍukambalasilāsana; Ānaka, Āḷambara, Koṭṭha, может быть, Carī, Pokkhara, Samsaya, Suciṃhita, Suphassā и др.); **утварь** (Sudassanakhumbha — название горшка); **месяцы, дни, праздники, церемонии** (Jeṭṭhamūla, Maggasira, Vesākha; Komudī; Giraggasamajjā, Giribhaṇḍavāhanapūjā, Bālanakkhatta, Madhubhaṇḍapūjā и др.); особую группу случаев составляют названия **деревьев и растений** (ср. Ajarālanigrodha, Atulamba, Ānandabodhi, Āsāvati, Gaṇḍamba, Cittapāṭali, Tissavasabha, Bhiyaka, Mañjūsaka, Mahāmetta, Mucalinda, Vaḍḍhamāna, Sattasirīsaka, Suppatiṭṭhita, Sumanadeva и др.) и многочисленные (более сотни) наименования **животных** [слоны: Añjanavasabha, Accutavarṇadanta, Abhayaṅkara, Ekaṇḍarīka, Erāvaṇa, Kaṇḍula, Kuñjara, Girimekhalā, Doṇamukha, Nālāgiri, Passaya, Puṇḍarīka, Baddheraka, Bhaddavati, -ikā, Mahāpabbata, Mahilāmukha, Rājagiri, Rāmakula, Seta, Somadatta и их объединения — семьи, кланы, племена, расы:

Īsādantā, Gaṅgeyya, Gocariya, Chaddanta, Tamba, Paṇḍara. Piṅgala, Hema; лошади: Kanthaka (-ṇṭh-), Kesi, Guḷavaṇṇa, Celakaṇṭhī, Dīghathūṇikā, Paṇḍara, Paṇḍava, Mahāsoṇa, Vāḷa, Vāḷavāhana, Vindaka, Sudassana, Suramukha, Suvīraka, Suhanu, Soṇuttara, Haṃsavaha и их семьи: Valāhaka; ослы: Kuṇḍalī, Cullarohita/Cullalohita, Sāḷlya; олени: Citta, -ka, Sākha, Sabbadāṭha; шакалы: Giriya, Dhammika, Pūtiyaṃsa, Māyāvī, Veṇī; свиньи: Cullatuṇḍila, Muṇika; обезьяны: Cullanandiya, Sālaka, Senaka; собаки: Jambuka, Piṅgiya, Māliya, Sabala; львы: Manoja, Sudāṭha; тигры: Subāhu; козы: Meḷamātā; газели: Sutanā, -ī; выдры: Anuṭṭracārī, Gambhīracārī; черепахи: Citta-cūḷa; змеи: Aggimukha, Veḷuka; рыбы: Ajjhohāra (мифолог.), Appacintī, Timanda, Timirapiṅgala, Nandiyāvatta; пауки: Uṇṇanābhi; птицы: Anusāsikā, Aparāṇṇa, Kakudha, Kandagalaka, Kuṇḍalī, Garuda, -uḷa (мифолог.), Cittapatta, Jambuka, Puṇṇamukha, Puppaha, Poṭṭhapāda, Maḷhaka, Māṭhara, Rādha, Vinīla (сын гуся и вороны), Vessantara, Sumukha и др.]

Особый и притом весьма разветвлённый раздел палийской ономастики составляют мифологические и космологические названия, с помощью которых указываются координаты в мифологическом и космологическом пространстве. Обилие названий такого рода (их сотни): **боги и их классы, асуры, наги, якши, гандхарвы, нимфы, духи, мифические цари, будды** (прошлые, настоящие и будущие), **бодхисаттвы, паччекабудды, архаты; мировые системы и их части, topographia sacra; атрибуты мифологических персонажей и их эпитеты и т. д. и их строгая упорядоченность** могут считаться одной из специфических черт палийской ономастики. В ней каждый из *termini technici* для описания мира приближается к собственному имени.

Вот несколько примеров: вселенная (Lokadhātu или Cakkavāla, -valla) делится на: 1) средний мир или землю (Paṭhavī), в центре которой гора Himavā (rabbatarāja) «царь гор» или в более поздних источниках, Sineru, Neru; земля состоит из четырех частей:

Pubbavideha, Jambudīpa, Aparagoyāna, Uttarakuru; на ней расположены пять великих рек (Gaṅgā, Yamunā, Aciravatī, Sarabhū, Mahī) и семь великих озер (Anotattā, Sīlapapātā, Rathakārā, Kaṇṇamuṇḍā,

Kuṇālā, Chaddantā, Mandākiṇi); повелитель земли — Cakkavattī; в представлениях более позднего времени появляются семь концентрических гор, названия и порядок которых несколько меняется в зависимости от источников (ср. в «Джатаках»: Assakaṇṇa, Vinataka, Nemindhara, Yugandhara, Īsadhara, Karavīka, Sudassana); на Sinegu находится мир богов — Tāvatiṃsa, внизу же — царство асуров (Asura); в каждом из этих царств, как и в каждой из частей, на которые делится земля, растёт своё дерево — соответственно: Pāricchataka, Cittapāṭaliyā, Surīsa, Jambū, Kadamba, Cittapāṭalī; 2) верхний мир, или небеса, делящиеся на семь этажей, каждому из которых соответствует определённый класс богов (Cātummahārājika, Tāvatiṃsa, Yāma, Tusita, Nimmānarati, Paranimmitavassavattin, Brahmakāyika или Brahmaloка); дальнейшее разращение этажей неба привело к увеличению соответствующих классов богов, многие из которых не имеют под собой мифологической основы и должны рассматриваться как умозрительные конструкции; на небесах находятся солнце (Suriya), луна (Canda), звезды и созвездия (Nakkhatta); 3) нижний мир или преисподнюю, членящуюся на семь адов — Niraya, Naraka: Sañjīva, Kāḷasutta, Saṅghāta, Roruva, Mahāroruva, Tapana, Avīci (ср. другие названия адов: Aṭaṭa, Kākola, Kukkuḷa, Kumuda, Koṭisimbaliniraya, Khuradhāra, Jālagāma, Jālaroruva, Nirabbuda, Patāpāna, Paduma, Pariḷāha, Pahāsa, Puṇḍarika, Lohakumbha, Sattisūla, Sarājita, Sogandhika и т. д.), населённых асурами и змеиными богами (?), имена которых отчасти сохранились. Наряду с указанным топографическим членением вселенной существует и деление, основанное на метафизических принципах; каждое из этих делений носит собственное имя: Kāmāvacara «Мир чувственного», Rūpāvacara «Мир форм», Arūpāvacara «Мир бесформенного»<sup>15</sup>.

Из сказанного до сих пор видно, что мифологическая ономастика связана с ономастикой, рассматривавшейся выше, и формально, и содержательно (в частности, через наличие одинаковых денота-

<sup>15</sup> См. подробнее: *W. Kirfel. Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt.* Bonn — Leipzig, 1920.



тов для существенных частей этих двух ономастических сфер)<sup>16</sup>; то же следует распространить на соотношение собственных имен в историческом и в мифологическом пространстве (ср. обилие имён отдельных мифологических царей и целых династий, совпадающих по своим характеристикам с именами реально существовавших лиц). Подобные наблюдения дают некоторые основания для заключения о некогда едином ономастическом пространстве без разделения на мифологическую и немифологическую сферы, находящем самые близкие аналогии типологического характера со структурой ономастического пространства в шаманских культурах.

1965 г.

Первая публикация: *Топоров В.Н.* О палийской топонимике // Топонимика Востока: Исследования и материалы. М., 1969. С. 31–49.

*V.N. Toporov*

About Pali toponomastics

---

<sup>16</sup> Ср. также представление о небесном Инде (а потом и Ганге), являющем аналогию небесному Нилу у древних египтян и гомеровскому διπλετῆς λοταμός. См. *H. Lüders*. Varuṇa. I. Varuṇa and die Wasser. Göttingen, 195. S. 10–11.

## ИЗ ХЕТТСКО-ЛУВИЙСКОЙ ЭТИМОЛОГИИ: ТЕОФОРНОЕ ИМЯ *КАМРУŞЕРА*

Это имя, выступающее в хеттских и реже в лувийских текстах, относится к женскому божеству, которое принадлежит к числу относительно полно засвидетельствованных персонажей анатолийского пантеона<sup>1</sup>. С этой богиней в текстах соединяется ряд мотивов разного характера, позволяющих, в частности, установить её связи с некоторыми из наиболее существенных божеств пантеона. Наконец, присутствие имени Камрусепы в хеттской части хаттско-хеттской билингвы<sup>2</sup> дает возможность «внешнего» соотнесения Камрусепы с хаттской богиней *Kataḫzipuri*, которая, ви-

<sup>1</sup> Сведения о Камрусепе (как правило, краткие) содержатся в основных работах по хеттской мифологии. Ср.: *Furlani G.* La religione degli hittiti. Bologna, 1936; *Götze A.* Kleinasien // Kulturgeschichte des Alten Orients. 3. Abschn. 1er Unterabsicht. München, 1957, 134; 144; *Güterbock H.G.* Hittite Mythology // Mythologies of the Ancient World / Ed. by S.N. Kramer. N. Y., 1961 (русский перевод в кн.: Мифология Древнего Мира. М., 1977, 169 сл.); *Schuler E. von.* Kamrusepa // Wörterbuch der Mythologie, hrsg. von H.W. Haussig. Wiesbaden, 1965. Bd. 1, s. v.; *Haas V.* Ein hethitisches Beschwörungsmotiv aus Kizzuwatna, seine Herkunft und Bedeutung // *Orientalia* 40, 1971, 410–430; *Haas V., Wilhelm G.* Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna. Neukirchen; Vluyn, 1974 (= *Alter Orient und Altes Testament, Sonderreihe*, Bd. 3); *Иванов В.В.* Камрусепы // Мифы народов мира. М., 1980, т. 1, 619 и др. Тексты о Камрусепе в транскрипции см.: *Laroche E.* Textes mythologiques hittites en transcription. Pt. 1. Mythologie anatolienne. — *RHA* XXIII, fasc. 77, 1965, 94, 166–173; перевод их см. в кн.: Луна, упавшая с неба: Древняя литература Малой Азии / Пер. Вяч. Вс. Иванова. М., 1977, 44, 50–51, 63–64, 55–61.

<sup>2</sup> См.: *Kammenhuber A.* Das Hattische // *Handbuch der Orientalistik*. Bd. II. Alt-kleinasiatische Sprachen. Leiden; Köln. 1969, 428–499 (русский перевод в кн.: Древние языки Малой Азии. М., 1980, стр. 68–69, 76).

димо, вытеснила также типологически сходную с нею Камрусепу из палайского пантеона<sup>3</sup> (правда, сведения об этой хаттской богине существенно более скудны, чем данные о самой Камрусепе). Тем не менее, мифологическая природа Камрусепы в существующих работах обозначена лишь самым общим образом, как, впрочем, и этимология её имени. Попытка частичного заполнения лакун в характеристике мифологического образа Камрусепы предпринята недавно в другом месте<sup>4</sup>. Здесь же в центре внимания будут стоять собственно этимологические проблемы. Но сначала — самый краткий обзор некоторых черт Камрусепы в мифологических текстах, без чего семантические мотивировки этого имени были бы не вполне понятны.

Следует заметить, что все соответствующие тексты весьма тесно связаны с ритуалом (и уже это в известной степени может намекать на возможное ритуальное воплощение Камрусепы или соответствие ей), но два из этих текстов являются непосредственным описанием ритуала. В тексте о «развязывании» природы, «связанной» и попавшей в гибельное состояние (KUB VII 1 + KBo III 8 III 1–62; IBoT III 107 = A III 34 сл.), боги призывают на помощь именно Камрусепу, которая «развязывает» (*la-a-at-ta-at*. 3. Sg. Praet.), освобождает всё, что было «связано»<sup>5</sup>. В призывании Камрусепы существенны три момента: 1) поручение «освободить» природу дано именно Камрусепе; 2) это призывание многоступенчато, наконец, 3) непосредственно обраща-

<sup>3</sup> О *Kataḫzipuri* у палайцев см.: *Kammenhuber A. Zu den altanatolischen Sprachen: Luvisch und Palaisch // OLZ 50, 8–9, 1955, 360–369; Eadem. Das Palaische // RHA XVII, fasc. 64, 1959, 5, 21, 77–78; Eadem. Esquisse de grammaire palaïte // BSL 54, 1, 1959, 18–45* (русский перевод — в кн.: Древние языки Малой Азии, 203, 216).

<sup>4</sup> См. статью: *Топоров В. Н. Хеттско-лувийск. КАМРУШЕПА: мифологический образ // Анатолийский сборник. М., 1985.*

<sup>5</sup> Характерно, что в следующем за данным ритуале «развязываются» члены человеческого тела. По сути дела, речь идет о заговоре против «связывания» (*ŠIPAT ḫamenkiuaš*), ср. др.-рус. *наузы вязати* (\**na-qz* : \**qziti* : \**vezati*), причём операции «связывания» в русской традиции соответствовало и вещественноматериальное воплощение — узел, сплетение нитей, верёвок и т. п. (см. далее об этом мотиве как одной из семантических доминант имени богини).

ются к Камрусепе Бог Грозы или Пирва. Последний момент, как показано в другом месте, позволяет определить место Камрусепы в мифологической топике и сюжете (к «основной» миф), которое уже само по себе является источником важной информации. Другой ритуальный текст с участием Камрусепы посвящен чесанию овечьей шерсти и освящению ребенка (KUB XII 26 II 1–18): Бог Солнца и Камрусепа чешут чистую овцу (*šū-ur-pi-in ÁŠ. SAL. GÀR-an-ki-iš-ši-ir*), бросают очёски, моют шерсть и т. п. Бог Солнца торопит Камрусепу освятить ребёнка. В этом тексте, где Камрусепа оказывается связанной с Богом Солнца (показателен сам параллелизм последнего и Пирвы в предыдущем тексте: оба понуждают богиню освободить природу или человеческое тело и, так сказать, освятить их), она имеет непосредственное отношение к древнейшей форме скотоводческой магии (овца, шерсть, жертвоприношение овцы и т. п.) и, судя по типологическим аналогиям, с женско-материнскими функциями (ребёнок, подлежащий освящению). Чесание шерсти, её мытье и дальнейшая подготовка, видимо, отсылают к функции богини, связанной с прядением шерсти и, следовательно, покровительствующей женщинам и в этом занятии. Третий текст, представляющий собой хеттскую версию хаттского мифа, очевидно, связанного со строительным ритуалом (412b, 3–8), изобилует типично хаттскими мотивами и поэтому может, быть использован в связи с Камрусепой лишь с большой осторожностью. Тем не менее, в этом тексте важно не только подтверждение связи богини с Богом Солнца, но и то, что она выступает как хозяйка созданных храмов, их домоправительница. Тема сакральных животных (льва и леопарда), божественных зверей, символизирующих плодородие, даёт известные основания для реконструкции, в которой Камрусепа ведаёт жизнью, плодородием, рождением. Не исключено, что лев и леопард — её животные и что она мыслилась как «хозяйка зверей» (ср. двух леопардов в качестве атрибутов богини плодородия в неолитическом Чатал-Гююке или культовые изображения Кубабы-Кибелы между двух львов на троне).

Следующий текст, в котором выступает Камрусеп, принадлежит к числу мифологических (хотя, видимо, и включавшихся в состав ритуала праздника начала весны) и посвящен теме исчезновения и возвращения Телепинуса. Этот текст известен в трех версиях, из которых имя Камрусепы появляется лишь в одной (ср. KUB XVII 10; XXXII 2 [= A I 16 сл.]; XXXI, 1 [= AIII 28 сл.]; XXXIII 3 [= A IV 11 сл.]). Нет необходимости пересказывать этот хорошо изученный и достаточно широко известный миф. Можно ограничиться лишь напоминанием о том, что в самый тяжелый момент наступившего бесплодия, голода, гибели растений, животных и людей по причине исчезновения Телепинуса и после того как все средства вернуть его были, казалось, исчерпаны (последний шаг — отыскание его пчелой, ужалившей Телепинуса, — оказался безуспешным, так как бог пришел в гнев и стал иссушать источники, сметать дома и города, убивать всё живое), Камрусеп с помощью огромного крыла укрощает разбушевавшееся божество и требует от богов зарезать 12 баранов с тем, чтобы их жир посвятить Телепинусу. Далее она выступает как руководительница ритуала, совершаемого на совете богов под боярышником, хранителем их долголетия. Всем собравшимся богам (характерен их состав — Папаяс, Истустаяс, Богини-Защитницы, Богини-Матери, Бог Зерна, Бог Созревания, Телепинус, Бог-Защитник, Хабантали) Камрусеп совершаемым ритуалом сулит долголетие, а Телепинусу ещё и очищение. Характерна «сельскохозяйственная» образность монолога Камрусепы — пусть сердцевина и дух Телепинуса станут мягкими, как молочный сок; пусть дух его будет сладок, как плод фигового дерева; пусть благо пребудет в Телепинусе, как в сердцеvine оливкового дерева содержится масло, в виноградной лозе — вино; пусть душа Телепинуса и слова людей будут так же едины, как солод и солодовое сусло; пусть дух Телепинуса станет медово-сладким, как мёд, и мягким, как масло, и т. п. Вняв этим призывам, Телепинус возвратился домой и стал заботиться о своей стране, о царе и царице. Всё успокоилось и обрело порядок. Жизнь и жизненная сила были восстановлены. Поучителен финал текста, возвращающий к теме ритуала: перед Телепинусом ставят

вечнозеленое дерево *eia*, на котором висит овечья шкура; в ней бараний жир, в котором Богиня-Зерно, Богиня полей и вина; в них же бык и баран, внутри которых долголетье, потомство, сыновья и дочери; в них же — зрелость, мужество, могущество; в последних — вечный огонь и т. д. вплоть до роста, цветения и насыщения соками. Текст кончается тем, что Телепинус вкладывает овечью шкуру в руки царя и дает ему все блага. Среди всех этих деталей важную роль играет мотив пчелы, которой было поручено найти и вернуть Телепинуса. Она выполнила только первую из этих задач. Именно в этот момент и выступает Камрусепка как более удачный дублер, которому выпало на долю решить и вторую задачу. Известная симметричность Богини-Матери, супруги Бога-Грозы, посылающей пчелу, и Камрусепы, как бы сменяющей пчелу, может служить намеком на особую близость (в реконструкции — не исключено — вплоть до тождества) этих женских божественных персонажей.

Последний из хеттских текстов, в которых выступает Камрусепка, представляет собой мифологический рассказ о другом нарушении мирового порядка — падении Бога Луны с неба (KUB XXVIII 4 [A]; 3 [B]; 5 [+] VBoT 73), которое было ликвидировано опять-таки в результате вмешательства Камрусепы: она понуждает Бога Грозы возратить Бога Луны на небо, чтобы на земле снова стало светло и чтобы страх и ужас исчезли. Поскольку рассказ входит в текст, представляющий собой хаттско-хеттскую билингву, нужно считаться с наличием определенного хаттского колорита. В силу этих обстоятельств значение этого текста для характеристики Камрусепы как хеттской богини существенно уступает значению других перечисленных выше текстов. Сведения о Камрусепе в лувийских текстах несомненны, но очень скудны, и поэтому здесь ими вполне можно пренебречь.

Специфика мифоритуального образа Камрусепы и результаты помещения этого образа в более широкий типологический контекст позволяют высказать с определенной надежностью некоторые соображения об этимологии имени *Kamrušepa*. Прежде всего несомненна двучленность этого имени. Вторая его часть,

выступающая в ряде женских теофорных имен практически как суффикс, совпадает с полнозначным словом *šipa*, *šepa*, обозначающим, видимо, особый класс мифологических существ, — ‘дух’ (?) (‘*génie; démon*’, согласно Ларошу<sup>6</sup>; после исхода основы на носовой образуется комплекс *-nzipa*). Ср. несколько примеров имен женских божеств: *Ašgašepa* (богиня круга Пирвы [КВо IV, 13 *passim* и др.]; первый член — от *ašga* ‘porte; antichambre’?), *Išpanzašepa* (ср. <sup>D</sup>*Išpant-* богиня ночи, от *išpant-* ‘ночь’), но: *Ḫilanzipa* (ср. пал. <sup>D</sup>*Hi-el-la-zi-pa*, от *hila-* ‘двор’), *Huriianzipa* (ср. <sup>D</sup>*Išhašhurijaš*, от *hurija-*), *Miātanzipa* (выступает в сопровождении Телепинуса и Зерна — *Ḫalki*, от *miātatar* ‘зрелость’), *Šuḫanzipa* (от названия города), *Daganzipa* (дух Земли [*dagan*], дочь Солнца), *Taršanzipa* (ср. хетт. <sup>GIS</sup>*tarša/i?*)<sup>7</sup>. В деталях значение *šipa*, *šepa* остаётся не до конца ясным<sup>8</sup>, но во всяком случае этот элемент должен был восприниматься как показатель женского божественного имени<sup>9</sup>, и при мифологической эквивалентности *Kamrušepa* : *Kataḫzipuri*, подтверждаемой практикой хаттско-хеттских переводов, *-šepa* семантически могло «подстраиваться» к хатт. *Kataḫ-*, собств. — ‘царица’ (ср. также божество хаттского происхождения <sup>D</sup>*Kattahḫa*, известное и в поздней форме *Ḫattaga*, божество Анкувы, ср. *Ḫattagga*

<sup>6</sup> См.: Laroche E. Recherches sur les noms des dieux hittites. P., 1947, 67.

<sup>7</sup> Laroche E. Recherches..., 67–68.

<sup>8</sup> В частности, заслуживала бы особого анализа возможная связь с хет. *šepa* ‘сноп’ (‘Garbe’ [?] [Friedrich, 190]), *šep(p)it-* (‘eine Feldfrucht’, см. Erg.-Hf. 3: ‘пшеница’ или ‘ячмень’) и даже с <sup>URUDU</sup>*šepikkušta* название какого-то украшения для волос (‘Sprange’ ??, ‘Haarnadel’ ? [als Schmuck] [Ibid., 190]). Семантика всех этих слов, по сути дела, едина (‘полнота, густота, частота’ и т. п.), и она входит в такой общий контекст, где теоретически (по крайней мере) могут быть намечены две важные связи: 1) между этими словами и элементом *-šepa* в женских теофорных именах (ср. типологически нередкие имена божеств, в которые входит семантический множитель ‘тело’; ‘плоть’; ‘совокупность; множество’, так сказать, ‘группа; куст’; ср. также и соответствующие материальные символы, называемые словами с тем же значением) и 2) между *Kamru-* (см. ниже) и *-šepa*, т. е. между первым и вторым членами имени Камрусепы, которые могут оказаться синонимами, находящимися в отношении переводимого и переводящего.

<sup>9</sup> Ср. более или менее сходный функционально показатель *-sara* (<sup>D</sup>*Išhaššara*, <sup>D</sup>*Šahhaššara* (от *šahhan* ‘impôt; redevance’), <sup>D</sup>*Dammaššaraš* — групповое божество).

-ziti<sup>10</sup>; в звуковом отношении *-šepa*, *-šipa* [sip-] было достаточно близко к *zip-* в *zipuri* (*ziçuri*), ср. хеттское название служителя культа (?) <sup>LU</sup>*zipuriaš* (XXX, 69, Vs. 1)<sup>11</sup>, что могло благоприятствовать опытам «народно-этимологического» характера.

Но в центре этимологических интересов в связи с именем Камрусепы стоит, конечно, первая часть — *Kamru-*. Именно ей и посвящена по преимуществу настоящая статья. Однако дальнейшие рассуждения должны быть предварены общим замечанием методологического назначения. Опыт анализа многочисленных теофорных имен показал, что весьма часто их этимологические решения отражают множественность их мифологических значений в признаковом поле: каждый существенный мифологический мотив как бы находит себе некое этимологическое соответствие (ср. объяснение имени Перуна — Перкунаса через его связь с дубом, камнем, горой, его оружием, основным действием и т. п.). Именно с этой ситуацией приходится столкнуться при этимологическом анализе элемента *Kamru-*. Формально он должен быть возведен к и.-е. *\*kom-ru-* от корня *\*kom-* / *\*kem-*, в разных языках выступающего в чистом виде и с различными расширениями корня и/или суффиксами. При этом следует иметь в виду, что имя Камрусепы в хеттских текстах изредка выступает в графической форме <sup>D</sup>*Kam-ma-ru-še-pa* (XVII 10II 35; XXXIV 63 15), как бы отсылая к хетт, *kammara-* (о котором см. ниже). Во всяком случае есть, кажется, основания принимать во внимание и такое написание.

Этот индоевропейский элемент *\*kom-(ru-)*, как и другие его разновидности, обозначает, как правило, некую массу, обладающую идеальной (или близкой к ней) формой<sup>12</sup> правильного ша-

<sup>10</sup> См.: Laroche E. Les noms des Hittites. P., 1966, 287.

<sup>11</sup> Laroche E. Recherches..., 29.

<sup>12</sup> Идеальность образования *\*kom-(ru-)* не ограничивается формальным совершенством, законченностью и самодостаточностью шара, постоянно актуализируемой и обыгрываемой в мифопоэтической символике, но проявляется и на прагматическом уровне: форма шара обеспечивает максимальную безопасность, надёжность, укрытость тому, что находится внутри него, устойчивость самого шарового комплекса и, наконец, наиболее благоприятные условия к развертыванию вовне (например, в виде роевого движения, поток которого из «раскручивающегося», «развивающегося» шара характеризуется такими



ра или фигуры с преобладанием сферических поверхностей. Эта масса состоит из множества мелких, тесно прижатых, сбитых воедино, скученных объектов, которые могут находиться в хаотическом движении (кроме особых обстоятельств слабо выраженном), никогда, однако, не грозящем этой массе распадом, или в состоянии так называемого «стабилизированного» движения. Ещё одна важная особенность этой массы, характеризующая её извне и изнутри, — её заполненность, набитость и её тенденция к росту, увеличению в объеме (и соответственно — и интенсивности движения), распуханию, набуханию.

Собственно говоря, эти свойства массы, обозначаемой элементом \**kom-(ru-)*, идеально описывают процесс сбивания пчёл в ком, когда они образуют довольно плотный клуб, который постепенно расширяется («вспухает»), занимая в улье всё большее и большее пространство до тех пор, пока не начинается трансформация зимнего клуба в роевой клуб, вырывающийся наружу и, согласно мифопоэтическим представлениям, приносящий весну (ср. образ пчелы, замыкающей зиму и отмыкающей весну, т. е. «связывающей» и «развязывающей», если пользоваться термином из мифа об освобождении природы Камрусепой). Густота, частота, теснота роя искони была главной заботой пчеловода. Ср. характерные ходы в «пчелиных» заговорах: желтыми и яркими восками и густыми медами, частыми роями несла бы моя пчела... детки-гнетки, идите до меня, на частый рой...; Как на сей день люди теснятся до той святой воды, так бы мои пчелы теснились в моей пасеке день и ночь... и т. п.<sup>13</sup> По сути

чертами, как постепенность, последовательная целенаправленность [организованность], отсутствие помех, длительность, стабильность эффекта развешивания). Ср. образное описание: «It (scil. the swarm) settles in a huge mass, like a football, with the queen in the center...», см.: *Spamer J.B. The Old English Bee Charm: an Explication // The Journ. of Indo-European Studies* 6, 1978, 281.

<sup>13</sup> Эта тема подробнее рассмотрена: *Топоров В.Н.* К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями // *Славяно-балканское языкознание*. М., 1975, 3 и сл. Здесь же приведены и другие языковые способы выражения той же идеи: *пчелы толнятся в улье, пчелы телепаются* (ср. лит. *biùs talpinamos avilyje*), ср. лув. *taluppi-* 'ком; глыба' и возможные ассоциации

дела, частью рой и является одним из воплощений \**kan-(ru-)* и его продолжением. Если учесть, что существуют особые женские божества, покровительствующие пчёлам, и что малоазиатско-кавказский ареал в этом отношении особенно показателен (ср. Артемиду Эфесскую как воплощенную священную пчелу, её жриц, понимаемых как пчёлы — *μῆλισσαι*, царя-пчелу и царицу — пчелиную матку как руководителей ритуала; абхазскую Анана-Гунду, т. е. Мать Гунду (видимо, от абхазск, *ан* 'мать' и груз, *гунди* 'рой'<sup>14</sup>), Мерием у кабардинцев и черкесов<sup>15</sup>, ср. *Пресвятую Мату*, которая вместе с «пчелиным богом» Зосимой выступает в русских «пче-

с именем разбуженного пчелой спрятавшегося Телепинуса; или — другой пример — лит. *Būvilas*, бог пчёл, *būvilas* 'толстый большой человек', *būbas*, *bubūlis* 'некто круглое' (ср. др.-инд. *bambhara* 'пчела', др.-греч. *βαμβόλη* 'порода пчёл', лтш. *baūbals* 'жук' и т. п.) и др. Характерно описание, относящееся к Сванетии: «Les rouches de la forêt sont placées sous la sauvegarde du Saint Georges de Bavaria. On dit aussi *ber-bavash* 'l'ancien de Bav'...; ce terme *bav* a une signification précise: il s'applique à la «forêt épaisse»... En plusieurs régions de Svanétie, lorsqu'un essaim est capté au plus profond des bois, on accomplit un rituel en l'honneur de «Saint Georges de la forêt épaisse», au cours duquel on l'invoque en disant notamment: «Rends cet essaim aussi touffu et nombreux que les feuilles de la forêt» *Charachidzé G.* Le système religieux de la Géorgie païenne. Analyse structurale d'une civilisation. Paris, 1968, 485. Ср. также: *Бендукидзе А. И.* Хеттский миф о Телепину и его сванские параллели // Вопросы древней истории. Кавказско-ближневосточный сборник. IV. Тбилиси, 1973, 95–100; *Робакидзе А.* К вопросу о пчеловодстве в Грузии // Краткие сообщения Института этнографии. VIII, 1949; *Ransome H.M.* The Sacred Bee in Ancient Times and Folklore. L., 1937; *Fife A.S.* The Concept of the Sacredness of Bees, Honey and Wax in Christian Popular Tradition. Stanford, 1939; *Picard Ch.* L'Éphésia, les Amazones et les abeilles // Revue des études anciennes 42, 1940, 270–284; *Barnett R.D.* Oriental Influences on Archaic Greece // The Aegean and Near East. Studies Presented to H. Goldman on the Occasion of Her 75 Birthday. N. Y., 1956; *Иванов В.В.* Чатал-Гююк и Балканы. Проблемы этнических связей и культурных контактов // *Balkanica.* Лингвистические исследования. М., 1979, 19–20. — О роли пчеловодства у хеттов хорошо известно из хеттских законов. Обширна литература, свидетельствующая о культуре пчел на Кавказе (в частности, и в его западной части, примыкающей в ряде отношений к малоазиатскому ареалу).

<sup>14</sup> См.: *Чурсин Г.Ф.* Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1951, 91.

<sup>15</sup> См.: *Люлье Л.* Общий взгляд на страны, занимаемые горскими народами // Записки Кавказского Отдела Русского Географического Общества. IV. — Интересно, что к Мерием обращаются в молитве как к матери Великого Бога: *Мериям ггаишуо и янь.* Ср. Владычицу пчел *ча-лу чаб* у древних майя, изображавшуюся в виде пчелы, но с женским телом. См.: *Кнорозов Ю. В.* Иероглифические рукописи майя. Л., 1975, 240.

линых» заговорах <sup>16</sup>, или строку из древневерхненемецкого «Лоршевского» заговора: *sizi, sizi, bina: inbot dir sancta maria 'садись, садись, пчела: Святая Мария приказала тебе'*), наконец, приняв во внимание, что пчелиная матка довольно регулярно (и в разных традициях) обозначается как «Царица роя», «Госпожа роя», «Хозяйка роя», окажется, что одно из наиболее естественных толкований имени *Kamrušera* предполагает понимание её как 'Госпожи *kamru-*' (т. е. хозяйки роя, его духа) <sup>17</sup>. И в самом деле, существуют лингвистические примеры кодирования этим индоевропейским корнем названий насекомых (нередко именно их замкнутой совокупности). Достаточно указать несколько примеров. Наиболее интересным, пожалуй, следует считать праслав. *\*komarъ* (рус., укр. *комáр*, блр. *комáр*; болг. *комàр*, с.-хорв. *кòмāр*, слов. *komár*, чеш., словац. *komár*, польск. *komar*, в.-луж. *komor* и т. д.), т. е. *\*kom-ar-*. И.-е. *\*kom-* хорошо представлено в балто-славянских языках (ср. рус. *ком* : *комítь* 'сжимать, комкать' [ср. с *-l-*: *кóмель*, *комлiй* 'комья на пашне', *комлiга* и др., см. Филин 14, 233]; лтш. *kams* 'ком', *kama* 'глыба', *kamiðls* 'клубок', лит. *kamuolýs* [с вокализмом *-e-* и формантом *-r-*: лит. *kẽmurás* 'куча; множество', лтш. *čẽmurs* и др.];

<sup>16</sup> Естественно, известны и мужские пчелиные божества — от русских «пчелиных» угодников Зосимы и Савватия до кавказских пчелиных богов — сванского Св. Георгия, мегрельского Джгерегуна или Джгерагуна, осетинского (дпгорского) Анегола (*Anægol, Anigol*) и т. п., не говоря уж о ещё более далеких параллелях (ср. австралийский покровитель пчёл, небесный бог Байаме; боги Бакабов и Чааков, которым принадлежат пчёлы и т. п.).

<sup>17</sup> По определению В.В. Иванова: «Камрусера означает буквально Дух Камру — Дух Пчелиного роя, как и подобные названия явлений природы — Дух Земли, или части тела — Дух Лба и т. п.» (см.: Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. М., 1977, 303). Сопоставление *kammarasъ* с балто-славянскими фактами предложено в статье Х. Виттмана (см.: *Wittmann H. Some Hittite Etymologies // Die Sprache* 10, 1964, 146–147). Там же высказано предположение, что *kammarasъ*, рассматриваемое как *collectivum*, могло быть сложным словом, вторым членом которого был элемент *ar-* (от *arai-* 'подниматься, взлетать'); если согласиться с этим допущением, то первый член в точности соответствовал бы слав. *\*komъ* (т. е. 'взлетающий ком' [?]); однако слав. *\*komarъ* и под. убеждают в целесообразности трактовки *ar-* как суффикса. Разграничив семантически *kammarasъ* и *tuhhišъ*, Виттман делает следующее замечание: «If... we assume that at this stage of civilization windows were to some extent adapted to the climatic and other conditions existing in Anatolia and resembled a mosquito net (or screen) more closely, then the obvious thing to notice at the windows would be the mosquitoes» (Ibid., 146).

лит. *kĩmti*, ср. *kĩmštas* : праслав. \**čestь*) и, видимо, за их пределами (во всяком случае уместно ещё раз обратить внимание на др.-греч. *κόμβος* 'связка; пучок' или *κόμιος* 'толпа, рой', 'сонм; торжественное шествие', в честь Диониса). Не следует переоценивать тот факт, что в славянских языках слово \**kom-ar-* чаще всего обозначает кусающихся и кровососущих насекомых *Culex*<sup>18</sup>. Важно, что семантическая мотивировка обозначения *Culex* исходит именно из образа *к о м а* этих насекомых, их роя, который и приносит человеку столько неприятных ощущений. В отдельных случаях этим словом обозначаются не только насекомые *Culex*. Во многих русских говорах *комár* обозначает муравья (тоже и *комáрь*, *комáрики*, *комарáшки* и др.; см. там же, 14, 225–226; ср. *комарíице*, т. е. муравьиная куча, муравейник), нередко и других насекомых, ср. *комарóх* 'божья коровка' и др. Тем более это относится к образованиям без *-p-*. Ср. *комáшка* 'всякое мелкое насекомое, мошка'; *комáшки* 'мелкие летающие насекомые', *комашиня́* 'рой комаров, рой мошек, муравьи и даже о множестве детей'; ср. также *комаха́* 'красильный червь' (Там же, 14, 228); укр. *комáшки*, *комáха*, *комашíна* и др.

В других случаях и.-е. \**kom-* (иногда с элементом *-l-*, в данном случае как бы дублирующим *-r-*) образует названия «пчелообразных» насекомых. Ср. англ. *humble-bee*, нем. *Hummel* (ср. др.-в.-нем. *humbal(-)*, ср.-в.-нем. *humbel*, *hummel*, ср.-н.-нем. *hummel*), норв. диал. *humla* и другие названия шмеля, которые воспринимаются уже скорее в з в у к о в о м коде (ср. англ. *to hum*, нем. *hummen*, норв. *humre* 'leise wiehern' и др.), чем в пространственном<sup>19</sup> (к сочетанию звукового и пространственного аспектов ср. укр. *гóмін* 'крик, шум', но и '(особого рода) процессия, рой')<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> У комаров также есть своя покровительница — Акулина-комарница (т. е. святая мученица Акулина, день памяти — 13 июня) или Лукерья-комарница (т. е. святая мученица Гликерия, день памяти — 13 мая). Ср. \**Komar-yn-ica* (как Госпожа, Повелительница комаров) : *Kamru-šepa*.

<sup>19</sup> Покорный вообще различает два (\**ket-*): 1) 'сдавливать; сжимать; препятствовать' (\**koto-* 'Eingeengtes'); 2) 'жуужать' (Рокотну 1, 555–556).

<sup>20</sup> Весьма показательное, то *гoмiн* прилагается к обозначению процессии мифологических существ, т. е., по сути дела, выступает как теофорное имя (ср. Камрусепу). См.: *Потебня А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. IV. О доле и сродных с нею существах.* Харьков, 1914, 228.

Сюда же следует отнести ещё две категории случаев: продолжения и.-е. *\*kom-* с элементом *-n-* или без него (ср. восточно-балтийские названия шмеля или дикой пчелы типа лит. *katānė, kamīne, kamunė, kamaninė bitė* [при *kāmis* ‘соты шмелиного мёда’] или лтш. *katane, kamene, kamine* и др. или прус. *camus*<sup>21</sup> — при таких словах, передающих звук, как лит. *kim/in/ti, kimūs* и др.) и продолжения того же корня, но в другой огласовке, *\*kem-* с разными формантами, прежде всего *-l-* и *-r-*. Ср. праслав. *\*čьmьlь / \*čьmьla*: рус. *шмель*, диал. *чмел, щамель*, укр. *чміль, джміль*, блр. *чмель*; польск. *czmiel, trzmiel*, в.-луж. *čmjela*, н.-луж. *tśmьl*, чеш. *čmel*, словац. *čmel', čmela*, диал. *čmula*, с.-хорв. *čmèla*, слов. *čmělj, šmělj* и даже любопытные формы с *-r-*, дающие известное основание для суждения об исходном типе, ср.: *čmr'lj, črmělj, črmelj, čmerělj* (см. ЭССЯ 4, 1977, 145). Действительно, для праславянского реконструируется форма *\*čьmьrь / \*čьmьrь* (ср. чеш. *čmьr* ‘насекомое; козявка; куриная вошь’) [Там же, 146] и исторически соотносимый с нею глагол *\*čьmьti*. *\*čьmiti* ‘быть стиснутым’ и т. п. (Słownik prasłowiański II, 312–313; ср. ЭССЯ 4, 15–16). Но особенно показательны такие примеры, как др.-инд. *camaraka-* ‘пчела’ при *camara-* ‘Bos grunniens’ (!), т. е. *\*kem-ar-* : *\*kom-ar-* : *\*kom-ru-* (хетт. *kam-ru-*), ср. др.-инд. *camūru-*, род оленя, *camarika-* ‘*Bauhinia variegata*’?

В свете приведенных фактов хетт. *kamru-* могло бы применительно к пчёлам обозначать рой, густоту — частоту (*\*čęstь < \*kem-st-*) комообразного роя, может быть, и самоё пчелиную матку как энтомологический символ полноты, наполненности, обилия<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> См. подробнее: *Топоров*. Прус. яз. I–K, 200–203.

<sup>22</sup> Элемент *\*kom-r-* : *\*kem-r-* используется при мифопоэтических персонификациях не только в случае Камрусепы. Можно напомнить о лешем, чёрте или дьяволе (*чёмор, чомор, чёмур*, он же дух соответствующей болезни (*чёмер* и т. п.)). Вторичность такой персонификации, правильно отмечаемая в ЭССЯ 4, 53, не меняет самого принципа подобного образования мифопоэтических имен. — Темы густоты (и.-е. *\*kom-r-*) и комаров (*\*kom-r-*) соединяются с образом года как с обозначением природно-хозяйственного цикла (кстати, тоже иногда персонифицируемого) в формуле кетов-енпсейцев: *koй с 'yй с 'iйуъ кан бет ил'ebaје* ‘густой комариный год будет!’ (слова злого женского духа Колбасем, из сказки).

По-видимому, такая возможность остается, и она может, кажется, подкрепляться некоторыми деталями (ср. Камрусепу и Бога Грозы в связи с пчелой в мифе о Телепинусе и наличие в разных традициях таких покровителей пчелы, как Высший Бог [иногда Громовержец или его трансформации, ср. Св. Георгия] и богиня типа Великой Матери) и даже довольно очевидными языковыми данными (ср. хетт. *kammara-* как обозначение, между прочим, пчелиного роя — ‘*Bienenschwarm*’ [Friedrich, 97], о чем см. ниже). И всё-таки решающие данные в пользу такой интерпретации (во всяком случае как единственно возможной) в древней анатолийской традиции пока отсутствуют<sup>23</sup>, и поэтому более осторожно, чем настаивать на единственности и исключительности этого решения, было бы попробовать сохранить всю совокупность возможностей, представляемых исследователю элементом *\*kam-ru-*.

Подобный вывод может быть подкреплен примерами того, как другие мифологические мотивы, связанные с Камрусепой, также соотносятся на языковом уровне с элементом *\*kom-*, *\*kom-ru-* и подобными. Так, хорошо известный мотив ш е р с т и, её расчесывания, мытья и других приготовлений к п р я д е н и ю, рассмотренный ранее, получает неожиданное подкрепление в таких фактах, как укр. *чмирь* ‘короткая шерсть, остающаяся на пестях после валянья сукна’ (Гринченко IV, 466), отчасти словац. *čmír* ‘жилки; волокна’ (в древесине, растении), дающих основание для реконструкции праслав. *\*čьтьрьь*, из и.-е. *\*kem-r-* (ЭССЯ 4, 146). Точно так же *\*kom-* : *\*ket-* используются и в глаголах, имеющих отношение к набивке, в частности, к заполнению некоей рамки шерстяными волокнами, нитями и т. п.<sup>24</sup> Наконец, такие случаи, как лит. *kāma-*

<sup>23</sup> Тем не менее едва ли можно считать случайностью обилие в хеттских мифологических текстах фрагментов, посвященных миссии пчелы, а именно: KUB XXXIII 33; KUB XXXIII 55; XXXIII 52; XXXIII 56; XXXIII 58; KUB XXXIII 13 [= *Laroche E. Textes mythologiques...* 124–125 (= 64–65), 147–149 (= 87–89), 151–152 (= 91–92), 158–159 (= 98–99)].

<sup>24</sup> Слав. *\*kodelь*, *\*kodel'a* и *\*kodrь*, в которых правдоподобно принимается сложение с префиксом *\*ko-* с *\*dělь/\*delь* ‘толстая нить’ и *-drь*, ср. *\*dbrati* (см.: *Трубачев О.Н.* Славянские этимологии. 25. — В кн.: *Езпковедско-этнографски наследования на акад. Стоян Романски. С., 1960, 141–142*), заслуживают рассмотрения и с точки зрения возможной интерпретации элемента *\*ko-* как и.-е. *\*kom-*, связанного по значению с разбираемым комплексом.

*nos* 'уздечка' (как утолщенная, обычно плетеная, ср. образ уздечки как шелковых кос (*Топоров*. Прус. яз. I–K, 191 сл.) (здесь же о лтш. *katans* 'толстый конец бревна', *katana* 'сани' и др.), также могли бы быть отнесены к этому семантическому кругу; ср., в частности, мотивы «связывания» и «развязывания» в связи с Камрусепой. Поэтому, строго говоря, нет принципиальных возражений и против того, чтобы понимать имя *Kamrušepa* как обозначение Духа (или Госпожи, Хозяйки) Пряжи (Руна и т. п.), Навоя<sup>25</sup>.

Но Камрусепа связана в мифах и с растениями, обычно многоплодными, насыщенными ягодами (ср. фиговое или оливковое деревья, виноградную лозу, а также полбу и другие растительные символы изобилия), «густыми» и «частыми». Корень *\*kom-* : *\*ket-* кодирует и растительный мотив мифа плодородия. Из многочисленных примеров, достаточно хорошо выявляющих то внутреннее значение, о котором говорилось выше в связи с *\*kam-(ru-)*, здесь стоит указать лишь некоторые. Ср. с.-хорв. *кѡм*, болг. *кѡмина*, чеш. *komíny*, в частности, о виноградных выжимках, или балто-славянские обозначения основы дерева, ствола, комеля — русск. *кѡмель*, лтш. *katans*, лит. *katėnas*, чеш. *kmen* 'ствол' (и 'племя'), а также слова, выражающие идею связанности — с о б р а н н о с т и (замкнутой ограниченности, иногда в варианте интенсивной о п у ш ё н н о с т и), — от грозди (др.-греч. *κόμβος* или обозначения разного рода зонтичных растений типа прусск. *katato* 'фенхель',

<sup>25</sup> Из типологических параллелей ср. румынскую *Joimărița*, т. е. 'Великую Четвергицу', хозяйку очесов и непряденой шерсти (*stăpîna a câlților și a linei netoarse*), или женщину, посланную Господом как надзирательницу за прядением конопля (*o femeie trimisă de Dumnezeu să supraveghețoare a torsului cînepii*), см.: *Muşlea I., Birlea O. Tipologia folclorului*. Buc., 1970, 201. Сходные функции нередко характеризуют Св. Пятницу, Бабу Клоанцу и других женских персонажей (ср. русскую Мокошь). И в этих случаях прозрачна (как и у Камрусепы) связь с Громовержцем — через огонь и воду, наказание, четверг и т. п. В этом же кругу существен мотив челоз. Тема прядения, впрочем, может сочетаться и с пчелиной темой. Ср. описания пчелы, «прядущей» медовые соты, понимаемые как пчелиная паутина, пряжа ( жало пчелы — веретено). Ср. сопоставление Я. Гриммом *sigewif* из древнеанглийского пчелиного заговора с «лесными женщинами», которые были валькириями («*feminae sylvestres*», «*nymphae sylvestres*», по определению Саксона Грамматика); среди атрибутов последних были и веретена. См.: *Spamer J.B. Op. cit.*, 286 (Grimm I, 419; IV, 1497).

род укропа, обладающий так называемым «сложным зонтиком», т. е. сгущением очень большого числа мелких цветочков в соцветие, в купу, в массу [*Топоров*. Прус. яз. I–K, 187 и сл.], лит. *kamiūlė, kamula* ‘пёсья трава’ и др.) до огороженного поля (н.-нем. *hamme*, ср. ср.-н.-нем. *ham*, об огороженном участке) [Фасмер II, 300, 302 и др.]. «Растительное» \**kom-* может присутствовать и в названиях пищи, характеризующейся массовидностью, клёккостью, кашеобразностью; ср. лтш. *kame, kami* ‘eine aus zusammengestossenen Erbsen, Bohnen (auch Kartoffeln) und Hanf bestehende Volksspeise’ (ср. лит. *kamiūti* ‘мучить; мять; томить’; лтш. *kamiūt* и др.). И.-е. \**kem-* также участвует в названиях вегетативного кода, о чем свидетельствуют такие примеры, как например, лит. *kēmuras* ‘гроздь’ (\**kem-ur-* : \**kam-ru-*), *kemurūotis* ‘расти гроздьями’, *kemèrėti* ‘жалко, (скудно) расти’; *kēmeras (-ai)* ‘посконник’; лтш. *čėmurs, čėtuors, čėtuols, čėmul̃s* и даже *čėms* ‘зонтик, гроздь’, *čėmurs, čėtuors* (Mühlenbach – Endzelin I, 372, 409); целый ряд славянских фактов, в частности, с элементом *-r-*: \**čemerъ* / \**čemera*, \**čemerica* / \**čemerika*, ядовитое растение *Veratrum album*, названия которого представлены в разных славянских языках [ЭССЯ 4, 51–54] и имеют убедительные параллели в других ареально близких языках (помимо уже упомянутого лит. *kēmeras*, чаще *kemeraĩ*, ср. др.-в.-нем. *hemera* ‘чемерица’); \**čьтань* (словац. *čtanie* ‘мелкая сорная трава’, с.-хорв. *чмањак* ‘мелкие плоды; мелочь’ [ЭССЯ 4, 144–145], ср. выше продолжения \**čьтьрь*, например, польск. диал. *czmer, czmyr* ‘мелочь; дрянь’); \**čьбрь* (рус. *чабѣр, чебѣр* и др., укр. *чабѣр*, блр. *чабѣр*, ст.-чеш. *čibr*, чеш. *čabr, čibr, čubr*, польск. *cząber*, с.-хорв. *чубар*, болг. диал. *чубър* и др. [ЭССЯ 4, 101–102]), из \**kem-ro-* (> \**čem-ro-* > \**čьбрь*); весьма интересно, в контексте образа и имени хеттской богини, что чабрец, во-первых, принадлежит к числу растений, особенно отмеченных в мифопоэтической символике, и, во-вторых, он не что иное как «богородская (или богородичная) трава» — название, дающее возможность восстановления мотива «трава (растение) Богини – Матери Бога».

Не менее любопытно, что и общий символ растительного плодородия вообще может передаваться и.-е. \**kem-r-*. Речь идет преж-



де всего о лит. *kemerūšs*, одном из самых диагностически важных и богатых мифопоэтическим содержанием слов, обозначающим спорыш, плод-двойчатку (двойной колос, двойной орех и т. п.) и отсылающем к более специальной идее близнечества, дуальности, как одном из видов гипертрофированного плодородия (в этом случае имя Камрусепы могло бы дать повод для рассмотрения его в одном ряду с такими обозначениями персонифицированного плодородия, как Госпожа (Господин) двойственности, Госпожа Спорынья (ср. икону Пресвятая Богородица — Спорительница хлебов) и т. п., к мифологическим персонификациям полноты, изобилия ср. также др.-инд. *Púrāndhi-*, собств. 'Изобилие', или этрусск. *Fulfus*- божество дионисического типа, ср. название города *Pupluna, Fufluna* (лат. *Populōnia*), как думают иногда, от *\*pel-* 'наполнять'; ср. «толстого бога» в мифологии центрально-американских индейцев, связанного с так называемой «Богиней с косами»). Формант *-r-* обнаруживается и в некоторых других растительных названиях, в частности, в названии мха<sup>26</sup>; ср. лтш. *ceimurs*, об исландском мхе, при лит. *kimenai, kiminaĩ, kiminė* (ср. *kiemenà*, вид луговой травы, при *kiėtas* 'двор'), прус. *\*kim-* в топониме *Kumekaumen* (*Кумепов*, ятвяжск.), находящем отклик в многочисленных балтийских местных названиях в восточной Прибалтике, Белоруссии, Смоленщине, Подмосковье (ср. лит. *Kimėnai, Kìminiškė, Kìminūnė*, лтш. *Ķīmenis, Ķīmeņu-leja, Ķīmeņu-pļava, Ķīmene, Ķīmija* и др.; блр. *Кімія, Кіме́йка, Кімяны, Кемяны, Хімія, Хіме́йка, Хімяны, Хімі́; Хімкі, Хім; русск. Хімки* и др. [Топоров. Прус. яз. I–K. 365–367]; слав. *\*сьтанъ*) и, может быть, даже *Кимры: \*Kim-r-* (!).

Но элемент *\*kom-(r-)* может передавать не только вегетативный аспект плодородия<sup>27</sup>, но и актуализирует эротически-сексуальную идею. Возможно, сюда относятся др.-инд. *kamrā-* '[сексуально] возбуждающий; прелестный (ср. *прельщать*); красивый'

<sup>26</sup> С мотивом мoha связаны нем. *Moosweibchen*, русск. *лешачихи* и им подобные существа (ср. также мотивы шерсти и волос).

<sup>27</sup> О животном аспекте плодородия в связи с *\*kom-(r-)* здесь говорить не придется, хотя существует ряд примеров и контекстов, где этот элемент используется для выражения идеи животного плодородия (жизнь, жир и т. п.). Ср. хотя бы благопожелание типа: *Маслице комом!* (*Масло комом!*) (Филин 14,224).

(тоже, видимо, в особом отношении), от глагола *kam-* ‘желать, любить’ (ср. *katana-* ‘возбуждающий; милый; любовный’, *kāma-* ‘желание; страсть, любовь’, но и — к персонификации апеллятива, предполагаемого и для имени Камрусепы, — *Kāma-* Nom. propr. бога любви, страсти; ср. авест. *kāma-*, др.-перс. *kāma-*), а также единичное лит. *kamaros* ‘похотливость; любострастие’ (LKŽ V, 172: ‘gašlumās’). Правдоподобно, что *\*kom-(r-)* могло получать значение страсти, соития, любви в тех контекстах, где были условия для мотивировки типа «соединяться», «сочетаться», «смешиваться» (ср. лат. *com-misceō* в сочетании с *corpora* в значении ‘вступать в половую связь’), ‘соединяться’ как *terminus technicus*. В этом случае имя Камрусепы толковалось бы как обозначение Духа (Госпожи), Страсти, Желания, Соития (ср. *Venus* ‘Венера’ и *venus* ‘любовь; красота’ при глагольном корне *ven-*; ср. выше о соотношении Камрусепы с Кубабой-Кибелой или связь рус. диал. *мокосья* ‘блудница’ с *Мокошью* и т. д.; ср. отношение инверсии *\*Kot-r-* : *\*Mok-/r-/* в *Мокошь*, *мокрый*, *Мокрешь* — название Водолея).

Наконец, есть немало оснований полагать, что семантические и мифопоэтические интерпретации имени Камрусепы не исчерпываются приводимыми здесь случаями. В хеттском словаре, например, известно слово *kammara-* (ср. графику <sup>D</sup>*Kam-ma-ru-še-pa* при *kat-ma-ra-a-aš*), которому приписываются такие значения, как ‘дым, чад, угар’ (‘Dunst?’); ‘облако; пчелиный рой’<sup>28</sup>, и которое по своему значению и по своей звуковой форме вызывает естественный интерес в связи с именем богини. Есть и ещё один повод для сопоставления этих слов: в самом большом тексте с участием Камрусепы (миф об исчезновении и возвращении Телепинуса) слово *kammara-* появляется дважды — в начале и в конце рассказа, образуя несомненную и мифопоэтически отмеченную рамку рассказа. Ср. в начале: <sup>GIŠ</sup>*lu-ut-ta-a-uš kam-ma-ra-a-aš IŠ-BAT É-ir tuḫ-ḫu-iš*

<sup>28</sup> Хетт, *kammara-* в этом последнем значении см. в KUB XVII 10 I 5, 4. 21. В хеттских законах (§ 91) говорится о наказании за кражу роя пчёл, см.: *Wittmann H.* Op. cit., 146. «Салическая Правда» также предписывает наказание за кражу пчёл. О заговорах древних германцев против воровства пчёл во время их роения см.: *Spamer J. B.* Op. cit., 279–291.

[IŠ-BAT] I-NA GUNNI-ma kal-mi-i-ša-ni-iš ú-i-šu-u-ri-ja-an-ta-t[i iš-ta-na-na-aš an-da] DINGIR<sup>MEŠ</sup> ú-i-šu-u-ri-ja-an-ta-ti I-NA TÜR an-da UDU<sup>HLA</sup> KI!MIN!... (5–7) ‘Окно облаком заволокло, дом чадом окутало. В очаге поленья задыхаются. На жертвенном столе боги задыхаются. В хлеву быки — тоже...’ — в переводе В. В. Иванова (Луна..., 55); согласно переводу Витмана, ‘swarms (of insects) beset the windows, smoke beset the house’. После того, как благодаря Камрусепе Телепинус вернул жизнь и плодородие, снова появляется сходный фрагмент, в котором, однако, рисуется обратное положение вещей: от окна отошло облако (<sup>GIŠ</sup>lu-ut-ta-i kam-ma-ra-aš tar-na-aš), от дома отошел чад (É-ir tuḫ-ḫu-iš tar-na-aš), на жертвенном столе боги успокоились (iš-ta-na-ni-iš DINGIR<sup>MEŠ</sup>-na-aš ḫa-an-da-an-ta-ti), в очаге поленья успокоились (GUNNI kal-mi-in tar-na-aš), в хлеву быки успокоились (A-NA TÜR an-da-an UDU<sup>HLA</sup> tar-na-aš)... Иначе говоря, состояние о к у т а н н о с т и дымом («связанность» в терминах другого мифа о Камрусепе, освобождающей природу) и исчезновения его («развязанность») занимают симметричную позицию по отношению к Камрусепе. По меньшей мере речь идет о звуковой игре, figura etymologica: *Kam-ma-ru-še-pa* — *kam-ma-ra-aš*. Г. Нейманн высказал в свое время предположение о том, что это хеттское слово может восходить к и.-е. \*k'em- ‘покрывать, окутывать’ (Pokorný I, 566)<sup>29</sup>. Признавая правомерность этого предположения, всё-таки стоит заметить, что круг продолжений и.-е. \*k'em- несравненно уже, чем в случае \*kem- / \*kom-, и, главное, доставляет меньше возможностей мотивировки значений и в слове *kam-mara-*, и в имени *Kamrušepa*. Поэтому, наряду с объяснением Г. Нейманна, кажется, целесообразно сохранить и предлагаемую здесь возможность связи с и.-е. \*kom-(-r-); кстати, в этом случае *kammara-* довольно точно отвечало бы рус. *комáр, комáрь*, о рое комаров, об о б л а к е комаров. И другие значения *kammara-* хорошо объясняются из схемы семантических связей внутри и.-е. \*kem- / \*kom-. Ср. хотя бы реконструируемое Г. Нейманном значение тени (‘Schatten’, также ‘Dunkelheit’), которое объясняется и из

<sup>29</sup> См.: Neumann G. Untersuchungen zum Weiterleben hethitischen und luwischen Sprachgutes in hellenistischer und romischer Zeit. Wiesbaden, 1961, 32.

и.-е. *\*kem-* / *\*kom-*: облако — обволакивать (отсюда тень, в частности, как космическая субстанция, подобная вед. *chāyā* 'тень', т. е. дыму от огня — *Agni*, случайной и ещё не растворившейся в ничто первоматерии). В свою очередь с образом облака связана и опушённость цветущих растений, и сами цветы (ср. батюшковское *И облаком цветов окинет*), и обозначение шерсти, пряжи (*волокно* : *обволакивать* : *облако*), и ряд других возможностей развития.

Не исключено, что в этом же контексте следует рассматривать и проанализированное Г. Нейманном катаонское (каппадокийское) *kommana*, представляющее весьма значительный интерес и в ареальном плане (юг восточной части Малой Азии). Речь идет о двух, довольно близких глоссах: 1) Κομμαγήνη· κόμμανα Θούλλος μεθερμηνεύεται σύσκια κατὰ τὴν τῶν Καταόνων φωνήν. ἔνθεν ἡ Κομμαγήνη. καὶ ἡ κόμη, ὅτι σκιάζει τὴν κεφαλὴν. Ἔπος (Etymologicum Genuinum Reitz., 322) и 2) πόλις Κόμμανα θούλλος, μεθερμηνεύεται σύσκια, κατὰ τὴν τῶν Ἰώνων φωνήν. ἔνθα ἡ Κομμαγήνη· καὶ ἡ κόμη, ὅτι σκιάζει τὴν κεφαλὴν. (Etym. Magn. 526, 33)<sup>30</sup>. Г. Нейманн осудил и отверг эти объяснения топонимов в связи с семантикой в о л о с (ср. *κόμη* 'волосы; кудри', кстати, и 'листва; борода; кисть щупальцев', а также *σκιάζω* 'покрывать тенью, осенять; окутывать' и т. п., *σύ-σκιος* 'покрытый тенью')<sup>31</sup>, хотя значения 'волосы, кудри' (как и 'шерсть, волокно; опушка' и т. п., вплоть до 'тень' и

<sup>30</sup> Комагена известна как значительный центр древнеанатолийской культуры. Именно из неё происходит целый ряд иероглифических надписей, см.: *Hawkins J. D. Hieroglyphic Hittite Inscriptions of Commagene // Anatolian Studies* 20, 1970, 69–110 и др. В Комане же отмечен культ Адаммы; есть свидетельства культовой хеттско-фригийской преемственности в Немане, см.: *Archi A. Fêtes de printemps et d'automne et réintégration rituelle d'images de culte dans l'Anatolie hittite // Ugarit-Forschungen* 5, 1973, 7 и сл.

<sup>31</sup> «Nun sind die Verknüpfungen der kataonischen Glosse mit dem Ortsnamen *Kommana* und dem Ländernamen *Kommagene* sicher falsch, da *Kommagene* auf ein uraltes „vorhethitisches“ und längst unverständliches *Kummuḫ*, *Komana* in Kataonien auf ein ebenso altes *Kummani* zurückgeht» (*Neumann G. Op. cit.*, 31), после чего предлагается связывать катаон. *kommana* с хетт. *kammara-* (что, видимо, совершенно справедливо). Остается неясным иерогл. лув. *Kamanna-s*, Nom. propr., *Ka-ta-n-n<sup>URU</sup>*, название города, *Kammanu*, страна. См.: *Meriggi P. Hieroglyphisch-hethitisches Glossar*. Wiesbaden. 1962, 69–70.

‘тьма’) <sup>32</sup> вполне надежно мотивируются в рамках возможностей того и.-е. *\*kom-* / *\*kem-*, которое объясняет и первую часть имени Камрусепы. Можно напомнить, что наряду с Комапой, в которой находился храм Артемиды Таврической (называвшейся также Анаитидой, Энио, Беллоной, ср. Cicero de imp. Gn. Pomp.), другим важным городом были Мелиты, позже Мелитены (Μελιτηνή) с их «медово-пчелиным» названием <sup>33</sup>, вполне соответствовавшим уровню пчеловодства в древнем Тавре и соседних с ним областях. Если сказанное тут верно, то хетт. *kammara-* : катаон. *kammana-* отражают ту мену элементов *-r-* : *-n-*, которая уже неоднократно обнаруживалась у продолжателей и.-е. корня *\*kom-* / *\*kem-* <sup>34</sup>. Впрочем, возможны и иные объяснения <sup>35</sup>.

Совместное действие двух достаточно сложных «самонастраивающихся» систем — семантической (языковой) и мифологической — объясняет сложность и неединственность толкований теофорных имен типа Камрусепы. Взаимодействие же разных культурно-языковых комплексов делает картину в ряде отношений ещё запутанней. Но уже само сознание этих сложностей и множественности определяющих суть дела факторов помогает найти новые шансы в исследовании, в частности, и этимологическом.

<sup>32</sup> Ср. характеристику местоположения *Kómana*, объясняющую семантическую мотивировку названия («тёмная»), у Страбона: ἐν δὲ τῷ Ἀντιταύρῳ τοῦτο βαιεῖς καὶ στενοὶ εἰσὶν αὐλῶνες, ἐν οἷς ἴδρυται τὰ Κόμανα κτλ. (XII, 535 C). См.: Neumann G. Op. cit., 32. — О Милетене и под. см.: Neumann G. Beiträge zum Lykischen (Die lykische Quelle *Melite*) // Die Sprache 7, 1961, 73–76 (лув. *maliddu-* и под.). Ср. также женское Nom. propr. *Mallidumna* (KUB XXX 51 I 15); о нем см.: Laroche E. Les noras des Hittites, 330.

<sup>33</sup> Ср. аттич. μέλιττα при μέλισσα, ‘пчела’ (ἔθνεα μελισσάων ἀδινάων, о густых роях пчёл, у Гомера), а также эпитет Персефоны *Μελιτώδης*.

<sup>34</sup> Не ясно, как интерпретировать имя каппад. *Kimarnala* (при хетт. Adj. *kimarnala-* [KUB XXXVI 49 IV 2], с неизвестным значением). См.: Laroche E. Les noms des Hittites, 341. Заслуживает внимания имя нимфы, дочери Окана, *Καμαρίνη* (Pind. Olymp, IV, V) и соответствующего города в Сицилии (*\*Kam-ar-*).

<sup>35</sup> В самое последнее время предложено иное объяснение для *Comana Cappadociae* (ср. хурр. *Kimalinni*, урарт. *Qimenu*, лув. *kummiya-*, лик. *kuma-* ‘священный’). См.: Иванов В.В. К этимологии некоторых миграционных культурных терминов // Этимология 1982. М., 1983, с. 158–159.

Первая публикация: *В.Н. Топоров*. Из хеттско-лувийской этимологии: теофорное имя *Kamrušera* // *Этимология*, 1983. М., 1985. С. 146–160.

*V.N. Toporov*

From Hittite-Luvian etymology: Theophoric name *Kamrušera*

## Из индоевропейской этимологии. VI (1–2)\*

### 1. Еще раз о теофорном литовском имени *Chaurirari*. Из старолитовского мифоло- гического ономастикона

Лингвистическое исследование именованного балтийских мифологических персонажей далеко не исчерпало своих возможностей. В ряде случаев лишь оно помогает не только расшифровать форму и восстановить смысл имени (то есть решить собственно текстологическую задачу), но и пополнить состав лексики данного языка. Дешифровка «непрозрачных» теофорных имен (а их в источниках по балтийской мифологии немало, поскольку большинство этих источников вторичны и третичны и воспроизводят исходные формы нередко с существенными изменениями) бросает луч света и на детали языческой веры, поэтической образности, духовной культуры в широком смысле слова.

Из имеющейся коллекции таких имен здесь рассматривается лишь одно, относящееся к обозначению литовского божества, чье имя записано как *Chaurirari*, засвидетельствованному во «вторичном» и к тому же «внешнем» (в частности, и иноязычном) источнике — в «Хронике» М. Стрыйковского, появившейся на свет в 1582 г.<sup>1</sup>

\* Предшествующие статьи этой серии см.: Структурно типологические исследования в области славянских языков. М., 1973, Этимология 1980 (М., 1982), Этимология 1982 (М., 1984), Этимология 1988–1990 (М., 1992), Этимология 1991–1993 (М., 1994).

<sup>1</sup> *Strykowski M.* Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiej Rusi kijowskiej... Т. 1–2. Warszawa, 1846.

Это имя впервые упоминается именно этим польским хронистом, и, строго говоря, оно представляет собой ἄλαξ λεγόμενον, поскольку более поздние упоминания<sup>2</sup> не имеют самостоятельного значе-

<sup>2</sup> Впервые после Стрыйковского имя рассматриваемого здесь божества, хотя и в измененной («улучшенной») форме появляется в рукописной статье Д. Пошки (Poška, Paškevičius, Paškiewicz) «O starożytnych obrządkach religijnych pogańskich w księstwach Litewskim i Żmudzkiem» (1823), впервые опубликованной (польский текст и литовский перевод его) только в 1959 г., см. *Dionizas Poška. Raštai*. Vilnius, 1959, 330–417. Фрагмент, относящийся к интересующему нас мифологическому персонажу, выглядит так:

«Bog Woyny nazywają [...] U Rzymian *MARS* — U Greków *ARES* — u Litwinów i Żmudzinów *SZAURIRAR*, *RAYTINIKS* — Była Ieszcze u Pogan Boginia *ANKARIA* zwana — Ktorey wzywano Pomocy Czasu Woyny, ale ona Niebyła Inszego Narodu, Iak tylko Litewskiego — bo kto tylko zna Etymologią Języka naszego Litt<sup>o</sup> zaswiadczyz może: że Słowo Litewskie *KARE* znaczy woynę — a Słowo *ANKARIA* nad woyną — Więc znaczenie tego Słowa dowodzi czyli Istotę BóŃstwa —» (*Ibid.*, 348).

Три момента существенны в данном сообщении: первый — попытка осмысления имени божества как обозначения всадника (лит. *raĩtininkas*); второй — прочтение *Ch-* в *Chaurirari* «по-французски», т.е. как звук *š* (*sz*); третий — присоединение к фразе, относящейся к *Chaurirari*, сведений еще об одном божестве, женской воительнице по имени *Ankaria*, связанной как с мотивом войны (к ней взывают о помощи во время войны, и само ее имя отсылает к войне — *kārė*, ср. *kāras*, и трактуется как *ant karo*, понимаемое как 'на войне'), так, видимо, и с попыткой, правда, явно не выраженной, связать имя этой мнимой воительницы с именем *Chaurirari*, также имеющего отношение к войне, и, может быть, усмотреть в последнем тот же «военный» корень *kar-*, что, однако, приходит в противоречие с реконструируемой формой имени *Szaurirar*, которая, впрочем, явно не этимологизируется автором (несмотря на звуковую близость к лит. *šaurùs*, *šiaurùs* 'северный, холодный'). Следует заметить, что имя *Ankaria* было заимствовано Пошкой из словаря Шибиньского (*Słownik mitologiczny czyli Historia bogów bajeczna [...]*. Napisana po Francusku od P. Chompresa w Polskim języku ułożona od Dominika Szybińskiego. Warszawa, 1784). Не объясняет ли этот французский субстрат польскоязычного словаря ориентацию на прочтение анлаута *Ch-* в *Chaurirari* как *š-* (*šaurirar*)?

Существенно более трезвую позицию в отношении к имени *Chaurirari* занял С. Станевич (Staniewicz, Stanevičius) в своей рукописной работе «Wyjaśnienie mythologii litewskiej zawartej w dziełach Hartknocha, Strykowskiego, Lasickiego [...]», написанной около 1838 г. и впервые опубликованной в 1967 г. См.: *Simonas Stanevičius. Raštai*. Vilnius, 1967, 216–303 (польский текст и литовский перевод). Прежде всего следует согласиться с критическими замечаниями Станевича: «*Chaurirari* jest wyraz zepsuty gdyż w litewskim języku litery *ch* nie ma, i żaden wyraz litewski nie ma takiego powtórzenia litery jak *rirari*. Oprócz tego w litewskim języku imiona rodzaju męzkiego nie koncza się na *i*, lecz na *as*, *is*, *us*, *uo*». Однако с выводом из этих правилых заключений согласиться нельзя — «Zatem rostawując w mythologii litewskiej boga koni, który od Litwinów i Żmudzinów mógł być wyznawany, nazwisko jego *Chaurirari* odrzucić powinniśmy» (S. Staniewicz. Op. cit., 284).



ния: они, несомненно, производны от первоисточника<sup>3</sup>, к тому же ошибочно прочитанного или, вернее, произвольно исправляемого в отношении формы имени с тем, чтобы оно так или иначе было осмыслено. Учитывая, что после Стрыйковского имя *Chaurirari* полностью исчезает почти на два с половиной века и снова появляется в работах по мифологии, относящихся к 20–30-ым годам XIX века (в частности, и со ссылкой на Стрыйковского), можно с основанием утверждать, что общим источником этого имени была именно «Kronika» польского хрониста.

В своем сочинении Стрыйковский приводит список 16 литовских и жемайтских божеств с краткими их характеристиками. Шестое место в этом списке занимает *Chaurirari*. Надо заметить, что этот список особый: он как бы противопоставлен списку т. наз. «самбийского» каталога, в котором были боги, почитавшиеся некогда литовцами, жемайтами, населением Самландии, латышами и пруссами, и содержат имена и характеристики литовских и жемайтских богов, которые пользовались особым почитанием («Litewscy zaś i Żmódzcy Bogowie ci byli osobliwi»). И на полях добавляет — «To i dziś w Żmódzi zachowują».

Поскольку *Chaurirari* было именем не только конского бога, но и бога войны, нужно указать и на еще одно направление поисков, сильно отклонившее исследователей от целей постулированием еще одного бога войны и/или дискредитацией *Chaurirari* как бога той же самой функции, или, наконец, попыткой каким-либо образом объединить оба имени бога войны в одно. Неразбериха возникла прежде всего из-за попытки Т. Нарбута определить имя литовского бога войны как *Kawas* (= *Kovas*, ср. *kovà* 'борьба' при *kauti* 'бить, убивать, разить' и т.п.). Исходя из того, что Стрыйковский поставил в единый функциональный ряд («война») *Chaurirari* и римского Марса, которому в Риме был посвящен третий месяц года — март, месяц Марса, и учитывая, что в литовском март обозначается словом *kovas*, *kovo mėnuo*, Нарбут реконструировал в качестве имени литовского бога войны *Kovas* (*Kawas*), используя в качестве дополнительного аргумента слово для борьбы, боя, схватки — *kovà*. См.: *Narbut Th. Dzieje starożytnie narodu litewskiego*. T. I: Mitologia litewska. Wilno, 1835, 12–15. Ошибка состояла в неправильном соотношении обозначения марта в литовском с названием войны, тогда как оно соотносится с названием грача (*kovas*), прилёт которого приходится именно на март. Но ошибочное мнение Нарбута было подхвачено (ср.: *Kraszewski J.I. Litwa. Starożytnie dzieje, ustawy, język, wiara, obyczaje, pieśni, przysłowia, podania i t.d.* T. I: Historia do XIII wieku. Warszawa, 1847 и др.) и некоторое время было в моде. — Ср.: *Vėlius N. Lietuvių mitologija*. T. I. Vilnius, 1995, 53, 82, 86, 87, 222, 403–404, 415, 518, 524.

<sup>3</sup> Так, С. Станевич ссылается именно на Стрыйковского.

В абзаце, посвященном *Chaurirari*, сообщается, что он был конским богом и ему приносили в жертву рослых кур и сильных петухов различной окраски с тем, чтобы и лошади плодились такими же; что, когда люди молились о мире перед лицом вражеской угрозы, то, сидя на сёдлах в запечье, они обращались с молитвой к богу и совершали жертвоприношения, потому что они считали, что он был и богом войны, ср.: «*Chaurirari, koński bóg; temu pietuchy rosłe, cerstwe, różnej farby ofiarowali, aby się też konie takie mnożyły, a kiedy go o pokój prosili od ich nieprzyjaciół (bo go też mieli za boga wojny), jak Grekowie i Rzymianie Marsa, tedy za piecem na siodłach siedząc ofiary i modły mu czynili*». — *Kronika...*, I, 145 (нужно напомнить, что каплуны и куры приносились в жертву и большей части других богов из списка Стрыйковского; вместе с тем заслуживает внимания дифференциация предлогов — *z a piecem* в связи с *Chaurirari* и *Bubilos'ом*, *przed piecem* в связи с *Sotwaros'ом*, ср. также *ofiarę do pieca w ogień miotali* в связи с *Seimi Dewos'ом*).

Это свидетельство об особом ритуале, связанном с *Chaurirari*, и, следовательно, особой форме его культа, очень важно, поскольку вводит практически главную смысловую информацию и снимает всякие подозрения в «выдуманности» этого божества, чем в это время и позже нередко увлекалась так называемая «кабинетная» мифология.

До последнего времени имя *Chaurirari* тем не менее оставалось не объясненным ни в фонетическом, ни в словообразовательном, ни в этимологическом плане — во всяком случае сколько-нибудь удовлетворительно или даже правдоподобно. В. Майнхардт исходил из предположительной формы типа *Karorius* 'воин' (ср. лит. *kāras* 'война' и суф. *-orius*), слова, не отмеченного в литовском, по крайней мере его нет в LKŽ<sup>4</sup>. Со стороны немецкого учёного это предположение было не более чем попыткой нащупать некое приблизительно осмысленное объяснение, причем он исходил из того, что сама форма *Chaurirari* «ist ganz verderbt». В этом

<sup>4</sup> См. *Mannhardt W. Letto-Preussische Gotterlehre*. Riga, 1936, 339 (книга писалась в 60–70-е годы XIX в.).

же направлении искали разгадки этого имени А. Брюкнер, соотносивший его с лит. *karionis* или *kareivis* с теми же значениями воина-воителя, и К. А. Беркхольц, предложивший семантически более сильное объяснение, (из *karo ir arklių [dievas] 'des Krieges und der Rosse [Gott]'*), в котором были объединены обе функции божества — военная и конская, однако вызывает большие сомнения сама возможность выведения имени *Chaurirari* из такого словосочетания, сконструированного явно ad hoc, единственно для объяснения трех слогов с *r* (*rirari*). Два обращения к этому имени уже в 90-ые годы нашего века ни к какому положительному выводу не приводят, и авторы последних попыток объяснения этимологии *Chaurirari* вынуждены капитулировать, признав, естественно, и неудовлетворительность всех предыдущих объяснений. «Испорченного имени *Chaurirari* еще никому до сих пор не удалось разобрать», — признается А. Греймас<sup>5</sup>. Ему вторит Н. Велюс — «Смысл имени *Chaurirari* до сих пор не установлен»<sup>6</sup>.

Почему-то никто из исследователей, исключая С. Станевича в его рукописи, написанной 160 лет назад и опубликованной более 30 лет назад, не усомнился в том, что форма *Chaurirari* не только испорчена, но что сам характер этой порчи парадоксален и требует для своего объяснения неординарного решения. Попытка найти это объяснение была предпринята автором этих строк и представлена не только в общей, но и в краткой (тезисной) форме совсем недавно<sup>7</sup>. Здесь предстоит более развернуто и аргументированно обосновать предлагаемое решение, начав с объяснения того, в чем проявляется эта «языковая» порча. Только сняв её, можно приблизиться к существенному продвижению на путях как к новой этимологии этого имени, так и к выяснению мифологического статуса носителя рассматриваемого имени и всего соответствующего

<sup>5</sup> Ср.: «iškraipyto vardo *Chaurirari* dar niekam kolkas pavyko išskaityti», см.: Greimas A. Tautos atminties beieškant. Apie dievus ir žmones. Vilnius: Chicago, 1990, 418.

<sup>6</sup> Ср.: «Vardo *Chaurirari* prasmė iki šiol nenustatyta», см.: Vėlius N. Op. cit., 500.

<sup>7</sup> См.: Тоноров В. Н. Из старолитовского мифологического ономастикона (*Chaurirari*) // VIII tarptautinio baltistų kongreso „Baltų kalbos XVI ir XVII amžiuje“ pranešimų tezės 1997 m. spalio 7–9 d. Vilnius, 1997, 139–140.

мифопоэтического контекста и сопоставимых с ним индоевропейских реконструкций.

Представляется, что исследователи, пытавшиеся решить загадку этого теофорного имени, стали жертвами двойного заблуждения. Во-первых, они исходили из заведомо ошибочной формы, не пытаясь предложить свою конъектуру, относящуюся если даже не ко всему слову, то хотя бы к его корневой части. Во-вторых, почти все, кто занимался этим именем, стали своего рода заложниками замечания Стрыйковского, что *Chaurirari* считали богом войны (кроме того, естественно, что он был конским богом), и именно это «военное» значение признали главным, ссылаясь на внешние параллели и сопоставляя литовское божество с Марсом у римлян и Аресом у греков и, следовательно, исходя из элемента *kar-*, отсылающего к идее войны, война, его воинского дела.

Что же касается действительно странной формы имени, то очевидно, что эти странности относятся только ко второй части слова, а первая часть его, как раз наиболее репрезентативная и диагностически важная как корневая едва ли может трактоваться иначе, как \**Kaur-*: трактовка диграфа *Ch-* (именно в начале слова) как *K-* достаточно тривиальна для балтийских письменных традиций (ср. прус. *chelmo* при *kelmis* и т.п.) на их раннем этапе, и нет сомнений, что фонетическим значением анлаута в этих случаях было именно [*k-*], о чем, между прочим, свидетельствуют и написания имени Христа и производных от него через *Ch-* (*ch*). Что же касается основной черты рассматриваемого божества, то, несколько не отвергая «военно-воинских» ассоциаций и, вполне вероятно, функций его (впрочем, в историческом плане, вероятно, вторичных), стоит всё-таки напомнить — и типология генезиса значительного количества божеств войны, бога-воина убеждает в этом, — что *Chaurirari* прежде всего конский бог и что, коль скоро речь зашла о происхождении функций бога подобного типа, исходить при объяснении имени этого бога нужно именно из его «конскости». Приняв оба эти соображения во внимание и исходя с большой вероятностью (практически — с уверенностью) из того, что вторая половина имени (*-rari*) есть результат весьма

распространенной графической ошибки удвоения слога, противоположной гаплогогии, наиболее естественным представляется видеть в этом действительно испорченном написании имени и сходное слово \**Kaur-aris*, которое, будучи в таком виде постулировано, легко соотносится со своей «испорченной» формой — *Chaurirari*. В этом исходном слове в его восстановленной форме правдоподобно видеть или сочетание корня *kaur-* с суф. *-ar-is* (типа лит. *keim-arỹs* ‘орех-двойчатка’ или *stag-ar-ỹs* ‘хворост’, или *stav-arỹs* ‘сук’, или *vėp-aris* ‘разиня; зевака’ и т.п.)<sup>8</sup>, или же двусоставное имя, в котором первый член отсылает к лит. *káuras* ‘плесень’ (: *káurėti* ‘плесневеть; замшеть’) в её очевидном цветовом аспекте — сивость, светлозеленоватость, бурость с проблеском (параллельный вариант — лит. *kaĩras* ‘волосы; космы’, откуда — признак косматости, гривастости), как и к рефлексам родственного праслав. \**kur-* (: \**kuriti*) с идеей задымлённости, закопчённости, но и гниения, гниения (ср. лит. *kaĩras* ‘плесень’) и — на более широком индоевропейском материале — огненности, ср. др.-исл. *hyrr* ‘огонь’, арм. *krak* (< \**kurak*) ‘огонь’, гот. *hauri* ‘уголь’ и т.п., а второй член — или реконструируемое лит. \**arys*, или — менее вероятно — заимствованный славизм, восходящий к праслав. \**orь* — ст.-слав. *орь*, рус. *орь*, чеш. *oř*, др.-польск. *orz* и т.п., ср. также др.-инд. *ar-van-*, *ar-vant-* как обозначение быстрого скакового коня<sup>9</sup>.

Относительно реконструкции балтийского названия коня в виде \**aris* можно отчасти говорить на основании лит. *arklỹs*, где *-kl-* не что иное как «инструментальный» суффикс, позволяющий предположить, что в этом случае речь идет о коне, специализированном для вспашки поля (пахотный конь), и действительно, в балтийских языках связь действия пахоты (лит. *àrti*, лтш. *àrt*) с названием коня как пахотного животного (лит. *arklỹs*, лтш. *àrkls*

<sup>8</sup> См.: *Skardžius P. Lietuvių kalbos žodžių daryba*. Vilnius, 1943, 302–303; *Otrębski J. Gramatyka języka litewskiego*. Т. II. Nauka o budowie wyrazów. Warszawa, 1965, 145–146 и др.

<sup>9</sup> Впрочем, связь этого последнего обозначения с балто-славянскими фактами требует более специального объяснения.

[\**arklis*] в значении 'лошадь', редком в латышском, ср. Mühlenbachs – Endzelīns I, 141) не подлежит сомнению, что и отмечено в этимологических словарях. Поэтому, в частности, трудно согласиться с мнением Фасмера III, 155, согласно которому сближение русск. *орь* 'конь' с *опать* 'пахать' «неудачно». Лит. *arklỹs* по отношению к реконструируемому балто-слав. \**aris* и праслав. \**orь* дважды вторично — и из-за введения суф. *-kl-* и из-за значения. Как и праслав. \**orь* и его продолжения, \**aris* обозначало природного коня, как бы вне его хозяйственного использования во время пахоты, перевозки грузов, транспортного средства и т.п., но коня как носителя особой витальной силы — сильного, быстрого, страстного, ярого, плодовитого, отмеченного и в своих колористических и иных характеристиках (в частности, относящихся к волосяному покрову — хвост и грива, столь выигрышно выглядящие при стремительном беге). Вместе с тем лит. *arklỹs* оказывается вторичным и по отношению к названию плуга как непосредственного орудия вспашки, приводимого в движение конем или лошадью, ср. лит. *árklas* 'плуг', лтш. *ar̄kls*, тамск. *árktis*, *ar̄kliņš*. О формах без суф. *-kl-* свидетельствует и обозначение пахаря в лтш. *ar̄ājs*, *ar̄ējs*<sup>10</sup>. Таким образом оказывается, что и пашут и плуг, и лошадь, и человек, и все они пахари, хотя и разной степени прикосновенности к пахоте, к вспахиваемой ниве — к Матери-Земле, вспахивание которой соотносимо с лишением девства, с тем нарушением нетронутости целины, без которого не может быть подлинного, явленного плодородия, реализующего полноту и цельное единство жизни.

Поэтому можно думать, что в реконструируемом балто-слав. слове \**aris* (праслав. \**orь*) воплощалась не только идея жизненной силы, плодородия, многоплодности (первоначально, видимо, в её мужском варианте), но и идея вожделения, плотского желания, ср. известное сочетание ц.-слав. *кони оревити* (: *рюти*, *рюень*, *роуень*) или рус. *рювитсяя* 'соить'. В этом семантическом круге находит объяснение и сообщение Стрыйковского о том, что люди молились конскому богу об увеличении приплода лошадей, принося одно-

<sup>10</sup> Ср.: «*arējs* ist der Pflüger, der im gegebenen Moment pflügt, *arājs* dagegen der Landmann, dessen Lebensberuf der Ackerbau ist» (Mühlenbachs–Endzelīns I, 140).

временно в жертву рослых кур и крепких петухов. Нельзя, впрочем, исключать, что молящиеся преследовали и цель получения многоцветного конского приплода. Во всяком случае это могло бы получить поддержку в сообщении Стрыйковского о принесении в жертву конскому богу разноцветных петухов в надежде, что таким же будет и родившееся потомство<sup>11</sup> (и в других параллелях этого рода).

Среди этих параллелей здесь стоит назвать лишь одну. Речь идет о мифологизированном образе волшебного коня русских сказок по формульному имени *Сивка-бурка вещей каурка* (вар. — *вещая каурка*). Кауркой обычно называют лошадь рыжеватой (светло-гнедой) масти, ср.: *у савраски грива и хвост черные, а у каурки всё одинаковое, сжелта* (СРНГ 13, 1977, 138, см. также Даль, s.v.). Это слово, как и *каурый*, несмотря на сходство с лит. *Kauras*-конём в отношении формы слова, является заимствованием из тюркских языков<sup>12</sup>, и поэтому они не связаны друг с другом<sup>13</sup>. Тем не менее сопоставление образа реконструируемого обоженного коня *\*Kaur-ar-is* (-ys) особой масти (сивый, буроватый с искрой), который в ходе эволюции в сторону антропоморфизма мог стать (возможно, и стал) конским богом, утратив прежнюю «конскость» («лошадиность»), с образом русской сказки представляется весьма поучительным.

<sup>11</sup> Ср. разнообразие конских мастей в русских народных сказках.

<sup>12</sup> См. Фасмер II, 211: из тюрк., ср. сев. тюрк. *kovur* 'карий', казах., чагат. *kojur* 'саврасый, буланый'.

<sup>13</sup> Некоторые сомнения может вызвать отнесение сюда же рус. диал. *кауриться* 'морщиться; сердиться; дичиться; упрячиться', *каура*, *каурка*, применительно к нелюдному, мрачному, застенчивому или упрямому человеку, ввиду таких глаголов, как лит. *kauretì* 'плесневеть, покрываться мелким зеленоватым мошком', *kauroti* 'загрязнять' и под. Ср. мотив упрямоты Иванушки дурачка, обладателя Сивки бурки вещей каурки в русской сказке — Афанасьев № 564. — Стоит также привлечь внимание к еще одному сходству, относящемуся к близким, по внешности (по меньшей мере) омонимическим формам — лит. *kaũras* 'ilgas pagalys degutui maišyti verdant' (LKŽ V, 1959, 441) и русск. диал. *каур* 'деревянный молоток для оглушения рыбы' (СРНГ 13, 1977, 138). Не исключено, что последнее слово заимствовано и является балтизмом; стоит напомнить, что и *каурка*, *кауриться* отмечены прежде всего в орловских и курских говорах, не только находившихся в контактах с литовской речью, но и распространенных в ареале, где присутствие в древности балтийского этноязыкового элемента не вызывает сомнения, реже — в сибирских говорах, вероятно, переселенческих.

Сходство русского сказочного образа коня Сивки-бурки вещицы каурки (и стоящего за ним, отчасти реконструируемого ритуала) с *\*Kaur-aris*'ом (волшебное-сказочное / мифопоэтическое, сакральное; конь отмеченных качеств и свойств; общая масть, тоже отмеченная) дает основание использовать образ русской сказки не только как типологическую параллель, но и как вариант, более разработанный в плане выявления информации, которая с вероятностью — большей или меньшей — могла бы относиться и к *\*Kaur-aris*'у.

Прежде всего уместно напомнить, что обладатель Сивки-бурки Иванушка-дурачок был сыном колдуна, подарившего своему сыну удивительного коня, когда сын пришел охранять ночью могилу отца. Описание коня в сказке в высшей степени показательное:

«После того старик свистнул-гаркнул богатырским по-свистом, молодецким покриком: „Сивка-бурка, вещая каурка! Стань передо мной, как лист перед травой!“ Конь бежит, земля дрожит, из ушей дым столбом, а из ноздрей пламя пышет; и как прибежал, то и стал перед стариком как вкопанный. „Вот тебе конь, — сказал отец, — владей им по смерти свою“; потом показал ему весь прибор: копье, палицу боевую и меч-кладенец, и как скоро пропели петухи — свалился в могилу».

Далее в сказке сообщается, что «один царь велел отвезти лобное место и на том месте поставить двенадцать венцов и кликать клич: кто перескочит на коне все двенадцать венцов, тот получит в жены прекрасную царевну». Похоже, что в прототипе сказки речь шла о ритуальном конском состязании, приуроченном, возможно, к похоронам отца-колдуна и являвшемся составной частью тризны. В состязании должны были участвовать «короли и королевичи, цари и царевичи и сильные, могучие богатыри», а также братья Иванушки-дурачка. Хотел попытать свое счастье и сам Иванушка, но его несоответствие ситуации было настолько очевидным, что братья отговорили его, велев оставаться дома на печи. Когда братья уехали, Иванушка вызвал Сивку-бурку, влез в одно его ухо, напился и наелся там, хорошенько нарядился и вылез молодцом через другое ухо. Неузнанный братьями, он нагнал их по дороге и начал бить их плетью, чтобы они посторонились. «И как



приехал к лобному месту, ударил коня по крутым бедрам. Его конь осержается, от земли отделяется, выше лесу стоячего, ниже облака ходячего, и перепрыгнул шесть венцов». Потом участие Иванушки-дурачка в состязаниях становилось всё более удачным: со второй попытки он перепрыгнул десять венцов, а с третьей — все двенадцать. Так дурак женился на царевне. Но этим он не ограничился: с помощью Сивки-бурки вещей каурки он добыл оленя золоторогого, свинку-золотую щетинку с двенадцатью поросятами и ветку с золотой сосны, что «растет за тридевять земель, в тридесятом царстве, в подсолнечном государстве, а ветки на ней серебряные, а на тех ветках сидят птицы райские, поют песни царские; да подле сосны стоят два колодца с живою водою и мертвою». — Этот финал отсылает уже к космологическому уровню (и тут уместно вспомнить архаичный мотив сотворения мира из частей тела коня, например, в Упанишадах или в обряде *ашвамедха*, образ мирового древа и структуру мира-года) и к теме жизни и смерти, их противоположности и их связи, столь естественно возникающей именно в похоронном обряде.

Не менее существенно, что Сивка-бурка — вещей, и эта вещь отсылает к топике гаданий (в частности, и в похоронном ритуале), а последние относятся нередко к числу обрядов с участием коня, хорошо зафиксированных, в частности — в Прибалтике — как у балтийских народов, так и у балтийских славян, не говоря уж о других ареалах и традициях. Сочетание же вещи и цветовой характеристики \**Kaur-aris*'а и Сивки-бурки вещей каурки даёт основания вспомнить об образе римского Марса на его архаической стадии (*Marmor, Marmar* в «*Carmen Arvalis*», *Marmers, Mamurius, Māvors* и т.п.), не только теснейшим образом связанного с конем (*Equus October*<sup>14</sup>: жертвоприношение Марсу коня, гадания-предвещения и т.п.), но и, вероятно, некогда бывшего конским богом, которому мог предшествовать образ персонифицированного и деифицированного коня, чьё имя в форме *Mar-*

<sup>14</sup> Конь, через Марса связанный с осенним месяцем октябрем, и *кони оревити*, связанные, очевидно, с сентябрём-рюенем, объединены, помимо принадлежности к осени, также и концом вегетативного года, и периодом течки у животных, в частности, и у лошадей

*mor*, *Mamers* и т.п. может быть соотнесено с цветообозначением (ср. лат. *Marmor* 'мрамор; поверхность моря; затвердение в суставах у лошади', ср. др.-греч. *μάρμαρος*, *μαρμαίρω* 'сверкать; блистать, искриться'), или — в форме *Māvors* и под. — с идеей соития, зачатия, плодородия (*Māvors* < \**Mā/ter/* & \**vort-* : \**vert-*, о верчении — переворачивании Матери-Земли, *Māter-terra*).

Не случайно, что функция бога плодородия, вегетации связалась с именем и образом Марса раньше, чем выработался образ Марса как бога войны. Подобный процесс имел место и в ведийской традиции, где Индра — бог плодородия и оплодотворяющей землю грозы предшествовал образу Индры как воина и представителя воинской функции. То же можно с известным основанием предполагать и для литовского божества по имени \**Kaur-aris*. Во всяком случае, и такое совмещение функций и такой порядок их возникновения принадлежат к числу *frequentalia*.

В связи с мотивом сексуальности, соотносимым с конем и конским богом и учитывая смысловую трактовку имени *Māvors*, нельзя пройти мимо архаичного балто-славянского фразеологизма \**artei* & \**zemę* 'пахать землю', при том что рыхление-вспашка земли, вторжение в её лоно в архаичную эпоху носили отчетливо сексуальный характер, позже существенно нейтрализовавшийся (впрочем, пережитки сохраняются и поныне), при сохранении единства фразеологизма — ср. лит. *arti* & *žemę*, лтш. *art* & *zemi*, праслав. \**orati* & *zemę* (в контексте беременности земли и последующего её плодоношения). Субъект этого действия — носитель мужского начала, объект — женского. Одно из воплощений первого — конь (лит. *arklỹs*, праслав. \**orb*). Важно отметить, что в реконструкции конь, оказывается, выступает как носитель всех трёх основных функций (по Дюмезиллю) — магико-юридической (или жреческой, ср. гадания), военной и хозяйственно-производительной (сфера плодородия). Следы всех этих функций обнаруживаются и в образе лит. \**Kaur-aris*'а, спрятавшегося от исследователей за испорченной формой имени конского и военного бога *Chaurirari*<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> В заключение следует отметить, что рассмотренный здесь случай «испорченного» написания имени, являющегося по сути дела *ἄλαξ*'ом, и произ-

## 2. Др.-греч. *νίκη* (*νικῆ*) ‘победа’

«Сильным» локусом слова, обозначающего победу в древнегреческом языке, оказываются «состязательные» гимны (эпиникии), прежде всего, конечно, пиндаровские. В них это слово наиболее терминологично, чему не приходится удивляться: эпиникии действительно представляют собой тексты победы, а победа есть не что иное как обнаружение божественной воли в отношении того из состязающихся, кто оказался наиболее достойным этого выбора, т.е. победителя. Победу приносит, конечно, умение, доведенное до уровня высокого искусства, и чувство того «верного момента» (*καιρός*), когда надо сделать решающее усилие. Как показано в другой работе, древнегреческие эпиникии обнаруживают весьма густой слой перекличек с соответствующими состязательными гимнами «Ригведы» (что, разумеется, не исключает и существенных различий, связанных с разной хронологией и особенностями этих двух традиций), в которых, как правило, участвует Индра, и эти сходства отнюдь не только типологического характера, но и генетического. Они отсылают как к первоисточнику к реконструируемым текстам позднеиндоевропейского протогимна. Во всяком случае, несколько десятков ключевых слов в «состязательных» гимнах Пиндара обнаруживают соответствия — большие или меньшие, частичные — с ключевыми же словами ведийских гимнов.

В тех и в других о победе говорится много и подробно. Больше говорится только о победителе, поскольку победа — его, и он её переживает жизненно, «вкушает медвяное блаженство» (*μέλιτόεσσαν εὐδίαν*) выигранной борьбы, — день дню передает его счастье (*ἔσλόν*), а это — высшее (*ῥπλον*), что есть у мужей» (Ol. 1, 97–100). Приводить здесь многочисленные примеры упо-

---

вольных толкований его этимологии и, значит, смысла, как раз не является единственным. Богатые материалы по балтийской мифологии изобилуют примерами «дефектных» форм теофорных имен. И в этой «испорченной» части — ещё один из резервов восполнения наших сведений о персонажах балтийской мифологии. Впрочем, *mutatis mudandis* это же можно сказать и о более известных мифологических традициях, представленных многими источниками.

требления слова *vīkā* у Пиндара не имеет смысла, но, помня, что это слово — в высшей степени отмеченный знак и что несмотря на это его этимология, т.е. семантическая мотивировка слова, неизвестна («Inconnue. Voir Frisk s.u. et Pokomy 764, qui fait entrer dans la même famille *vīkḗ* et *veĩkos*, ce qui n'est vraisemblable ni pour la forme ni pour le sens» — Chantraine 755), представляется, кажется, всё-таки возможным предложить здесь объяснение этого слова с этимологической точки зрения.

Нужно напомнить, что в «Ригведе» понятие победы кодируется двумя словами — *vi-jayá-* и *jíti-* (от *ji-* ‘побеждать’), отличными от обозначения победы у Пиндара и вообще в древнегреческом, и что, если в «Ригведе» победа принадлежит богу, прежде всего Индре, то у Пиндара — герою-человеку. Стоит отметить и то, что когда понятие победы в Древней Греции было сублимировано до персонифицированного и деифицированного образа богини победы — *Níkḗ*, то Нике-победой оказался персонаж с отчетливо выраженными хтоническими связями: Нике — дочь океаниды по имени Стикс — *Στύξ*, собств. — ‘ненавистная’, соименница реки в царстве мертвых, и Палланта, сына титана Крия, ср. Hesiod. Theog., 383 сл. Это обстоятельство позволяет думать, что и само понятие победы было, видимо, как-то связано с идеей низа, нижнего мира, которая, возможно, и мотивировала семантику слова *vīkḗ*, что могло бы получить поддержку в общей тенденции древнегреческой культуры к «просветлению» и гармонизации хаотического и хтонического начала. Обращает также на себя внимание и то, что глагол со значением «побеждать» является отыменным и, следовательно, вторичным — *vīkáō* (в отличие от ведийской ситуации: *ji-* ‘побеждать’ → *vi-jayá-*, *jíti-*), к тому же с нулевой, хотя и продлённой ступенью гласного. С точки зрения семантической типологии важно отметить, что вед. *ji-* ‘побеждать’ судя по всему восходит к и.-е. *\*g<sup>u</sup>ei-*, корню, используемому для обозначения жизни, в о з р а с т а ю щ е й жизненной силы, и оказывается родственным др.-греч. *βιά* ‘жизненная сила; жизнь; сила, мощь; насилие, принуждение’ (и.-е. *\*g<sup>u</sup>iye<sub>2</sub>-*), *βίος* ‘жизнь’ (: *βιάω* ‘применять насилие; наступать, достигать’, откуда недалеко и до нанесения

поражения). Эти замечания позволяют думать, что мотивировка глагола «победы» *ji-* предполагает мотив превосходства, одержания в е р х а над противником.

Вообще говоря, глагол «побеждать» принадлежит к числу двуместных предикатов и, чтобы снять неопределенность, необходимо знать, кто выступает субъектом при этом глаголе, а кто объектом. То, что для одного победа, для другого поражение: в споре, борьбе, состязании победа и поражение неотделимы друг от друга<sup>16</sup> до тех пор, пока неизвестно, чей в е р х и кто в н и з у. Победа возникает из соперничества, состязания, спора или ссоры, схватки, борьбы как удачный выход из ситуации противостояния, как результат о д о л е н и я (ср. *дол, до́лу*) противника, когда он оказывается внизу, поверженным ниц. В этом контексте внимание привлекает слово того же корня, что и *víkŋ*, но более информативное, чем оно. Речь идёт о др.-греч. *veĩkos* (с вокализмом *e*), обозначающем именно брань, спор, ссору; схватку, бой, битву и т.п. (ср. *veikéō, -eĩō* ‘ссориться, браниться’ и т.п.)<sup>17</sup>, которые могут привести к поражению, так сказать, «унижению» противника и, следовательно, к п о б е д е того, кто «унизил» другого. Локус и способ выяснения, кто победил, а кто потерпел поражение, — как раз в этих спорах, ссорах, схватках, поединках. Не удивительна полисемантическая слов для победы и для поражения. Достаточно заглянуть в старые или диалектные русские тексты, чтобы увидеть, что п о б ъ д а определяется не только как победа, одоление кого-либо и соответственно награда, но и как поражение (ср. *Мамаи ж(е), видѣвъ побѣду свою, и нача призыватьи бѣги своя . . . и не быс(тъ) ему помощи от них ничтож(е)*), также и война, и беда, и соблазн, искушение (СлРЯ XI–XVII вв., 15, 1989, 120), или *побѣда* ‘беда, несчастье’

<sup>16</sup> Но и в личном «глубинном» индивидуальном опыте то и другое может оказаться неразличимым, или, во всяком случае, такое требование неразличения становится своего рода нравственным императивом — *Но пораженья от победы ты сам не должен отличать*.

<sup>17</sup> Есть много примеров, когда существует тесная связь между глаголом ‘побеждать’ и глаголами со значением ‘бороться; принуждать, подчинять, подавлять; лишать’ и т.п. См.: *Buck C.D. A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo European Languages. Chicaco; London, 1949, 1406–1407.*

(Странник говорил, что на весь уезд победа будет: либо голод, либо мор), побѣднѣй ‘бедный, несчастный’, побѣднѣсть ‘беда, несчастье’ и т.п. (СРНГ 27, 1992, 189—190), и примеров такого рода довольно много. В данном случае важно не только то, что в словаре победа определяется и как победа и как беда, что и свидетельствует об амбивалентности и энантиосемичности, но и то, что результат конфликта для одного — одоление беды, а для другого — сама беда.

В этом контексте, легко расширяемом, сто́ит обратить внимание на сферу «глубинно-нижнего» и отсылающего к теме и образам смерти в словах, видимо, генетически связанных с  $\nu\acute{\iota}\kappa\eta$  (Нике, о хтоническом слое в образе которого уже говорилось, не только увенчивает победителя, но и умерщвляет побежденного, делая его обитателем Аида). Эта тема низа и смерти обнаруживает себя и в продолжениях и.-е.  $*nei-$  :  $*ni-$ , засвидетельствованных в древнегреческом. Ср.  $\nu\epsilon\acute{\iota}\omicron-\theta\epsilon\nu$  ‘с самого дна, из глубины’,  $\nu\epsilon\acute{\iota}\omicron-\theta\iota$  ‘до глубины’,  $\nu\epsilon\acute{\iota}\omicron\theta\iota$  ‘в глубине’,  $\nu\epsilon\acute{\iota}\omicron\tau\omicron\varsigma$  ‘самый нижний’,  $\nu\eta\acute{\iota}\sigma\tau\alpha$  ‘эсхата, катаτόтата. Hesych<sup>18</sup>. В связи с упомянутым  $\nu\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$  как образом «нижней» земли (ср. гомер.  $\nu\epsilon\acute{\iota}\omicron\theta\omicron \beta\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\eta\varsigma$ . II. 10, 563; ср. 18, 541), восходящим, видимо, к  $*\nu\epsilon\acute{\iota}\omicron\phi\acute{o}\varsigma$ , нужно напомнить о генетически единых с ним словах типа русск. *ни́ва* (праслав.  $*niva$ ), др.-англ. *neowol*, *nēol*, *nihol* ‘наклонный, склонившийся’ (<  $*niwol$ ) и, конечно, о диагностически очень важных балтийских глаголах — лит. *neĩvoti* ‘мучить, долить’, *neivyti* (LKŽ VIII, 630), лтш. *niẽvāt* ‘уничтожать; унижать, презирать’ (ср. нем. ‘*niederdrücken*’ как перевод этого слова): *niẽva*, *nievs* (Mūlenbachs – Endzelīns II, 751–752) при лит. *neivà*, *naivà*, о болезни (LKŽ VIII, 513, 630) с одной стороны, и лит. *nỹkti* ‘приходить в упадок; хиреть, чахнуть; исчезать, пропадать’, *-nikti* в *sunikti* ‘налечь; набрасываться, накидываться, нападать’, *į-nikti*, *už-nikti* ‘горячо набрасываться, ревностно приниматься’ и т.п.;

<sup>18</sup> Ср. также  $\nu\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$ , о земле, лежащей в низине и удобной для новой пашни, о вновь распаханной земле, о поле под паром, новине (это слово, несомненно, подверглось интерференции, в которой приняло участие и слово  $\nu\epsilon\acute{o}\varsigma$  ‘молодой, юный, новый, свежий’, хотя первоначально  $\nu\epsilon\acute{o}\varsigma$  и другие названные слова принадлежали к отчетливо разным корням).

лтш. *niktiês, nîkt* ‘чахнуть, хиреть, переходить’; лит. *niëkinti* ‘подвергать поруганию (унижению), презирать, пренебрегать, осквернять’, *niëkti* и др., *naikinti* ‘уничтожать, истреблять; опустошать, разорять; упразднять’, *neikti*, то же; лтш. *niëkuôt* ‘уничтожать’, *nîkt* ‘чахнуть, переходить’ *nîcinât* ‘мучить, разрушать’; прусск. *niekaut* ‘wandeln’ и т.п., с другой стороны.

Эти расширения исходного и.-е. *\*nei-* : *\*ni-* с помощью элемента *-k-* охватывают и славянские языки, ср. праслав. *\*niśь, \*nicati, \*ničati/\*ničiti, \*niknōti* (ЭССЯ 25, 1999, s.vv.). В частности, характерны и русские примеры с корнем *ник-/нич-*, в которых сосуществуют два круга как бы противоположных значений: с одной стороны, ‘склоняться к земле, наклоняться, поникать, лежать лицом ниц, ничком’, а с другой — ‘возникать, произрастать, тянуться вверх’, ср. *никнути, ницати, ничати* и др. (СлРЯ XI–XVII вв., 11, 1986, 378, 385–386); диал. *никатъ* ‘нырять’, *ничиться, ницый* ‘низкий, низкорослый’ (СРНГ 21, 1986, 230–231, 243, 248 и др.); особенно интересно слово *ника*, формально точно соответствующее др.-греч. *νίκη, νικᾶ* у Пиндара (Гесиод и Пиндар в своих текстах как риз и отразили процесс её персонификации) и обозначающее одну из сторон игровой бабки, её лежащее положение отмеченной стороной вниз, изнанку, оборотную сторону (ср.: *Когда конаются (решают, кому быть первым) и бросают бабки, если выпадет ника, что означает, что придется быть в очереди по следним или Его бабка лежит никою, а моя жохом.* — СРНГ 21, 1986, 230; следовательно, *ника* означает уступку первенства, своего рода поражение, хотя и не окончательное). — В связи с лтш. *niśa², nićin, nićiba, nićigs, nićigums*, соотносимыми с праслав. *\*niśь* и под., особого внимания заслуживает лтш. *nîka* ‘порча, гибель’ (ср. *nîktin*), см. Mūlenbachs – Endzelīns II. 745–747, формально полностью совпадающее и с др.-греч. *νίκη*, и с рус. *ника* и вполне объясняемое семантически в свете сказанного о двуедином смысловом комплексе «победа-поражение».

В этом контексте балтийских и славянских фактов, реализующие *\*neik-/\*nik-* и существенным образом объясняющих особенности семантического развития у слов этого корня, обнаруживает-

ся преимущественная близость и наибольшая объяснительная сила и доказательность именно балтославянского материала к др.-греч.

Предлагаемая реконструкция балто-слав. \**nika* (Trautmann BSW 198–199), очевидно, могла бы быть дополнена и др.-греч. *νίκη*<sup>19</sup>, но также, видимо, и вед. *nīca-* ‘находящийся внизу, нижний’, ср. еще *nīcīna-* ‘направленный вниз, погруженный вниз’, *nīcá-vayas* ‘чья сила внизу’, *nīcīna-bara-* ‘чьё отверстие для слива находится внизу’ (: *nyàc, níac*, от *ni-* & *ac-*), где, как правило, «разыгрывается» идея противопоставления верха и низа приблизительно по той же схеме, о которой говорилось в связи с победой и поражением<sup>20</sup>, хотя, конечно, наличие *nyac-*, *nyaiñc-* даёт основания и для несколько иной интерпретации вед. *nīcá-*.

Первая публикация: В.Н. Топоров. Из индоевропейской этимологии. VI (1–2): 1. Еще раз о теофорном литовском имени *Chaurirari*. Из старолитовского мифологического ономастикона; 2. Др.-греч. *νίκη* (*vika*) «победа» // Этимология, 1997–1999. М., 2000. С. 172–185.

V.N. Toporov

From Indo-European etymology. VI (1–2)

<sup>19</sup> Особый вопрос — отношение к словам этого корня хетт. *ninink-* ‘поднимать, возвышать’ и т.п., но и ‘(Truppen) aufbieten; (Totengeister) aufstören’ и др. (удвоение и инфиксация корня *nik-*) и *nink-* ‘напиваться, упиваться’ (в контекстах типа «напился и сник», «напился и — ничком», «напился до положения риз»), с актуализацией темы низа).

<sup>20</sup> Ср.: «Поникла (*nīcā vāya abhavat*) жизненная сила у той, чей сын — Вритра. Индра сбросил на неё смертельное оружие. / Сверху (*ūtārā*) — родительница, внизу (*ādharah*) был сын» (RV I, 32, 9); — «Вы достали воду для питья снизу вверх (*nīcād uccā*)» (I, 116, 22); — «С поклонением выливают они источник с колесом наверху (*uccā*) [...], с отверстием вниз (*nīcīnabāram*), неиссякающий» (VIII, 72, 10); — «(Ветви) направлены вниз (*nīcīnā*). Их основание — наверху (*upāri*)» (I, 24, 7), ср. V, 85, 3 и др.



## К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЭТНОНИМА «ВАЛАХИ»

Исследование этнонимов (в частности, славянских и других индоевропейских) выдвигается в качестве одной из существенных задач при изучении этногенеза славян и соседних с ними народов<sup>1</sup>. В частности, для некоторых проблем ранней истории славян и восточных романцев исключительный интерес представляет этноним «*валахи — волохи — влахи*», широко представленный в средневековых письменных источниках балканского, карпато-дунайского и ранневосточнославянского ареалов<sup>2</sup>.

В настоящей статье исследуется наиболее ранний период в истории этого этнонима, предшествовавший не только его конкретному использованию в балканском ареале X–XIII вв. н. э. и поз-

---

<sup>1</sup> *Mahler J.P.* The etymology of Common Slavic \**Slověne* 'Slavs' // The Journal of Indo-European Studies (далее — JIES), 1974, v. 2, N 2, p. 143–156; *Golqb Z. Veneti/Venedi — the Oldest Name of the Slavs* // JIES, 1975, v. 3, N 4, p. 321–336; *Трубачев О.Н.* Ранние славянские этнонимы — свидетели миграции славян // Вопросы языкознания, 1974, № 6.

<sup>2</sup> *Королюк В.Д.* Волохи и славяне «Повести временных лет» // Советское славяноведение, 1971, № 4; *Он же.* К исследованиям в области этногенеза славян и восточных романцев // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976, с. 26, 27; *Он же.* Волохи и славяне русской летописи. Кишинёв, 1971; *Литаврин Г.Г.* Влахи византийских источников X–XIII вв. // Юго-Восточная Европа в средние века. Кишинёв, 1972; *Stănescu E.* Les «mixobarbares» du Bas-Danube au XI<sup>e</sup> siècle: (quelques problèmes de la terminologie. des textes) // Nouvelles études d'histoire: A l'occasion du XII<sup>e</sup> Congrès des sciences historiques. Bucarest, 1965; *Idem.* Les «Βλάχοι» de Kinnamos et Choniates et la présence militaire byzantine au Nord du Danube sous les Commènes // Revue des études sud-est européennes, 1971, IX, N 3; *Idem.* Der Humanismus und die Anfänge der Ursprungs- und Kontinuitätsideen bei den Rumänen // Balkan Studies, 1972, 13.

же<sup>3</sup>, но и переносу родственного этнонима на целый ряд других народов, в частности, романских и кельтских, чем объясняется давно установленная (хотя и допускающая различные интерпретации) связь славянского этнонима, обозначавшего в древности и отчасти обозначающего и сейчас романские народы (в частности, романизированных кельтов), с соответствующим германским этнонимом (также относящимся и к романским и к кельтским народам), из которого обычно объясняют славянский, и представленным уже в римскую эпоху кельтским этнонимом (ср. *Volcae* у Тита Ливия и Цезаря; *Οὐόλκαι*, *Οὐώλκαι* у греческих авторов (Страбон, Птолемей и др.<sup>4</sup>).

Относящийся сюда славянский материал достаточно обилён, но в целом однообразен и предполагает единую общеславянскую форму — \**volxъ* (если не говорить о более глубоких реконструкциях, которые сложны тем, что в них лингвистическую картину не всегда удается проконтролировать реальными историческими фактами о первых контактах славян с этническим элементом, обозначаемым этим корнем). Ср. др.-русск. *волохъ* (мн. ч. *волоси*); ср. *волошский орех* ‘греческий орех’; ст.-укр. *волохи*<sup>5</sup>, укр. *волóх* ‘румын’; польск. *wloch* ‘итальянец’ (мн. ч. *włoszy* в ст.-польск.; *włosi* теперь, по аналогии с *nasz* : *nasi*); ср. *Włochy* ‘Италия’ (устар.), *włoski*, *włoszczyzna*<sup>6</sup>, но *woloch* ‘румын’; чешск. *vlach* ‘италья-

<sup>3</sup> Относительно хронологии валашко-славянских контактов и разных точек зрения на неё ср.: *Бернштейн С.Б.* Разыскания в области болгарской исторической диалектологии. М.; Л., 1948, т. 1, с. 100.

<sup>4</sup> См. суммарный анализ взаимоотношения германских и кельтских этнонимов: *Bonfante G.* Latini e Germani in Italia. Bologna, 1977 (4 ed.), p. 22, 23.

<sup>5</sup> Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. Київ, 1977, т. 1, с. 193.

<sup>6</sup> Сюда же и вторичные случаи типа польск. *walaski* (ср. *walaski capie* в Бернатовском переводе Эзопа), *walach* (из нем. *Wallach*), *Walaszyc*, «bo pasterze «wałascy» konowałyami bywali» (*Brückner A.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1957 (далее — SEJP), S. 600–627) «от названия валахов, бродячих пастухов-румын в районе Карпат, занимавшихся также кастрированием животных»: *Трубачев О.Н.* Происхождение названий домашних животных в славянских языках. М., 1960, с. 59; ср., однако, с. 44, 67 и 80. Следует обратить внимание и на др.-русск. *волохъ*, *валохъ* (но и *валухъ*) ‘кастрированный жеребец’, с явным влиянием этнонима. См.: *Словарь русского языка XI–XVII вв.* М., 1975, вып. 2, с. 14–15.

нец»; *Vlašsko* 'Италия', *Vlachy* и др.; словацк. *vlach* (ср. *vlašský*, напр. *vlašský orech* 'волошский орех', т. е. 'гречкий'; *vlašská ovca* 'волошская овца', *vlašský topol* 'пирамидальный тополь', *vlašský šalát* 'винегрет' и др.); в.-луж. *wloch* 'итальянец', *Wlochi*, *Włóska* 'Welschland' (ср. нем. *welsch* 'романский'; 'французский', 'итальянский' и далее — 'иностранный', 'заморский'); болг. *влах* 'румын', 'цинцарин' (мн. ч. *влàци*); ср. ст.-болг. **вЛАХЪ** (уже в Манасеиной Хронике); *влахìнка*, *влахìня*, *влахкìня*, *влàшки*, *Влàшко* 'Румыния' и др. (ср. *влàшка гулìя*, *влàшки боб* 'картофель', *влàшки лук*, *влàшки ябълка* и т.п.)<sup>7</sup>; макед. *влав*; с.-хорв. *влàх* 'валах', 'румын', также о православном сербе 'хорваты, или иноверные сербы', или же о жителе побережья 'островные жители Далмации'; словен. *láh* 'итальянец', *láhinja*, *láški* 'итальянский', 'романский', *láščina*, *Laško* 'Италия', 'Welschland' и т.д.<sup>8</sup>

Существенно подчеркнуть, что в ряде языков Балкан и смежного ареала были усвоены эти этнонимы, заимствованные именно из славянских языков. Ср. н.-греч. *Влáχος* 'валах', 'влах' (и 'деревенщина') и даже 'пастух'; арум. *vlãheaste* 'арумынский', *vlãhescu* 'румынский' (ср. *vlãscã* 'белая шаль для старой женщины'); румынск. *valáh* 'валах', 'валашский', *Valáhia* 'Валахия'; албанск. *Vlahinikë* 'Румыния', венг. *olasz* 'итальянец', 'итальянский', *Olaszország* 'Италия'; турецк. *äflaq* 'Валахия', *kara äflaq* 'Молдавия'<sup>9</sup>; ср. фамилию *Евлахов* и т.п. вплоть до нем. *Wallach* 'мерин', восходящего к славянскому источнику типа русск. *волох* и позднее заимствованного в обратном направлении рядом славянских языков, или нем. *Walach(e)*, проделавшего тот же путь<sup>10</sup>; ср. также *Walachei*, которое в сочетании с др.-русск. *волохъ* повлияло на русскую форму *Валáхия*.

<sup>7</sup> Български етимологичен речник. София, 1964, т. I, св. III, с. 163–164.

<sup>8</sup> *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1964, т. 1, с. 269, 344–345; *Moszyński K.* Pierwotny zasięg języka prasłowiańskiego. Wrocław, 1957, s. 268.

<sup>9</sup> *Радлов В.* Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1893, т. 1, с. 939; т. 2, с. 136.

<sup>10</sup> *Kluge F.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin, 1943, S. 668.

Перечисленные выше славянские формы и их продолжения в виде заимствований, охватившие огромный ареал от Малой Азии до Балтики и от Адриатики до России, по традиции выводятся из германского источника; ср. др.-в.-нем. *walah*, *walh*, средне-в.-нем. *walch* 'кельт', 'представитель романских народов', 'чужеземец', которые сами являются заимствованиями из кельтского этнонима, латинская форма которого *Volcae*; ср. гаэльск. *folc* 'celer', 'alacer' и др.<sup>11</sup>

Эта германская этимология, несомненно, имеет определенные основания, так как она довольно хорошо объясняет слав. *x* в этнониме (ср. цепь: кельтск. *k* > герм. *h*, *ch* > слав. *x* и далее > нем. *ch*, ср. *Walach(e)* и т. п. > русск. *x*, ср. *валáx*). Вместе с тем она не может считаться ни безоговорочно правильной, ни даже, видимо, лучшей из имеющихся или имеющих быть предложенными. Дело в том, что формы с конечным *-h*, *-ch* в германских языках расположены на восточной периферии германского мира, т. е. именно там, где мы по аналогии с другими смежными территориями вправе ожидать славянские заимствования этого этнонима.

На западе германского ареала отмечены формы без *-h*, *-ch*, ср. англосакс. *Wālas*, англ. *Wales*, *Conn-Well*, средне-н.-нем. *wale* 'иностранец', и т. п. Теоретически вполне объяснимое как заимствование из кельтского др.-в.-нем. *walh*, *walah* едва ли может объяснить появление многочисленных форм, которые по своему виду, хронологическим и пространственным характеристикам выглядят как продолжение общеславянского и даже праславянского источника на столь отдаленном ареале. Не случайно, что вольно или невольно, чувствуя практическую трудность в объяснении славянских форм этого этнонима из древневерхненемецкого, специалисты склонны в качестве своего рода *deus ex machina* привлекать лишь гипотетически мыслимую, но нигде реально не засвидетельствованную готскую форму *\*Walhs*. Действительно, лишь готское посредничество могло бы удовлетворительно объяснить славянские формы, но именно готские факты, к сожалению, отсутствуют.

<sup>11</sup> *Streitherg W. Urgermanische Grammatik. Heidelberg, 1943, S. 136.*

Не касаясь здесь вопроса о первоначальности (или приоритете в древности) славянских и германских форм, следует указать и ещё одну возможность объяснения этнонима «валахи» как бы в обход этого вопроса. Дело в том, что перечисленные славянские, германские и кельтские этнонимы принадлежат к числу таких, для которых можно предполагать индоевропейскую праформу, возводимую к имени нарицательному<sup>12</sup>. Это существительное, в дальнейшем давшее этноним и в отдельных (преимущественно западноиндоевропейских или древнеевропейских) традициях, может быть восстановлено в индоевропейской форме \**uel-* 'поле, луг'.

К типологии образования этнонима от слова с подобной семантикой ср. др.-русск. *поляне* в «Повести временных лет», польск. *polanie*, название племени в Великопольше, от праслав. \**polje*, ср. ст.-слав. полѣ 'πεδιόν, κάμπος'; *Polska* при др.-русск. *Польская земля*, Лавр, летоп. 832 г.; можно думать, что не только нарицательное имя, но и этноним в данном случае восходит к общеиндоевропейскому; ср. хеттск. *Pala* 'Пала', одна из трех составных частей Древнехеттского царства, *palaumnili* 'по-палайски', 'на палайском языке'<sup>13</sup>.

Другим подобным этнонимом является др.-русск. *ляси*, вин. п. мн. ч. *ляхы* 'поляки', польск. \**lęch* от \**lędo* 'обитатели пустыни, но-ви, необработанной земли, годной для земледелия'; ср. др.-русск.

<sup>12</sup> Строго говоря, сюда же могут быть отнесены и некоторые другие факты, как, напр., прусск. *Walsca* — река 1289 г., *Walscha*, 1309 г., *Walske*, 1317 г., *Walsche*, 1389 г., позже — нем. *Walsch* — приток Пассарге (см.: *Gerullis G. Die altpreussischen Ortsnamen. Berlin—Leipzig, 1922, S. 193*); ср. жем. *Вельуын, Снопугис*, подозреваемые уже Фасмером (*Rocznik Slawistyczny, 1913, N 6, s. 205*) в кельтском происхождении. Точнее, конечно, говорить не о кельтском, а о «центральноевропейском» (в духе Г. Краэ) источнике: \**Uol-sk-* (\**Uel-sk-*).

<sup>13</sup> Данное сопоставление предполагает тождество славянской и хеттской основ с др.-исл. *fold* 'земля', нем. *Feld*, англ. *field* 'поле', арм. *hol*, родит. пад. *holoy*, 'земля', 'прах', 'почва', но не прямо с основой (возможно, представляющей собой расширение первой посредством суффикса -H-, ср. соотношение \**pel-H-* : \**pl-eH-*; Бенвенист Э. Индоевропейское именное словообразование. М., 1955, с. 182) \**pelH-*, которая в анатолийских языках отражается как *palh-* (хеттск. *palhi-* 'широкий'); к соотношению двух этих основ ср. др.-инд. *prthivi* 'земля', где за корнем \**pel-* (тождественным \**pel-* в приведенных славянских, германских и армянских формах с близким значением) следует сочетание суффиксов \*-t-H-.

лядьскѣи 'польский', Лядьская земля 'Польша', полядится 'ополячиться' и т. п.<sup>14</sup>

В отличие от двух последних этнонимов, в которых 'поле' понимается преимущественно в земледельческом смысле и.-евр. \**uel-* обозначало, по-видимому, прежде всего 'луг' как пастбище для скота. Это значение отражено в хеттск. *uellu-*, которое в KUB XVII 8 IV 27 чередуется с шумерограммой *Ú.SAL* 'луг', 'пастбище' при аккадск. *USALLU*; ср., в частности, в дарственных на землю чередование хеттск. *ú-e-el-lu* и аккадск. *Ú.SAL.LUM*<sup>15</sup>, иногда в комбинации *Ú.SAL.LUM(LIM) RE.ED* 'пастбище для быков'<sup>16</sup>. Для индоевропейского сравнительно-исторического языкознания и для науки об индоевропейских древностях наибольший интерес представляет использование хеттск. *uellu-* 'луг', 'пастбище' (в идеографическом написании *Ú.SAL* с фонетическими компонентами *-ua = uelua*, направит, падеж., *-un = uellun*, вин. п.) в архаических ритуалах погребения царя.

В этих текстах, которые с уверенностью можно возвести к общеиндоевропейским прототипам, 'луг', 'пастбище' (*Ú.SAL = uellu*) оказывается центральным понятием. Предоставляя в обряде в распоряжение умершего часть луга, жрец в архаическом стихотворном гимне просит бога Солнца взять луг под свое покровительство: *ku-un-na-ua-aš-ši Ú.SAL<sup>LAM</sup> DUTU-uš a-a-ra i-ja-an ħar-ak nu-ua-ra-aš-ši-iš-ša-an šar-ri-iz-zi ħa-an-na-ri le-e ku-iš-ki nu-ua-aš-ši-kan ke-e-da-ni A.NA Ú.SAL GUD<sup>III.A</sup> UDU<sup>III.A</sup> -ja ANŠU KUR.RA<sup>MEŠ</sup> ANŠU. GÌR.NUN.NA<sup>III.A</sup> ú-še-ed-du* 'Для него, о бог Солнца, этот луг держи сделанным на благо! И пусть никто у него не отнимет его. И пусть никто у него не отсудит его. И пусть на этом лугу для него пасутся быки и овцы, кони и мулы!' (KUB

<sup>14</sup> Собственно говоря, топографические мотивировки и являются одними из основных в семантической структуре этнонимов и, так сказать, предэтнонимических образований. Ср. *лужичане* от луг < \**lug-*, 'болотистое место', не путать с луг из \**long-*, *лжгъ*), *подольне* — от *дол*, *подол* и другие примеры.

<sup>15</sup> *Riemschneider K.K.* Die hethitischen Landschenkungsurkunden // Mitteilungen des Institutes für Orientforschung. Berlin, 1958, Bd. VI, H. 3, S. 348 (LS 1 RS 1), 358, (LS 3 Vs 14), 362 (LS 4 Vs 9).

<sup>16</sup> *Riemschneider K.K.* Die hethitischen. . ., S. 339, 350 (RS 20), 352 (RS 43).

XXX 24 Vs. II 1– 4). Учитывая вероятное фонетическое чтение шумерограмм и закономерности метрического строения других частей похоронных гимнов<sup>17</sup>, для этого гимна можно предложить следующее русское метрическое переложение:

*Солнца бог, ему на благо  
Приготовь ты этот луг!  
Луг никто пусть не отнимет,  
Луг никто пусть не отсудит!  
Пусть на том лугу пасутся  
Для него быки и овцы,  
Кони с мулами пасутся!*

Х. Оттен, впервые полностью издавший и прокомментировавший хеттский царский похоронный ритуал, обратил внимание на исключительный архаизм представленный о 'луге, пастбище' (*uellu-U.SAL*), который предоставляется в распоряжение умершему царю, причем на этот луг рассыпают прах сожженных голов коней и быков: *nu SAG.DU<sup>MES</sup> ANŠU.KUR.RA<sup>MES</sup> SAG.DU<sup>MES</sup> GUD<sup>HLA</sup> ku-ṽa-pí ṽa-ra-an-da-at nu Ú. SAL<sup>LU</sup> a-pí-ṽa pí-e-da-an-zi na-an-ša-an a-pí-ṽa še-er iš-ḫu-ua-an-zi*. '... и где головы коней и головы быков сжигаются, там луг они приносят, их (пепел) они разбрасывают' (KUB XXX 24 Vs II 5– 7).

По справедливому предположению Оттена, речь идет о кремации именно тех животных, которые должны быть стадом покойного царя и на том свете<sup>18</sup>. Всего отчетливее представление о загробном мире как 'луге, пастбище' (*uellu*) выступает в том месте ритуала (на тринадцатый день ритуала, после истечения двенадцати основных дней совершения обряда), где жрицы обращаются к покойному со словами *ma-a-an-kán Ú.SAL-ṽa* (вариант: *Ú. SAL-un*, т. е. *uellun*, вин. п. направления вместо направит, пад. *uelluṽa*) *pa-a-i-si*, 'когда ты пойдешь на луг' (ритуал *šalliš ṽaštaiš*, KUB XXX 19 + 20 + KUB XXXIX 7 + KUB XXXIX 8 Rs IV 13),

<sup>17</sup> *Иванов Р.В.* Из семиотических комментариев к клинописным хеттским текстам // *Philologia Orientalis*. Тбилиси, 1976, вып. IV.

<sup>18</sup> *Otten H.* *Hethitische Totenrituale*. Berlin, 1958, S. 139.

в чем проявляется «такое представление о загробном мире, согласно которому царь идет на луг, часть которого ему обещана по праву и где пасется его скот»<sup>19</sup>.

Заслужой Х. Оттена явилось установление близости этих хеттских представлений о загробном мире с общеиндоевропейскими представлениями о том свете как пастбище для скота, реконструированными ранее П. Тиме<sup>20</sup> на основании сравнения соответствующих описаний потустороннего 'пастбища для быков' (*gávyūti*) в «Ригведе» и 'луга' (*λειμὸν*), 'славного жеребцами' (*κλυτόπολος*) у Гомера. Представляется возможным продолжить эти сопоставления, намеченные Оттенем и принятые рядом других ученых<sup>21</sup>.

В ведийском погребальном гимне говорится: *yámo no gātūm prathamó viveda náisa gávyūtir ápabhartavá u yātra naḥ rūve pitárah rāgeyūh*. 'Яма первым нашёл наш путь. Это *пастбище* назад не отобрать. Где некогда прошли наши отцы...' (Ригведа, X, 14, 2). Обращает на себя внимание сочетание в этом гимне представления о загробном мире как 'пастбище быков' (*gavyūti*; ср. выше об аккадограмме *Ú.SAL.LUM RE.ED* 'пастбище быков', хеттское чтение второй части которой, как и шумерограммы GUD 'бык', остается неизвестным) с мыслью о том, что это 'пастбище не может быть отнято' (*ápabhartavá*), что в точности соответствует дважды повторенному в хеттском гимне утверждению о том, что никто (*le kuiški*) не может отнять (*šatrai-*) и отсудить (*hannai-*) луг, предоставляемый умершему. Очевидно, этот запрет восходит к общеиндоевропейскому источнику.

Замечательные археологические открытия последнего времени удостоверяют наличие у ранних индоиранских (в частности, древ-

<sup>19</sup> Otten H. *Nethitische...*, S. 139. См. там же и о некоторых земледельческих (а не только скотоводческих) мотивах в том же ритуале.

<sup>20</sup> Thieme P. *Studien zur Indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte*. Berlin, 1952. Ср. также: Schmid W. P. *Die Kuh auf der Weide // Indogermanische Forschungen*, 1958, Bd. 64, S. 1–12.

<sup>21</sup> Vieyra M. *Ciel et enfers hittites (a propos d'un ouvrage récent.) // Revue d'assyriologie et archéologie orientale*, 1965, v. 59, N 3, p. 128.

<sup>22</sup> Ригведа: Избранные гимны / Перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1972, с. 198.



неиранских) племен, обитавших в середине II тысячелетия до н. э. в волжско-зауральских степях, похоронного обряда, при котором в жертву приносилось значительное количество коней, быков, овец и других домашних животных, обнаруживаемых в погребениях<sup>23</sup>. Поэтому оправданным представляется предположение, по которому представления, близкие к цитированному ведийскому гимну богу смерти Яме, были отражены и в авестийском эпитете Йимы (*Yima* < индо-иранск. \**Yama-*) *hvr̥wō* 'обладающий прекрасными стадами', что делает возможной реконструкцию общеарийского представления о Яме как царе-владыке (ср. авест. *Yima-xšaēta* 'Яма-царь', пехлев. *amšīd* и т. п.) богатой пастбищами страны блаженных<sup>24</sup>.

Сходное с индоиранским представление об Аиде (*Aīd-*) как 'луге', 'где есть славные жеребцы' (*κλότοπλοος*), отражено в значительном числе упоминаний Аида у Гомера<sup>25</sup>, что удостоверяет наличие этого представления (как, вероятно, и соответствующих ритуалов) для периода общеарийско-греческого диалектного единства.

<sup>23</sup> *Генинг Г.В.* Могильник Синташта и проблема ранних индоиранских племен // СА, 1977, № 4, с. 53–73. Солома, найденная в могильнике Синташты, представляет значительный интерес ввиду роли *barhis* 'соломы' в ведийских похоронных обрядах.

<sup>24</sup> *Thieme R.* Studien... Подробнее обоснование реконструкции индоиранского Ямы как царя золотого века см.: *Güntert H.* Der arische Weltkönig und Heiland: Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde. Halle (Saale), 1923. В этом отношении значительный интерес представляет также имя главного бога нуристанского пантеона нуристанск. (кафирск.). *Imrā* < \**Yama-rājan* 'Яма-царь', *Snoy P.* Die Kafiren, Formen der Wirtschaft und geistiger Kultur. Frankfurt am Main, 1962, S. 126–135; *Dumézil G.* Mythe et Épopée: Types indo-européens: un héros, un sorcier, un roi. Paris, 1971, p. 246; Ср. также молитву богу Имра на западном диалекте кати: *Грюнберг А.Л.* Нуристан: Этнографические и лингвистические заметки // Страны и народы Востока. М., 1971, вып. X, с. 283–286. Видимо, с этим кругом представлений могло быть связано первоначально и установление связей между \**uel-* 'луг, пастбище' и \**uel-* 'царь, владыка'; ср. тох. *A wäl*, *B walu* 'царь' при ст. слав. *Владыка* и т. п., см. об этом: *Иванов В.В., Топоров В.И.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 74.

<sup>25</sup> *Thieme P.* Studien..., S. 48, 49. Предложенная там же этимология греч. *πόλο-* должна быть отвергнута в свете микенско-греч. *po-ro*, удостоверяющего древность начального \**p-* (ср. готск. *fula* 'жеребенок' и т. п.).

Существует языковое подтверждение связи указанных хеттских представлений с индоиранскими. Цитированный хеттский погребальный гимн кончается глаголом *ú-še-ed-du* 'да будет пасти' (3 л. ед. ч. императ, от *uešija-* 'пасти'), относящимся к быкам, овцам, коням и мулам покойного царя. С тем же кругом представлений может быть связана известная молитва хеттского царя Муваталлиса, обращенная к богу Солнца (к которому обращен и цитированный хеттский погребальный гимн). В этой молитве бог назван 'пастухом' — *ueštaraš* (производное — имя деятеля на *-tara-* от глагола *uešija-* 'пасти') — человечества. Как уже указывалось, это употребление полностью аналогично тому месту в гатах «Авесты», где «душа скота» (*gauš urva*), обращаясь к богам, говорит им, что у неё нет другого 'пастуха' (*vastar*), кроме них<sup>26</sup>.

Образование названия бога 'пастуха' (хеттск. *ueštara-*, авест. *vāstar-*) от глагола со значением 'пасти' (хеттск. *uešija-*) должно быть признано архаическим уже по языковым причинам, потому что суффикс *-tara-* < *\*-toro-* встречается в хеттском только в двух именах деятеля: *ueš-tara-* и *eku-tara-* 'чашник' — древний придворный титул, образованный от *eku-* 'пить', тох. В *yok-* 'пить', ср. лат. *aqua* 'вода', др.-исл. *Ægir* 'морской бог', др.-англ. *eȝ-* 'вода' в сложных словах; продуктивным в хеттском был суффикс имени деятеля *-talla-*, ср. слав. *\*-teljь*. Поэтому имя деятеля *\*ues-tor-* 'пастух' (о боге) с полным основанием можно возвести к общеиндоевропейскому. К той же семантической сфере относится и сохранившееся только в идеографической передаче хеттское название бога <sup>D</sup>Ú.U.SAL 'бог Грозы пастбища'<sup>27</sup>, вторая половина которого содержит идеографический эквивалент хеттск. *ueliu-*.

Для предлагаемого объяснения этнонима, кельтская и германская формы которого содержат суффикс (или детерминатив) *\*-k-*, значительный интерес представляет то, что наряду с основой *ueliu-* 'луг, пастбище' в хеттском представлена и производная осно-

<sup>26</sup> Иванов В. В. Социальная организация индоевропейских племен по лингвистическим данным // Вестник истории мировой культуры, 1957, № 1; *Benveniste E. Hittite et indo-européen*. Paris, 1962, p. 99.

<sup>27</sup> *Otten H. Hethitische...*, S. 140.

ва на *-k- uelkuṣan* 'трава, растительность, стебель'. О сохранении вероятной связи между этими словами в хеттском языке может свидетельствовать формула проклятия в среднехеттской военной присяге: *nu-uš-ši-iš-ša-an ú-e-el-lu-uš ḫa-a-li-iš-ši a-ša-ú-ni-iš-ši šu-up-li-eš-ši lu-lu-ua-it-ta IŠ.TU A.ŠÀ. SU-ma-aš-ši-kan ag-ga-li-it ú-el-ku-ṣa-an li-e ú-iz-zi* 'и пастбища у него да не будут произрастать для его дворового скота, скота из овечьего загона и для его крупного рогатого скота. Из борозды<sup>28</sup> же на его поле да не взойдет стебель!<sup>29</sup> (KUB XL 16 Rs IV–13–16). Противопоставление *uelli-* и *uelkuṣan* в этом тексте понимается как различие между собирательным '(некошенная) трава на пастбище, луг, пастбище' и 'трава, растительность'<sup>30</sup>.

В текстах о коневодстве сочетание *uelku ḫatant-* означает 'сухая трава = сено', *uelku karšant-* 'скошенная трава = сено'<sup>31</sup>. Соотношение *uell-u* 'пастбище, трава на лугу': *uel-k-u* 'трава' явственно свидетельствует о выделении корня *uel-* в обоих словах (ср. сходный по функции суффикс *\*-k-* в славянских и других индоевропейских языках).

Представляется возможным сопоставить с тем же общеиндоевропейским и анатолийским корнем собственное личное имя *Wa-li-ši-e-et*, *Wa-li-ši-it*, принадлежащее к числу имен на *-iyat* в анатолийской ономастике, засвидетельствованной в староассирийских табличках из торгового поселения в Кюльтепе в Малой Азии рубежа III–II тысячелетий до н. э.<sup>32</sup> Основа *Wališ-* в этом имени, оче-

<sup>28</sup> Перевод 'Saatfurche' ('семенная, посевная борозда') предложен в кн.: Friedrich J., Kammenhuber A. Hethitisches Wörterbuch, 2 Aufl., Lieferung 1. Heidelberg, 1975, S. 52.

<sup>29</sup> Ср. перевод (с толкованием видовых значений частиц *-šan* и *-kan* в обоих предложениях): Josephson F. The Function of the sentence particles in Old and Middle Hittite // Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Indoeuropaea Upsaliensia (Uppsala), 1972, N 2, p. 259, 309; Oettinger N. Die militärischen Eide der Hethiter // Studien zu den Bogazkoy-Texten, (Wiesbaden), 1976, N. 22, S. 15.

<sup>30</sup> Oettinger N. Die militärischen..., S. 49. Там же литература о значении *uelku-*.

<sup>31</sup> Kammenhuber A. Hippologia hethitica. Wiesbaden, 1961, S. 311, 351.

<sup>32</sup> Goetze A. Some groups of ancient Anatolian proper names // Language, 1954, v. 30, N 3, p. 358. К этимологии см.: Иванов В.В. Общеиндоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы. М., 1965, с. 285. Примеч. 70;

видно, содержит суффикс \*-es- > -iš- и корень *wal-*, выделяемый на основании сравнения с именем *Wa-la-ah-šū*, содержащим основу *-hšū*<sup>33</sup> (ср. хеттск. *haššu-*, 'царь', родственное др.-инд. *asura* 'повелитель-бог', др.-иран. *ahura-*, др.-исл. *Æsir* 'асы'), ср. выше о царском пастбище в царском похоронном обряде и о царе пастбищ потустороннего мира.

В приведенном комплексе данных, связанных в анатолийских языках и хеттских текстах с корнем \**uel-*, обращает на себя внимание приурочение этих текстов к обряду трупосожжения. Параллелизм хеттских и греческих гомеровских обрядов кремации умерших царей и героев, многократно привлекавший внимание исследователей<sup>34</sup>, может объясняться не культурными взаимодействиями позднейшего времени, а общим индоевропейским наследием, поскольку хеттский и древнегреческий ритуал обнаруживают разительное сходство вплоть до многих деталей (в частности, характера повозок, используемых при совершении обряда) с ведийским, описанным в «Атхарваведе»<sup>35</sup>, и с обрядом, общим для целого ряда западноиндоевропейских, или «древнеевропейских», народов — германцев, балтов, славян, у которых обряд кремации в последнее время детально изучен по археологическим данным<sup>36</sup>.

*Якобсон Р.О.* Вопросы сравнительной индоевропейской мифологии в свете славянских показателей // VI Mezinárodní sjezd slavistů v Praze. 1968: Akta sjezdu. Praha, 1970, s. 632; *Jakobson R.* The Slavic god Veles and his Indo-European cognates // Studi linguistici in onore di Vittore Pisani. Torino, 1969, § X.

<sup>33</sup> *Goetze A.* Some groups..., p. 354. Можно поставить вопрос и о возможных малоазийских связях элемента *vol-*, выделяемого в этрусских названиях (если последние не объясняются позднейшими италийскими влияниями).

<sup>34</sup> Например: *Christman-Frank L.* Le rituel des funérailles royales hittites // *Revue hittite et asiatique*, 1971, t. XXIX, p. 60–64.

<sup>35</sup> Атхарваеда. Избранное / Перевод, комментарий и вступительная статья Т.Я. Елизаренковой. М., 1976, с. 247–258; 291–298, 377–380, 387–389 (для сравнения с хеттским обрядом существенно описываемое во втором из указанных гимнов приношение в жертву животных во время кремации покойника).

<sup>36</sup> Погребальный обряд племен Северной и Средней Европы в I тысячелетии до н. э. — I тысячелетии н. э. / Под ред. В. В. Седова. М., 1974; ср. особенно с. 18 (рис. 14), с. 19 (рис. 15), с. 43, 60, 61, 87 (о костях домашних животных в захоронениях), с. 68, 150, 151 и др. Весьма существенной представляется проблема определения температуры костра на основании изучения

Документированное погребальными гимнами и археологическими свидетельствами, изначальное единство похоронного обряда согласуется и со сходством соответствующих ритуальных терми-

микроструктуры металлических предметов из сожжений: *Różański W. Badańa przedmiotów metalowych pochodzących z grobów ciepłopalnych // Studia z dziejów jómnictwa i hutnictwa, 1958, t. 2, s. 109, 110. Изучение технологии сжигания и устройства мест для сожжения (ср.: уже *Anger S. Das Gräberfeld zu Rondzen. Graudenz, 1890; Kleist D. Die urgeschichtlichen Funde des Kreises Schlawe: 3 Beiheft zum Atlas der Urgeschichte. Hamburg, 1055*), в частности, изучение способов увеличения протока воздуха и более интенсивного горения благодаря наличию больших камней позволяет установить соответствие между обрядом кремации и ранней металлургией. При разнородности этих явлений в функциональном аспекте технологически они возможны при достижении определенного уровня пиротехники, обеспечивающей соответствующий температурный потенциал (см.: *Иванов В.В. Проблемы истории металлов на Древнем Востоке в свете данных лингвистики // Историко-филологический журнал, 1976, 7, с. 69–71*).*

Такие, казалось бы, разнородные археологические явления, как обряд трупосожжения, наличие колесниц (обычно встречаемых в том же обряде) и металлургия бронзы оказываются связанными взаимными импликациями (обряд кремации и ранняя металлургия требуют достижения определенного температурного потенциала; без бронзы невозможно изготовление колесниц и т.п.), что и позволяет дать достаточное соотношение всего этого археологического комплекса с ранними индоевропейскими культурами. В этой связи исключительный интерес может представить этимология хеттск. *ukturi* 'место сжигания трупов', где отсутствие преобразования группы *-kt-* (ср. хеттск. *lutta* 'окна' < \**luk-to-* и т.п.) позволяет предположить наличие морфемного шва внутри этой группы, откуда гипотетическое членение *uk-* (ср. и.-е. вр. \**euk-* 'привыкать', др.-инд. *okas* < \**eukos* 'место, место жительства') + *turi* (ср. др.-инд. *dūra-* 'далеко, дальний', 'удаление, даль', авест. *dura*, др.-перс. *duraiy* при родственной основе в хеттск. *tuca* 'далеко', ст.-слав. **давѣ** 'некогда', 'давно' и т. п.) с приблизительным значением 'обычное место удаления (на пастбище мёртвых)'.  
'

Вместе с тем заслуживает, может быть, обсуждения и попытка связать *ukturi-* с и.-евр. \**aqeg-*, \**aug-*, \**ug-* и т. д. 'расти', 'увеличивать' (*Рокоту J. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. Bern, 1959, Bd. I, S. 84–85*) (\**ug-tur?*); ср. лат. *augeō, auctor* (= умбр. *uhtur*), *auctiō, augmentum, augustās* и даже *augur* (из \**augos-*. См.: *Walde – Hoffman, I, 83*); гот. *aukan*, др.-сев. *auka*, лит. *áugti*, лтш. *aūgt*, лит. *áukštas* и т. п., а также обозначение погребального костра как 'высокого', что вполне отражает реальность (см. выше о температурном потенциале кремации). В последнее время этимология *ukturi-* от корня лат. *vegeō* 'даю силу, усиливаю', *vigeō*, др.-инд. *vāja-* 'сила' предлагается в статье: *Bader F. Emplois récessifs d'un Suffixe indo-européen, \*-tu-* // *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris, 1977, t. LXXII, fasc. 1, p. 117*. Бадер обращает внимание на возможность выделения суффикса \**-turi* (ср. греч. *-tur-*, др.-инд. *-tur-*) и специализированного употребления корня, как в др.-инд. *úra-vājayati* (об огне), *vajáy-* (об Агни), авест. *ātrə.vazana* 'орудие для разжигания огня'.

нов. Хеттск. *uellu-* в значении 'пастбище на том свете', 'тот свет' (ср. выше о формуле *tan-kan uelluца paiši* 'когда ты пойдешь на луг = на тот свет') в точности соответствует греч. *Ἠλύσιον* 'Елисейский' в сочетаниях типа *Ἠλύσιον πέδιον*<sup>37</sup>; ср. у Гомера (Od. VIII 563–564): ἀλλὰ σ' ἐς Ἠλύσιον πεδίων καὶ πείρατα γαίης ἀθάνατοι πέμψουσιν 'Ты за пределы земли, на поля Елисейские будешь Послан богами'.

В сходных смыслах употребляются также др.-греч. *Ἠλύσιον λειμών* (ср. *λειμών* как обозначение 'пастбища потустороннего мира' у Гомера) и *Ἠλύσιον χῶρος*.

Наиболее близкое соответствие хеттск. *uellu* в специальном значении 'пастбище потустороннего мира' и др.-греч. гомер. *Ἠλύσιον* имеют в древнегерманском, балтийском и славянском языках. Др.-исл. *valhöll* 'жилище воинов, павших на поле боя'<sup>38</sup> и другие примыкающие по значению слова (*Valkyrja* 'Валькирия, дева, выбирающая героя среди мёртвых на поле боя и препровождающая его к Одину', *valfödr* 'отец павших на поле')<sup>39</sup> при несомненности связи (возможно, вторичной) с корнем др.-исл. *valr* 'мёртвый на поле боя', др.-англ. *wæl* 'оставшийся на поле боя, труп', *wælstōw* 'поле боя', ср.-в.-нем. *walstatt* 'поле боя', тох. А *wäl* = 'умирать' (прош. вр. *wläs*, *wälmäs*, прич. *walu*<sup>40</sup>), лув. *ulant* 'мёртвый', лик.

<sup>37</sup> К этимологии см.: *Puhvel J.* 'Meadow of Otherworld' in Indo-European tradition // *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 1969, Bd. 83.

<sup>38</sup> *Neckel G.* *Walhall: Studien über germanischen Jenseitsglauben.* Leipzig, 1913; *Vries de J.* *Altgermanische Religionsgeschichte.* Berlin, 1957, Bd. I–II. S. 117, 158, 380.

<sup>39</sup> Этот же корень, как и в других традициях, отражен и в мифологическом имени волшебного кузнеца Велюнда (др.-сев. *Völundr*, др.-англ., н.-нем. *Wēland*, в.-нем. *Wielant*). В одном старом норвежском тексте лабиринт Дедала назван 'Домом Велюнда'. Это имя, известное не только в Скандинавии (ср. «*Völundarskviða*» в «Старшей Эдде», «Сагу о Тидреке», песни), но и у западных германцев (ср. древнеанглийскую «Сетование Деора», утраченные нижненемецкие песни и т. п.), отсылает нас к одному из персонажей основного мифа. См.: *Kabell A.* *Wieland* // *Beiträge zur Namenforschung*, 1974, Bd. 9, S. 102–114.

<sup>40</sup> См. о формах в тохарском А: *Krause W., Thomas W.* *Tocharisches Elementarbuch.* Heidelberg, 1960, Bd. I, S. 249, § 443; к этимологии см.: *Иванов В.В., Топоров В.И.* *Исследования...*, с. 72. Следует иметь в виду, что корень \**uel-*

lati < \*ulati 'умирает' сохраняют достаточно явный след взаимоотношений с и.-евр. \*uel- в значении 'пастбище' = 'жилище мёртвых'.

В столь же отчетливой форме этот общеиндоевропейский комплекс представлений, связываемых с корнем \*uel-, сохранялся и в балтийской традиции в ранних известиях о балтийских божествах, соотносимых с царством мёртвых, чьи имена (*Vielona*, *Wels*, *Veļu*) образованы от этого корня. Я. Ласицкий упоминает Виелону (*Vielona*) в качестве бога душ, которому приносят жертвы, чтобы он охранял («пас») души усопших (*mortui pascuntur*). Стендер (конец XVIII в.) сообщает о Велсе (*Wels*), боге мёртвых, которому были посвящены одноимённые дни (*Welli*); в связи с приведёнными хеттскими текстами и их гомеровскими и индоиранскими соответствиями существенно, что у Стендера упоминаются боги кони (*Deewa sirgi* 'Gottes Pferde') и боги быки (*Deewa wehrschi* 'Gottes Ochsen').

По сообщению Эйнгорна (XVII в.), Велсу был посвящен октябрь — *Wälla-Mānes*<sup>41</sup> ср. латыш. *Veļu māte* — мать мёртвых, их заступница, упоминаемая в народных песнях<sup>42</sup>. Связь Виелоны (и Велса) со скотом проявляется в явной форме, например, в случае литовского праздника *Skerstuvės*, когда происходило ритуальное убивание свиньи и произносилось приглашение Виелоне прийти за стол с мёртвыми и принять участие в трапезе. Достоверность этого свидетельства подтверждается сведениями об обряде кормления мёртвых в день поминовения усопших — лит. *vėlines*, *veliaĩ* (слово того же корня \*vel-), латыш. *Veļu laiks* 'время Велса, время мёртвых'.

как обозначение пастбища мёртвых мог и несколько позднее вступить в звуковые и семантические связи с \*uel- как обозначением 'смерти (война)'; ср. явно более поздние (народно-этимологические) соотношения с корнем \*Huel- 'шерсть, вóлна' (хеттск. *hulana-*), где отсутствие первоначальных связей следует из фонетической структуры корня. Наряду с узкой собственно этимологией необходимо иметь в виду и эти анаграмматические связи корня.

<sup>41</sup> *Mannhardt W.* Letto-Preussische Götterlehre. Riga, 1936, S. 482; *Ivanov V.V., Toporov V.N.* A comparative study of the group of Baltic mythological terms from the root vel- // *Baltistika*, 1973, IX (1). Об этом см. подробнее: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 67.

<sup>42</sup> *Biezais H.* Die Hauptgöttinnen der alten Letten. Uppsala, 1955.

В свете приведенных данных о хеттском (и ведийском) обряде кремации исключительный архаизм представляет сожжение костей во время литовского обряда *Skerstuvės*: «Die Knochen werden verbrannt und die Asche beobachtet und da, sie nicht dienet, vergraben»<sup>43</sup>. Можно предположить, что в этой детали сохранялся в переосмысленном виде фрагмент общеиндоевропейского ритуала кремации. В той же связи существенно и то, что в балтийской традиции сохраняются особые приметы и поверья, относящиеся к покойнику и к домашним животным и связываемые с 'мёртвой костью' (латышск. *veļa kaiļs*; ср. лит. *navīkaulis*, при хеттск. *uallaš ḫaštas*<sup>44</sup>).

Как название, так и ритуальное использование этой кости связывают божество мёртвых, покойника и скот. Для установления семантических ассоциаций со скотом (и пастбищем) у этих мифологических и ритуальных терминов, соотносимых в балтийской традиции с корнем \**uel-*, существенна их соотнесенность с названиями противника Громовержца (Пенкунаса, Перкоса) в основном мифе балтийской мифологии, согласно которому персонаж с именами типа лит. *vėlnias*, *vėlinas*, лтш. *veļns* похитил У Громовержца скот, а далее может обращаться домашним животным, прячась от Громовержца<sup>45</sup>. Характерно, что, согласно литовским фольклорным рассказам, *Vėlnias* в образе очень сильного ребенка бросает диск вместе с пастухами, что снова напоминает о наиболее ранней индоевропейской символике пастушества, связываемой с корнем *-uel-*.

Весь комплекс представлений и обрядов, связываемых с корнем \**uel-* в религии ранних балтийских племен, отразился в обще-

<sup>43</sup> *Mannhardt W.* Letto-Preussische..., S. 576.

<sup>44</sup> *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования..., с. 68, 135, 170.

<sup>45</sup> *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования...; *Balys J.* Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose // *Tautosakos darbai* (далее — TD). Kaunas, 1936, t. III; *Idem.* Griaustinis ir velnias baltoskandijos kraštų tautosakoje // TD, 1939, t. IV; *Gimbutas M.* Vėlinas // *Proceedings of the second Conference on Baltic studies*, 1970; *Idem.* Lithuanian god Vėlnias // *Myth in Indo-European Antiquity* (далее — I. E. Myth). Berkeley, Los Angeles, 1974; *Puhvel J.* The Baltic Pantheon // *Baltic literature and linguistics*. Ohio, 1973; *Idem.* Indo-European structure of the Baltic pantheon // I. E. Myth.



славянских, в особенности восточнославянских, представлениях о боге с именем \**Vel(e)sъ*. Этот бог в древнерусских письменных источниках (начиная с договора русских с греками 907 г. н.э. и вплоть до поздней Густынской летописи) выступает в качестве «скотьего бога» — покровителя домашних животных<sup>46</sup>, чем, как и звуковым соответствием, объяснялось его отождествление со св. Власием — покровителем домашних животных. В частности, сравнение с литовскими, индоиранскими, греческими и хеттскими параллелями заставляет считать исключительно древним ритуал, связывавшийся с иконой св. Власия, с которой «обходят без священника больных; овцу, лошадь и корову, связанных хвостами и выведенных на деревенскую площадку. По отходе зараженных гонят их за село в овраг и там в память языческих обрядов побивают животных камнями и припевают: „Мы камнями побьем и землей загребем, землей загребем — коровью смерть вобьем, вобьем глубоко, не вернешься в село“. Затем на трупы усердно забрасывают столько щепы и соломы, чтобы сделать костер, способный спалить всех жертвенных животных без остатка»<sup>47</sup>.

Языческие обряды, след которых в цитированном отрывке верно подметил Максимов, описаны у древних славян в связи с обрядом трупосожжения, при котором в жертву приносились домашние животные. Согласно Ибн-Фадлану<sup>48</sup>, сожжение умершего сопровождалось принесением в жертву животных. Сохранение в этом славянском ритуале древнего индоевропейского обычая в особенно-

---

<sup>46</sup> Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965, с. 14–15, 21–23; *Они же*. Исследования..., с. 31–75; Jakobson R. The Slavic...

<sup>47</sup> Максимов К.В. Собр. соч. СПб., [1904], т. XVII, с. 57 (сведения относятся к Чембарскому у. Пензенской губ.).

<sup>48</sup> Lewicki T. Obrzędy pogrzebowy pogańskich Słowian w opisach podróżników i pisarzy arabskich // *Archeologia*, 1955, t. V, s. 122–159; Ковальский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана об его путешествии на Волгу в 921–922 г. Статьи, переводы и комментарии. Харьков, 1956; Белецкая Н.Н. О некоторых ритуальных явлениях языческой погребальной обрядности (к анализу сообщения Ибн-Фадлана о похоронах «русса») // История, культура, фольклор и этнография славянских народов: VI Международный съезд славистов (Прага, 1968). Доклады советской делегации. М., 1968, с. 192–212; *Она же*. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.

сти видно из того, что пару лошадей перед закланием долго гоняли. Наиболее близкие параллели представляют сходный гомеровский обряд, ведийский гимн коню и осетинский обряд посвящения коня покойнику *bæxfældisyn*, в котором можно видеть продолжение соответствующих скифских обрядов<sup>49</sup>, при которых, как и в древних могильниках Синташты в Южном Зауралье<sup>50</sup> и в других подобных археологических комплексах, в жертву приносили много коней<sup>51</sup>.

Анализ известий арабских источников о древнерусских похоронных обрядах существен для сопоставления с приведенными выше данными других индоевропейских традиций, согласно которым потусторонний мир представлялся как луга и пастбища. Древние славяне клали в могилу траву, а невольница, уже переходившая в потусторонний мир, говорила о зелени, которую она там видит (хотя не исключено и воздействие мусульманских воззрений на араба-наблюдателя).

Анализ славянского погребального обряда и представлений о загробном мире свидетельствует о наличии связей этого обряда с золотом как символом *этого* мира<sup>52</sup>. Поэтому значительный интерес представляет соотнесение Волоса с Золотом в договорах русских с греками, где другой, постоянно упоминаемый рядом с ними бог — громовержец Перун связывается с оружием.

Следы почитания Волоса-Велеса (чаще всего под именем Власия) сохраняются по всему северу Руси, где были известны и каменные идолы Велеса (в Чудской области), и легенда о святилище Волоса, отраженная в более позднем тексте о строении града Яро-

---

<sup>49</sup> *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М., 1958, с. 435.

<sup>50</sup> *Генинг Г.В.* Могильник... (особый интерес представляют ритуальные комплексы с захоронениями 4 и 7 принесенных в жертву коней; ср. роль тетрад и семичленных групп в индоиранской религии).

<sup>51</sup> *Кузьмина Е.Е.* Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света // Историко-культурное наследие народов Средней Азии. М., 1976 Вып. II; *Она же.* Конь в религии и искусстве саков и скифов // Культура скифов и сармат. Киев, 1976; *Она же.* О семантике изображений на чертомлыцкой вазе // СА, 1976, № 3.

<sup>52</sup> *Петровић А.* Грађа за изучаване наше народне рилигије // Гласник етнографског музеја у Београд. Београд, 1939, кн. XIV, с. 41.

славя<sup>53</sup>. В новгородских и других северновеликорусских иконах, а также в севернорусских молитвах св. Власию можно найти явные следы связи культа св. Власия со скотом. В то же время для севера Руси характерно переплетение культа Велеса-Власия с почитанием медведя как хозяина животных. В своей языческой функции Волос-Велес воспринимается позднейшей православной традицией (в той мере, в какой она его не ассимилировала, отождествив со св. Власием) как 'лютый зверь', 'черт', откуда костромское диал. *ѣлс* < \*вол(о)с 'леший, черт, нечистый', диал. 'воло-сатик, волосень, нечистый дух, черт'.

Это же позднейшее значение 'черт' известно и у родственного ст.-чеш. *Veles* 'злой дух, демон' (в текстах XV–XVI вв.). Об общеславянском характере имени бога, образованного, как и древнеанатолийское *Wall-iš-*, от корня \**uel-* посредством суффикса \*-(e)s-, свидетельствует наличие соответствий др.-русск. *Велес(ъ)-Волос[ъ]* не только в западославянской традиции (старочешской), но и в южнославянской, где, как и у восточных славян, с именем этого божества связывается название созвездия Плеяды (болг. *Влѣшко(в)а колѧ* 'Плеяды' (ср. *Влѣшкови звездѧ, Влѣхци*, созвездие из шести или семи звезд, *Власци*, созвездие), макед. *Власи, Влашићи, Влашицићи*, с.-хорв. *Влѣшићи* и т.п., ср. у Афанасия Никитина: *Волосыни да кола*, псковск. диал. *volossini* 'die Souenstern' XVII в., Волосожары, Власожелишти<sup>54</sup> и т.п.). К возможным отражениям рассматриваемого корня может принадлежать также имя *Велы-Вилы* в македонском фольклоре (ср. имя ведийского демона *Валы*,

<sup>53</sup> Иванов В.В., Топоров В.Н. К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии: (Данные о Велесе в традициях Северной Руси и вопросы критики письменных текстов) // Труды по знаковым системам (Тарту), 1973, вып. VI, с. 46–61 и сл.

<sup>54</sup> См.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования..., с. 49, 50, 200 (там же литература). О других древних названиях Плеяд см.: Scherer A. Gestirnnamen bei den indogermanischen Völkern. Heidelberg, 1953, S. 117, 119, 139 и особенно 141–144 (где представляет интерес форма пашто *pērüne*, ср. суффикс \*-ün- в др. русск. *волос-ыни*), 145 (где хеттское чтение *šepitt-* оспаривается, см. детальный анализ данных о Плеядах: Kammenhuber A. Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern. Heidelberg, 1976, S. 45–54), 146 и др.

пожирающего скот, и т. п.). Особый интерес представляет сохранение в славянском явных следов древнего скотоводческого (пастушеского) значения основы \**uel-*, удостоверяемого тождеством хеттск. *uellu-* ‘луг, пастбище’, др.-исл. *vǫllr* ‘луг’ (\**walþu-* < \**wol-tu-*; ср. тождественный суффикс в мифологическом имени великанов — др.-рус. *волоть*, укр. *вѣлеть*, *вѣлет*, волот, белор. *волот*, ср. известие о том, что велеты ели своих предков<sup>55</sup>, валл. *gwellt*, кор. *gwels* ‘трава’, ср. др.-ирл. *gelim* ‘пасусь’, *gelid* ‘пасётся’: *gelt-* (основа прош. врем.<sup>56</sup>), *gelt-both* в глоссах *rabulum*, брет. *gueltio-cion*, в глоссах *fenosa*, ново-брет. (уоссан.) *guelt*, *geot*, *iot*.

Согласно одной из точек зрения название самой крупной кельтской территории — Галлии объясняется именно из этого корня, трансформировавшегося в германском заимствовании из кельтского, которое вернулось к кельтам и римлянам (лат. *Gallia*). В таком случае название Галлия было бы западноевропейским эквивалентом восточноевропейского названия того же корня Валахия. Впрочем, существуют и другие точки зрения на происхождение названия Галлии и соответствующего этнонима<sup>57</sup>.

Вместе с тем несомненным представляется широкое отражение в славянском основы на *-s-*, видимо, сходной с анат. *Walīš-*. В славянском эта основа может выступать и в форме с элементом *-x-* < \**s*, ср. др.-русск. *вѣлхвъ* и особенно такие более прозрачные формы, как русск. диал. *волхун*, *волхунья* (*волхуноги* ‘волхвы’), *волхат*, *волхит*, *волхитка*, *волхитить*, *волховит*, *волховá*, *волхов-*

<sup>55</sup> Соболевский А.И. Заметки по славянским древностям // Известия Отделения русского языка и словесности Академии Наук, 1926, т. XXXI, с. 8.

<sup>56</sup> Thurneysen R. A grammar of Old Irish. Dublin, 1946, p. 422. Этимологию см.: Puhvel J. ‘Meadow...’ Более ранние семантически неудачные сближения см.: Льюис Г., Педерсен К. Краткая сравнительная грамматика кельтских языков. М., 1954, с. 55.

<sup>57</sup> Из и.-евр. \**gal-* или \**ghal-* ‘мочь’, ср. кимр. *gallu* ‘быть в состоянии’, корн. *gallos* ‘сила’, брет. *gallout* (*ll < ln*), ирл. *gal* ‘храбрость’, ст.-брет. *gal* ‘сила’, ‘мощь’, галло-романск. \**galia* ‘сила’; сюда же *Galli*, *Galátaí*, кельтское племя в Малой Азии. См.: Рокоту J. Indogermanisches..., S. 351. См. также: Thurneysen R. A grammar..., p. 171 (*Galátaí*: ирл. *gal*) с суфф. *-at-*, (ср. *Atrebates*: ирл. *atreba* ‘он живой’).

ка и т.п. (СРНГ. М., 1970, выл. 5, с. 76–78)<sup>58</sup>. Поэтому как по семантическим, так и по словообразовательным причинам кажется допустимым возведение к той же индоевропейской основе и славянского названий волохов-влахов (с первоначальной внутренней формой 'скотовод', 'пастух', хорошо согласующейся с историческими данными о волохах-валахах). Слово, представленное во всех основных славянских языках, должно быть возведено (вероятно, ещё в своем нарицательном значении — 'скотовод'<sup>59</sup>) к праславянскому. В позднеобщеславянский период эта основа стала употребляться по отношению к тем группам населения карпатско-балканского ареала, которые искони занимались *скотоводством* и *пастушеством*. Отнесение этого скотоводческо-пастушеского названия к романскому населению рассматриваемого ареала, более или менее неожиданно появившемуся здесь уже на глазах истории, оправданно в самой высокой степени. Действительно, речь идет о кочевом (по сути дела) этносе (на фоне в основном устойчиво оседлого славянского населения этих мест), который вместе со своим скотом совершал ежегодные циклические передвижения с южных отрогов Карпат далеко на юг, вплоть до Греции. Волохи-влахи были *народом пастухов-скотоводов в целом*; скот был их монокультурой, и эта особенность также резко выделяла их среди

<sup>58</sup> Конечно, в данном случае трудно сформулировать точные условия, в которых *-s-* дало бы слав. *-x-*. Широкое распространение *-u-* как основообразующего элемента при корне *\*uel-* (ср. хотя бы хеттск. *uellu*, иллир. *Falótas* < *\*valu-*) или соответствующие гидронимы или топонимы типа прусск. *Welowé*, 1258 г., *Wilaw*, 1326 г., *Wilouwe*, ок. 1405 г., *Welouwe*, лит. *Vėluva*, *Vėliava* и т.д. (к лит. *vėlės* и т.п. см.: *Gerullis G.* Die altpreußischen..., S. 198–199 и др.) при наличии *\*uel-s-* создают все условия для появления форм типа *\*uel-us-*, *\*uol-us-*, которые вполне закономерно привели бы к праслав. *\*volъx-* : *\*volx-*. Более того, форма *\*uolusó-* реконструируется для топонима *Ulubrae* (*Ὀύλοβροί*) в Лациуме — через стадию *\*Ulusrae*, см.: *Radke G.* Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1961, 17. Halbband, S. 778. Другой вариант распространения этого корня *\*uol-sk-* также, возможно, мог дать на славянской почве *\*uol-x-*. Наконец, нельзя не считаться с реально засвидетельствованными примерами, в которых *-x-* существует, но не может пока быть объяснено со сколько-нибудь удовлетворительной надежностью; ср. русск. *волосатый* и т.п. при *волохатый*, укр. *волохатий*, польск. *włochaty*; русск. *волхв* и т.п. при ст.-слав. **вльсьнѣти** и др.

<sup>59</sup> Можно напомнить, что в одном, правда, недостаточно надежном источнике середины XIX в. упоминается словацк. *veles* в значении 'пастух'.

населения этого ареала, уже хорошо знакомого с земледелием и ремеслом<sup>60</sup>.

Необходимо представить ту ситуацию, в которой славяне познакомились с романизированными кельтами. Волохи–влахи разместились в том *единственном* месте Юго-Восточной Европы (к югу от Карпат, в Дании), к которому сходились территории *всех трех групп славян* — восточных (Западная Украина), западных (нынешние словацкие и отчасти венгерские земли) и южных (часть Паннонии, Сербия, Болгария). Ежегодные передвижения с севера на юг этой зоны и обратно способствовали установлению регулярных этнических связей в пределах всего ареала. В таких условиях славяне, которые в это время были достаточно едины в языковом отношении и находились на стадии праславянского языкового единства, естественно могли охарактеризовать этот скотоводческий этнос по профессиональному признаку — *пастухи-скотоводы* (и, действительно, как показывают многочисленные свидетельства, *волох–влах* прежде всего обозначало занятие, профессию и лишь вторично — этнос<sup>61</sup>, который, кстати, мог быть и не монолитным именно в этническом отношении). В этих условиях понятие «пастухи-скотоводы» органично было закодировать термином \**ǫols-* (\**ǫels-*), сразу введившим этот пастушеский этнос в прочно сложившуюся мифопоэтическую схему «пастушеско-скотоводческой» идеологии.

Весь народ — *пастухи* (\**ǫols-oi* > \**volxi*), для которого вся обитаемая и знакомая им (своя и чужая) *земля* — *пастбище*, луг для скота. Вполне возможно, что \**ǫols-oi* > \**volxi* обозначало этот этнос не только по признаку их пастушества, но и как не своих, чужих, не связанных с *данной* культурой (ср. значения ‘чужой’, ‘иноязычный’ и т.п., возникающие в германских продолжениях и.-евр.

<sup>60</sup> Ср. отчасти схожих с волохами-влахами в этом отношении цыган, продолжающих в сильно вырожденном виде старую индоевропейскую, прежде всего древнеиндийскую, «лошадиную» трехфункциональную (магически-прорицательная, военная и производительная функции) идеологию. О ней см.: *Puhvel J. Aspects of Equine Functionality // Myth and Law among the Indo-Europeans. Los Angeles, 1970, p. 159–172; Топоров В.Н. Лит. dandaras, лтш. dandala и друг. // Zeitschrift für Slawistik, 1974, Bd. 19, S. 208.*

<sup>61</sup> Разумеется, речь идет о некоем синхронно определяемом представлении, действительном лишь для определенной локально-временной ситуации.

\**uel-*, \**uol-* и в славянских словах, восходящих к праслав. \**volx-*). Скотоводческая образность имела космический охват. *Нижний мир*, *подземное царство*, как уже писалось выше, также представлялось *пастбищем*, где *пастухом* был бог подземного царства, а его *скотом* души умерших людей<sup>62</sup> и сам *скот*, которым питались в подземном царстве.

В высшей степени показательно, что все выделенные здесь слова, обозначающие основные элементы загробной жизни (Нижний мир, пастбище, пастух, скот, мёртвые души), выражались одним и тем же корнем \**uel-s-* : \**uol-s-* (\**vel-s-* : \**vol-s-* : \**volx-*), соединяющим тему смерти с темой скотоводства. Наконец, в *Верхнем царстве*, на небе, небесный пастух Месяц, также связанный со смертью, пас небесное стадо звёзд (ср. *Влашкиви звездѝ*, *Влашко(в)а кола*, *Власи*, *Влашићи*, *Волосыни*, *Волосажары* и т. п.)<sup>63</sup>.

Характерно, что в другом ареале обряд окликанья звезды приурочивался к покровителю скота Св. Власию (продолжающему, в частности, и образ Велеса). Так, в Тульской губ. в этот день вечером, когда на небе появлялись звезды, *овчары* выходили на улицу, становились на *руно* и пели: «Засветись, звезда ясная, по поднебесью на радость миру<sup>64</sup> крещёному. Ты заглянь, звезда ясная, на двор к рабу такому-то. Ты освети, звезда ясная, огнем негасимым белояровых *овец* у раба такого-то. Как по поднебесью звездам несть числа, так бы у раба такого-то уродилось овец более того»<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> Ср. мифопоэтическое отождествление чужеземца, «не своего» с покойником.

<sup>63</sup> Характерно, что загадки, в которых ночное небо кодируется в скотоводческо-пастушеских терминах, широко известны у скотоводческих народов, в частности у румын. Естественно, что подобные загадки существуют и у славян и у других народов, но глубинная связь этого типа загадок именно со скотоводческими по преимуществу культурами очевидна и подтверждается статистическими данными.

<sup>64</sup> Уместно напомнить, что и понятие «мира» (общины) в его социально-экономическом аспекте передавалось тем же корнем. Ср. \**volstь* 'власть', 'собственность' (ср. словен. *last*, чешек. *vlastnik*, *vlastnictví* и др.), \**voldyka* 'владыка' (ср. рязанск. *велес* 'повелитель', серб.-хорв. *властѐла* 'знать', 'крупное земельное владение' и т. д.).

<sup>65</sup> *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. М., 1849, с. 11–13; *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования..., с. 74–75. Ср. здесь же мотивы звезды, зорь, наказания женщины, скота и пряжи в связи с сюжетом превращения женщины в звезду или девушек (женщин) в созвездия, обычно именно в Плеяды, обозначаемые корнем \**Vols-*.

Эта пронизанность скотоводческо-пастушескими образами и ассоциациями всей жизни волохов–влахов, включая саму смерть, и всех пространственно-временных условий их существования позволяет высказать ещё одно соображение. Если даже славяне узнали имя волохов–влахов от германцев и притом в германской форме *\*walh-*, то это *\*walh-*, усвоенное в единственно возможном славянском варианте *\*volx-* (при несомненно живом чередовании *x* : *s* в грамматических элементах и сосуществовании лексем, отличавшихся только наличием *s* или *x*), конечно, вновь отослало бы языковые и мифопоэтическое сознание носителя праславянской речи и мифологии к сфере, связанной с кругом понятий, объединённых в плане выражения корнем *\*vols-* (: *\*volx-*). Иначе говоря, даже в случае усвоения германского названия волохов–влахов очень вероятно была славянская субституция этого заимствования, которая должна была вернуть это снова ставшее «своим» слово к привычному кругу мифопоэтических образов. Поэтому применительно к некоему глубинному уровню очень вероятно заключение, что (независимо от того, было ли название волохов–влахов взято у германцев или оно было исконно славянским) слав. *\*volxi* реализовало описанную содержательную схему, продолжая или даже усиливая исходную индоевропейскую мифологему, главный герой которой обозначается корнем *\*uel-/uol-* с разными расширениями или без них. В этом смысле и история этнического названия волохов–влахов ещё раз отсылает нас к проблематике основного мифа, исследованного в других работах.

С этой точки зрения само созвучие слав. *\*volxi* с др.-в.-нем. *walh*, *walah* (в отличие от славянского, не имеющего точных соответствий в каждой из основных групп германских языков) не может считаться достаточно сильным и тем более решающим аргументом в пользу возведения славянской формы (видимо, из и.-евр. *\*uels-* : *\*uols-*) к германской (из *\*uel-k-* : *\*uol-k-*, как кельтская форма этнонима и хеттск. *walku-* см. выше). Хотя эти формы и родственны, каждая из них восходит к особой индоевропейской основе (наряду, напр., с *\*uel-t-* : *\*uol-t-* в славянском и кельтском<sup>66</sup>).

<sup>66</sup> К тому же индоевропейскому типу принадлежит имя знаменитой германской прорицательницы *Veleda* (*Tacit. Hist. IV, 61, 65; V, 22, 24*), заимствован-



Разумеется, попытка ответить на вопрос о происхождении имени волохов–влахов никак не опровергает (и не может этого сделать) факты германского заимствования кельтского этнонима *Volcae* (*Οὐόλκαι*, *Οὐόλκαι*), относившегося к кельтоязычному племени в нарбонской Галии, принимавшему с древних времен участие в переселении в Германию и в Грецию (ср. миграцию галатов в том же направлении), и ставшего основой для обозначения *ино-го* этноса, чужеземцев, независимо от их языковой и этнической принадлежности.

Тем не менее полная картина индоевропейской, этнонимии Европы (по крайней мере) предполагает анализ употребления *\*uel-* : *\*uol-* и в западноевропейском ареале. Уже заранее можно отметить некую «периферийность» в употреблении этого корня в этнонимии или топонимии (что, не исключено, может отражать и семантику этого корня: Англия, Франция, Испания, Италия, Румыния, Малая Азия и т.д., отчасти Прибалтика). Особенного внимания заслуживают кельтские, итальянские и этрусские названия на *\*vel-*<sup>67</sup>, хотя, конечно, многие из них нуждаются в более обстоятельной интерпретации<sup>68</sup>. Однако само наличие бесспорных

ное из кельтского; ср. ирл. *file* ‘поэт’ (Gen. *filed*) из и.-евр. *\*uel-et-*; ср. Бояна как Велесова внука, слав. *velěti* в связи с речевой деятельностью.

<sup>67</sup> Ср. также иллир. *Velsounas* (CIL III, 3038, 13988), *Volsonius* (CIL, III, 14322), *Volsounus*, *-a* (CIL III, 3151 = 10132, 3149), *Volsus* (CIL III 2985, 13259), *Volso* (CIL III, 2968a, *Volsoni*, 3134 и др., *Velsony* V. 420), *Volsius*, *-a* (CIL III, 2617, *Ὀλιος*), *Volsetis* (CIL III, 3055, 3322, ср. венетск. *Voltietis*, V. 2019), *Volsimus* (Paul. ex Fest. 248 L, 13 и сл.); *Valcum* (It. Ant. 233, 3: *Valco*), *Φαλύται* (*ἀλύτας*), *Val(l)ius* (CIL III, 6423, ср. мессапск. *Vallas*, *Valla*, *Vallaeihas*, *Valatis* (CIM 159, 162. 35. 176. 34, 7.45.34, 3.49 и др.), без особых на то оснований возводимые А. Майером к *\*volt-*, *\*ulk-*, *\*valu-*. См.: Mayer A. Die Sprache der alten Плуриг. Wien, 1957, Bd. I, S. 351, 352, 362 и др. Строго говоря, не менее правдоподобны реконструкции *\*vols-* : *\*vels-*, *\*volk-* (ср. также *Οὐόλκαια*, *Ulca* и уже упоминавшихся кельтских *Volcae* = *Οὐόλκαι*, поразительно схожих с иллирийскими названиями).

<sup>68</sup> Помимо *Volcae*, можно назвать лишь несколько примеров, интересных в словообразовательном плане, а иногда и в силу некоторых реалий, связываемых с этими названиями. Ср.: *Volcī* (*Οὐόλκοι*), город в Этрурии; *Volcēī* (*Οὐόλκοι*, ср. *Volcēiānī*, *Vulcentēs*, *Vulcentiānī*, жители), место на сев. границе Лукании (ср. *civitas Vulceiana*. CIL X, 407); *Vulcentēs* ‘племя во внутренней Лукании (их город — *Οὐόλκοι*, *Vulci*)’, *Vulciānī*, племя в тарраконской Испании (Liv. 21, 19); *Volsēī*, *Οὐόλσκοι*, *Οὐόλοδοχοι*, итальянское племя, обитавшее по р. Лирис до

основ вида \**uel-* : \**uol-*, \**uel-k-* : \**uol-k-*, \**uel-sk-* : \**uol-sk-*, \**uel-s-*, \**uol-s-* (часто с дальнейшим расширением *-u-*), \**uel-t-* : \**uol-t-*, \**uel-in-* : \**uol-in-*, \**uel-i-* : \**uol-i-*; \**uel-u-* : \**uol-u-* и т.п. сулит большие открытия в области древней индоевропейской этнонимии и топонимии в связи с более общими культурно-лингвистическими проблемами, к которым подводит нас и исследование этнического имени волохов–влахов<sup>69</sup>.

---

Первая публикация: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* К вопросу о происхождении этнонима *валахи* // *Этническая история восточных романцев. Древность и средние века.* М., 1979. С. 61–85.

---

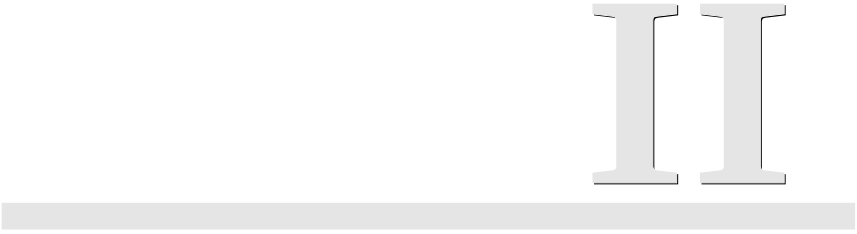
*Vyach. Vs. Ivanov, V.N. Toporov*

On the question of the origin of the ethnonym “Vlachs”

---

Тирренского моря (Liv. 1.53, 2; 9.22, 3; 22.4, 59 и др. Strab. 5.228, 231); *Volsiniī*, *Vulsiniī*, *Ὀβολσίνιοι*, этрусский город на южном берегу *lacus Volsiniēnsis* (Большена, ср. Liv. 10.37); *Velsu*, *Velxnani*, *Velsx(u)na*, этрусские имена; *Voltumna*, этрусск. *Felthina*, богиня союзного храма 12 городов, в котором собирались для общих совещаний (см. Liv. 4.17, 6; 23, 5; 25, 7; 61, 2; 6.2, 2: *hinc Etruriae principium ex omnibus populis coniurationem de bello ad fanum Voltumnae factam mercatores adferebant*); *Volturnus* (*Ὀβολτοῦρνος*) — река в Кампании; *Velīnus*, река в земле сабинян, впадающая в Нар (*Nar-*; ср. *Velīnus lacus* в Реате; ср. частое соседство рек, обозначаемых этими двумя корнями: *Vilnia* : *Neris* в Литве; *Велеса*, *Веля*, *Вилейка* и *Нара* — в Подмосковье и т. п.; \**uel-* и \**ner-* — объединяются амбивалентностью смыслов — ‘смерть’: ‘жизненная сила’); *Vel-lāvi* — кельтское племя в Галлии; *Velia*, *Ὀβέλια* — место в тарраконской Испании и в Луканин; *Veieia*; *Velitrae*, город вольсков в Лациуме; *Vellaunodūnum*, город сенонов в лугдунской Галлии (Caes. De bello Gall. 7.11); *Volaterrae*, *Ὀβολατέρραι* — город в Этрурии; *Velocasses*, или *Veliocasses*, — племя в Галлии на правом берегу Сены до её впадения в море, и т. д.

<sup>69</sup> Особо следует подчеркнуть настоятельность самых широких и полных исследований всей старой индоевропейской территории с точки зрения этнонимии и топонимии. Можно думать, что единство этой территории в указанном отношении гораздо сильнее, чем это предполагалось до сих пор. Известная трудность в различении генетически общих или типологически сходных элементов едва ли может существенно отразиться на результатах этнонимических исследований.





## ЗАМЕТКИ К ЭТИМОЛОГИИ ИМЕНИ ЭТИОН (Ἠετίων) И ПРИЛАГАТЕЛЬНОГО ἐπηρετικός

Изначально многие греческие собственные имена представляют собой благопожелания, призванные предопределить жизненный путь родившегося. При этом они могут сохранять более раннюю семантику, не сохранившуюся в обиходном словаре. Самые распространенные индоевропейские имена собственные связаны с приобретением «нетленной славы» различными путями. Об этом свидетельствуют двусоставные полные и сокращенные имена с корнем \*-k'leǵ- (Kazansky 1995: 157–177), так или иначе связанные с военной деятельностью, например, мик. ne-ti-ja-no /Nesti-anōr/ ΡΥ Сп 599.1; Сп 40.1, букв. «Возвращатель мужей, то есть ‘тот, кто не просто уведет мужей в поход, но и вернет их домой невредимыми’», согласно толкованию, которое приводил в своих лекциях А.И. Зайцев. От этого имени образовано сокращенное двусоставное имя Νέστορ букв. ‘Возвращатель’. Двусоставные сокращенные имена с суффиксом -τωρ, обозначающим деятеля, неоднократно (ср., например, имя Ἐκτωρ) осуществляющего действие, не являются единственными, в которых наблюдается замена с помощью суффикса деятеля -τωρ второго компонента составного имени, отсылавшего к указанию на лиц, в отношении которых совершается действие, например, мужей (-anōr).

Данная статья посвящена имени Этион (Ἠετίων), которое носили как минимум девять человек. Наиболее известен благодаря греческой эпической традиции отец Андромахи (*Il.* VI, 398), царь

килийцев в гипоплайийских Фивах (*Ил.* I, 366), которого, как и семерых его сыновей убил Ахилл (*Ил.* VI, 421–424); их мать попала в плен, была освобождена за выкуп (*Ил.* VI, 425), но Артемида погубила ее (*Ил.* VI, 476, 428) в ее собственном доме. Об этих несчастьях упоминает Андромаха, удерживая Гектора от участия в сражении (*Ил.* VI, 396 sq.)<sup>1</sup>. Для оценки эпической традиции существенно то, что Этион оказался причастен к греческим царским генеалогиям в той же мере, что и Ахилл, поскольку Амфиал, сын Неоптолема и Андромахи (*Hug. fab.* 123) приходился внуком обоим.

Вторым по известности является Этион, царь Имброса, гостеприимец Эвнея, сына Ясона (*Ил.* XXIII 747). Он выкупил и отослал в Арисбу Ликаона, сына Приама, проданного Ахиллом на Лемнос, откуда тот вернулся к Приаму (*Ил.* XXI 42) и был убит Ахиллом.

Несомненная значимость этих персонажей в греческой мифологической (и исторической — Этион, отец Кипсела) традиции может свидетельствовать о первоначальной прозрачности внутренней формы данного имени для носителей языка<sup>2</sup>. Это побуждает предпринять поиски в древнегреческой лексике, обратив внимание на фонетическую последовательность ηετ-, представленную в именах Ἠετίων и Ἠετίδης.

Нет необходимости напоминать, что в Илиаде многие троянцы носят греческие имена, поэтому греческая этимология имени Этиона правдоподобна, а исход основы этого имени совпадает с древним патронимическим суффиксом -ίων (ср. Πηληϊών наряду с более поздней с точки зрения словообразования формой Πηληϊάδης).

<sup>1</sup> Кроме того упоминаются (Pape, Benseler 1875: 454) троянец (*Ил.* 17, 575), грек, о котором говорит Квинт Смирнский (6, 689), а также сын Эхекрата и отец Кипсела в Коринфе (Hdt. I, 14, 5). О Россбах (Rossbach 1905) в *Real-Encyclopädie* как и Словарь Папе-Бензелера (Pape, Benseler 1875: 454) перечисляет девять человек с именем Этион.

<sup>2</sup> Уже Лентц считал имя Этиона ионийской формой с переходом ā > ē и предполагал исконную форму Аетион (см.: Ebeling 1875: 536), а само имя вслед за античными толкователями возводил к ἀετός ‘орел’ (также и Pape, Benseler 1875: 21). Эбелинг упоминает также еще менее вероятное объяснение, предложенное Завельсбергом, который выводил Ἠετίων из усилительного ηε- + τίω = πολύτιτος.

Э. Риш (Risch 1974: 56–57) приведенные имена собственные рассматривает как деноминативные образования на  $-\omega\nu^3$ , а Эд. Швицер (Schwyzer 1939: 509) отмечает, что уже у Гомера формант  $-\omega\nu$  соседствует с патронимическим суффиксом  $-\acute{\iota}\delta\eta\varsigma$ : «Vor  $-\acute{\iota}\delta\eta\varsigma$  kann ein anderes Namensuffix wegbleiben: hom. Ἠτιίδης, Sohn des Ἠτιών, Ἀνθεμίδης, Sohn des Ἀνθεμίων, junger Τυνδαρίδαι: hom. Τυνδάρεος, Ἀπολλωνίδης, Sohn eines Ἀπολλώνιος (‘dem Apollon geweiht’)...»<sup>4</sup>. Для дальнейших рассуждений существенно, что в тот же раздел Э. Риш поместил и говорящие имена, известные уже у Гомера, ср. имя Тектонида (Τεκτονίδης), поэтому в поисках этимологии имени Этиона кажется целесообразным обратить внимание на слова, содержащие  $-\eta\epsilon\tau-$ .

Последовательность  $-\eta\epsilon\tau-$  наблюдается в прилагательном ἐπηρετάνος, точное значение которого неясно<sup>5</sup>. Беекес (Beekes 2010: 439), например, определять его не берется: «probably ‘sufficient, rich, everlasting’ (Od.)»<sup>6</sup>, но отмечает, что «вариант ἐπηρετάνος (*h. Merc.* 113,

<sup>3</sup> Раздел «Denominatives  $-\omega\nu$  bei Über- und Eigennamen», в котором Риш перечисляет патронимические суффиксы: «Weiter finden wir mit  $-\omega\nu$  die Patronymika auf  $-\acute{\iota}\omega\varsigma$  § 40a erweitert:  $-\acute{\iota}\omega\nu$  häufig  $-\acute{\iota}\omega\nu\omega\varsigma$  u. ä. am Versende (über  $-\acute{\iota}\omega\nu\omega\varsigma$  s. § 35εδ): Κρονίων, Πηλείων, Ἀτρείων (s. Chantraine 1942: I 105 m. Anm. 1), Ἀκτορίων, Βουκολίων neben Βουκολίδης, Δευκαλίων neben Δευκαλίδης, Ἰριτίων neben Ἰριτίδης, Ἰπλοτίων, Ἰασίων neben Ἰασίδης. Weiter finden wir auch  $-\acute{\iota}\omega\nu$  bei Πανδίων (vgl. Πάνδοκος), Ἀνθεμίων § 56f, Ὠρίων § 56f, Ὠρίων zu lesen Ὠαρίων, so Pi. (s. Chantraine 1942: I 16), Ἠτιών, sprechend Ἀσφαλίων» с отсылкой к последующему тексту, где речь идет о связи имени Ἀσφαλίων с глаголом σφάλλω ‘сбивать с ног, опрокидывать’.

<sup>4</sup> Для формы Ἠτιώνος, Ἠτιών ὃς ἔναϊε Z 396 Эд. Швицер отмечает со ссылкой на предложившего такое решение Я. Ваккернагеля (Schwyzer 1939: 264), что «Ἠτιών ὃς nicht *attractio inversa*, sondern lautlich aus Ἠτιώνος ὃς».

<sup>5</sup> Насколько уже в античности не знали точного значения слова, показывают дошедшие до нас схолии к гомеровскому тексту. С одной стороны, предлагается значение ‘во все времена, самодостаточный, достаточный’ (Schol. in Hom. II. ἐπηρετάνον] ὀλοχρόνιον, αὐταρκές, ἀρκετόν. В.Е.О.), а с другой стороны, делаются попытки создавать малоправдоподобные этимологии: τὸ εἰς πολλὰ καὶ εἰς κόρον. γίνεται παρὰ τὸ ἄτω τὸ κορέννυμι ἄτανος, καὶ ἐν πλεονασμῷ τοῦ εἰ ἔατανος, καὶ ἐπαυξήσει τοῦ εἰ εἰς ἠ ἠέτανος, καὶ μετὰ τῆς ἐπί προθέσεως ἐπηρετάνος. Т. «Во многом и вовремя (имеющееся): происходит от глагола ‘быть несчастным, мучиться’, ‘кормить досыта’ ἄτανος, и благодаря избыточности ε- (появляется форма) ἔατανος; и с удлинением ε в η (получается) ἠέτανος, а после подстановки ἐπί (слово приобретает вид) ἐπηρετάνος».

<sup>6</sup> Точно также поступает и Стефани Уэст «ἐπηρετάνον: confined to poetry, in Homer only in *Odyssey*. The original sense seems to have been ‘lasting the whole

Hes. *Op.* 607) является более поздним<sup>7</sup>. Для ряда контекстов в Одиссее хорошо подходит значение ‘изобильный, имеющийся в достатке’<sup>8</sup>. Р. Беекес готов был принять давнюю индоевропейскую этимологию для данного слова, связывая его с основой \**ǵet-es-/os*. Тем не менее, для него оставались неясными как семантическое развитие, так и словообразовательные особенности лексемы (Beekes 2010: 439). Параллель, которую он приводит со словом *στάνιος*, неудовлетворительна для корневой части слова: микенская форма *za-we-te* < \**kjā-ǵet-es* демонстрирует уже в поэмах Гомера слияние гласных *ā+e* после падения неслогового *ǵ*. Между тем, в гомеровских формах слова *ἐλ-ἦετ-ᾶνός* слияние гласных отсутствует. Слитные формы появляются только в Гомеровых гимнах и у Гесиода, демонстрируя фонетическое развитие, зашедшее дальше, нежели сохранившиеся неслитные формы, представленные у Гомера. Такое сближение **изобилия** и **года** продолжает народную этимологию, известную уже в античности. Следует подчеркнуть, что и семантически сопоставление с \**ǵet-os* также неправомерно, поскольку в объяснении произведена подмена **изобилия** на **долговременность**, а если мы попробуем заменить это на «круглый год», то к ситуации, в которой был голодающий на плоту Одиссей, круглогодичность вообще отношения иметь не может — еды у него не было вовсе.

Принятое Беекесом объяснение не кажется безусловным по нескольким причинам. Этимология, которую он приводит со знаком вопроса: (*ἐλ*)*ἦετ-ανός* < и.-е.?\*-*ǵet-os*- ‘year’ (Beekes 2010: 439), не представляется удачной, поскольку в этом случае мы бы ожидали приставку в форме *ἐφ-* и хотя бы какое-то объяснение для следующей за ним *эты*. В первую очередь, с точки зрения морфологического состава и словообразовательной модели в форме *ἐλ-ἦετ-ανός*,

year’: cf. Frisk 1960-1972, Chantraine 1968-1980». Далее она (West 1998: 198) анализирует вариант, дошедший благодаря Гезихию *ἐπῆετ-ανὸν γάλα νᾶσαι* и склоняется к мысли, что это эллинистическая переделка гомеровского текста (West 1998: 199), поскольку аорист от *νᾶω* вообще нигде не представлен.

<sup>7</sup> «VAR *ἐλ-ἦετ-ανός h. Merc.* 113, Hes. *Op.* 607» (Beekes 2010: 439).

<sup>8</sup> Словарь Лидделла-Скотта определяет *ἐπῆετ-ανόν* как ‘abundant, ample, sufficient’ (LSJ: 620).



со всей отчетливостью выделяется суффикс -ανο<sup>9</sup>, а корень должен был начинаться с гласного (-ηέτ-). Для корневой части слова уже давно высказывали возможность реконструкции более древней — до-ионийской (то есть эолийской или даже относящейся к микенскому времени?) первоначальной формы \*āet-.

Греческое прилагательное ἐπιητανός встречается в поэмах Гомера восемь раз, причем определяет σῖτος ‘хлеб’ в *Od.* 18, 365 (ἔνθα κ’ ἐγὼ σῖτον μὲν ἐπιητανὸν παρέχοιμι), ἀρδοί ‘места для водопоя’ в *Od.* 13, 247, а также обозначает субстантивированное ‘изобилие’ или адвербиализированное ‘изобильно имеют’ ἐπιητανὸν γὰρ ἔχουσιν<sup>10</sup> в *Od.* 10, 427, ср. отсутствие необходимой пищи (κομιδὴ ἐπιητανός) у Одиссея во время его путешествия на плоту<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Э. Риш (Risch 1974: 188) в прилагательном ἐπ-ητανός определяет приставку со знаком вопроса, а суффикс -ανό- (с. 102) выделяет без каких бы то ни было сомнений. Точно так же Эд. Швицер (Schwyzer 1939: 426) относит его к серии слов, которые, по его мнению, правдоподобно определять как очень древние композиты (uralte Komposita). В их число Швицер включает и ἐπιητανός, предлагая сравнивать его (вероятно, также на основе словообразовательной семантики) с лат. diūtinus ‘продолжительный’, ‘долговременный’, ‘давнишний’, ‘застарелый’. Не случайно это сопоставление, которое и семантически неточно, и с точки зрения формальной реконструкции суффикса неудачно, в настоящее время даже не упоминают.

<sup>10</sup> πίνοντας καὶ ἔδοντας· ἐπιητανὸν γὰρ ἔχουσιν. (*Od.* 10, 427)  
«Там едящих и пьющих, и все у них есть в изобилии».  
(пер. В.В. Вересаева)

<sup>11</sup> οἷοισιν δεῖδοικα ποσὶν μὴ τίς με παρέλθῃ  
Φαίηκων· λίην γὰρ ἀεκελίως ἔδαμάσθην  
κύμασιν ἐν πολλοῖς, **ἐπεὶ οὐ κομιδὴ κατὰ νῆα**  
**ἦεν ἐπιητανός**· τῷ μοι φίλα γυῖα λέλυνται.” (*Od.* 8, 233).  
«Только боюсь, чтоб ногами меня кто-нибудь из феаков  
Не победил: истощили меня не совсем, как обычно,  
Ярые волны морские: не всю ведь дорогу проделал  
На корабле я сюда. И члены мои ослабели»  
(пер. В.В. Вересаева)

В переводе Вересаева опущены слова «поскольку на корабле не было изобильной еды». Хайнсворт (Hainsworth 1998: 360) отметил, что **κομιδὴ** следует понимать намного шире, чем просто провизию, поскольку сюда включается всё, благодаря чему человек сохраняет свои физические силы. Это традиционное понимание, ср. уже у В.А. Жуковского «не вкушая столь долго / пищи, покоя и сна».

Овощи на грядках растут и блестят не круглый год (ἐπηετανὸν γανόωσαι — *Od.* 7, 128). Особенно показателен контекст *Od.* 7, 99, где говорится, что вожди феаков имели в изобилии питье и еду. Идея того, что они могли иметь и необходимое, и сверх необходимого может заключаться в приставке (ἐπι-), которая добавлена к чему-то обязательному и необходимому в качестве дополнения.

ἐν δὲ θρόνοι περὶ τοῖχον ἐρηρέδατ' ἔνθα καὶ ἔνθα  
 ἐξ μυχὸν ἐξ οὐδοῖο διαμπερές, ἔνθ' ἐνὶ πέπλοι  
 λεπτοὶ εὐννητοὶ βεβλήατο, ἔργα γυναικῶν.  
 ἔνθα δὲ Φαιήκων ἠγήτορες ἐδρίωντο  
 πίνοντες καὶ ἔδοντες· ἐπηετανὸν γὰρ ἔχεσκον. (*Od.* 7, 99).

«В доме самом вдоль стены, прислоненные к ней, непрерывно  
 Кресла внутрь от порога тянулись: на них покрывала  
 Мягко-пушистые были наброшены — женщин работа.  
 В креслах этих обычно вожди восседали феаков,  
 Ели и пили обильно, ни в чем недостатка не видя».

(пер. В.В. Вересаева)

Идея, что феаки жили, круглый год не зная голода, представляется мне невозможной — речь идет о том, что феаки не привыкли стеснять себя с едой.

Единственный контекст, в котором идея круглогодичности допустима, касается водооя, что в условиях Греции, где летом реки пересыхают, могло бы быть вполне оправданным указанием, однако с таким же успехом подойдет и значение 'полноводный', выраженное как 'изобилующий (водой)'.

αἱ δ' ὅτε δὴ ποταμοῖο ῥόον περικαλλέ' ἴκοντο,  
 ἔνθ' ἦ τοὶ πλυνοὶ ἦσαν ἐπηετανοί, πολλὸν δ' ὕδωρ  
 καλὸν ὑπεκπρόρεεν μάλα περ ῥυπόωντα καθῆραι,  
 ἔνθ' αἶ γ' ἠμιόνους μὲν ὑπεκπρόέλυσαν ἀπῆνης<sup>12</sup>.

12

«Вскоре достигли они прекраснотрующей речки.  
 Были всегда там водой водоемы полны. Из-под низу  
 Била обильно вода, всевозможную грязь отмывая.  
 Выпрягли мулов они из повозки, доехав до места,  
 Мулов пустили на берег реки, водовертью богатой...»  
 (пер. В.В. Вересаева).

Еще один контекст, который уже в античности рассматривали как свидетельство изобилия, основанного на круглогодичности, представлен в *Od.* 4, 89. Представляется более удачным понимать ἐπητανόν как определение к молоку (γάλα):

τρὶς γὰρ τίκτει μῆλα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτόν·  
ἔνθα μὲν οὔτε ἄναξ ἐπιδευῆς οὔτε τι ποιμὴν  
τυροῦ καὶ κρειῶν οὐδὲ γλυκεροῖο γάλακτος,  
ἀλλ' αἰεὶ παρέχουσιν ἐπητανόν γάλα θῆσθαι.

«Где ежегодно три раза и овцы котятся и козы.

Там никогда не бывает, чтоб сам ли хозяин, пастух ли

В сладком имел молоке недостаток, иль в сыре, иль в мясе.

Доится скот в той стране непрерывно в течение года...»

(пер. В.В. Вересаева).

Как перевод В.В. Вересаева, так и перевод В.А. Жуковского «Круглый там год (= всегда, αἰεὶ) изобильно (ἐπητανόν) бывают доимы коровы (в тексте: овцы)» объединяет изобилие с круглогодичностью, хотя гомеровский текст говорит об устойчивых надоях овечьего молока, неизменно высоких (наречное 'изобильно доятся'), или же о повышенном качестве. Идея круглогодичности, т. е. постоянства выражена наречием αἰεὶ 'всегда', повторять семантику которого не было нужды. Строка αἰεὶ παρέχουσιν ἐπητανόν γάλα θῆσθαι содержит цезуру, которая позволяет предполагать, что при произнесении стиха проявлялось единство в словосочетании ἐπητανόν γάλα θῆσθαι, которое заставляет думать об обильных надоях молока.

Кроме последнего сомнительного примера, где, впрочем, также приходится предполагать рождение овечек при одновременном и равномерном выделении в течение года молока у овец, все остальные контексты недостаточно поддерживают идею круглогодичности, или даже прямо эту идею отрицают: два последних примера с реками и с молоком, конечно, не исключают полностью идею круглогодичности, но и не предполагают ее в качестве обязательной.

Рассмотрим теперь фонетические особенности и возможную этимологию слова ἐπητανός. Для объяснения гиата в форме \*āet- / ēet- необходимо постулировать выпадение одной из трех фонем,

возможных в интервокальной позиции: \*-s-, \*-i-, \*-ц-. Кроме того, нуждается в объяснении долгий гласный в корне. Все эти объяснения тем более необходимы, что имеется ономастический материал, который этимологические словари не упоминают, но который 1) свидетельствует еще раз об укорененности этого гнезда слов в греческой культуре и 2) доказывает, что неслитная форма должна быть более древней.

Возможности анализа корневой части с восстановлением выпавшей фонемы на месте гиата ограничены следующими вариантами:

- 1) \*ep-āset-ano или \*ep-ēset-ano
- 2) \*ep-āyet-ano или \*ep-ēyet-ano
- 3) \*ep-āwet-ano или \*ep-ēwet-ano.

При всех возможных решениях нам в равной мере необходимо будет постулировать в корне два ларингальных — один в начале корня и второй, чтобы объяснить долготу гласного \*ā или ē.

Корень \*H<sub>2</sub>eH<sub>1</sub>s- (LIV: 229), происходящий от \*H<sub>2</sub>eH<sub>x</sub>- ‘жечь’ / ‘гореть’<sup>13</sup>, впервые отметил Хардарсон, сопоставивший хетт. ḥāš-s. ‘пепел’, ḥāšša-/ḥāššā- с. ‘очаг’ и лат. āra ‘алтарь’. Семантически корень далеко не четко определен, поскольку последнее время его же находят в греко-армянской изоглоссе \*H<sub>2</sub>eH<sub>x</sub>-mer- ‘день’ (греч. ἡμέρα, арм. արդ)<sup>14</sup>.

Первоначальное значение ‘очаг’ связано с горением, что дает ‘алтарь’ в итальянских языках, а в других ареалах ‘пепел, зола’. Павсаний (V 13, 8–10) упоминает об алтарях, образовавшихся из пепла принесенных жертв<sup>15</sup>. В греческом языке производные от корня \*H<sub>2</sub>eH<sub>1</sub>s- прежде не обнаруживались за пределами слова, обозначающего ‘день’ (ср. греч. ἡμέρα, арм. արդ, гомер. ἡμαρ, рл. ἡματα

<sup>13</sup> Harðarson 1994: 39 Anm.35, ср. Adams 1995: 208–211.

<sup>14</sup> Mallory, Adams 2006: 124; Kocharov 2018: 127, note 9.

<sup>15</sup> «Жертвенник Зевса в Олимпии... Сделан он из пепла бедренных костей тех жертв, которые приносились Зевсу. Точно так же и в Пергаме, где жертвенник Гере Самосской тоже сделан из пепла и не представляет ничего особенного сравнительно с теми обычными очагами, которые афиняне наскоро сооружают в Аттике для жертвоприношений» (пер. В. В. Латышева). См. недавнее обсуждение в Kazanskaya 2024.

со следами древней гетероклизы). Восстановлен и корень \*H<sub>2</sub>eH<sub>x</sub>- ‘burn’, с суффиксом \*-s- передающий идею ‘очага’/‘алтаря’ как места сожжения/горения. Можно предположить, что как имя собственное, так и прилагательное ἐπ-ηετάνος содержат основу \*H<sub>2</sub>eH<sub>1</sub>s-, к которой добавлены два суффикса: -ete/o- + -ano<sup>16</sup>. Сама основа после фонетических изменений должна была отразиться в греческом как \*ās- > \*āh- > \*āø<sup>17</sup>. Такой корень \*H<sub>2</sub>eH<sub>1</sub>s- ‘(durch Hitze) vertrocknen’ был восстановлен М. Кюммелем, который определил значение глагольной основы, сохранившейся только в тохарских и в латинском языках:

fientiv ? \*H<sub>2</sub>H<sub>1</sub>s-éH<sub>1</sub>/H<sub>1</sub>toch. В asäre ‘vertrockneten’  
 essiv \*H<sub>2</sub>H<sub>1</sub>s-H<sub>1</sub>jé- lat. āreō, -ēre ‘trocken sein’  
 toch. А asatär, В osotär ‘vertrocknet’.

М. Кюммель, составивший обе эти статьи в LIV, в примечании заметил, что лат. assus ‘сухой, высушенный — trocken geraten’ < \*H<sub>2</sub>H<sub>1</sub>s-tó- может восходить к первоначальному значению ‘trocken machen’, так что первоначальная семантика каузатива (сделанный сухим) сменяется обозначением состояния ‘trocken sein’ (ставший сухим).

Напрашивается, таким образом, предположение, что имя Ἠτίων связано с идеей домашнего очага или алтаря. Эту гипотезу, вероятно, можно подкрепить сопоставлением с другими корнями, имеющими сходное значение. Связано это, как кажется, с ролью огня и

<sup>16</sup> Речь идет о том, что к основе добавлен древний суффикс \*-ete/o- со значением принадлежности, который представлен, например, в \*g<sup>w</sup>iH<sub>3</sub>-eto-/ete-H<sub>2</sub> (ср. греч. βιότης, лат. vita). Семантическое развитие этой формы вполне очевидно особенно в греческом языке: от корня со значением ‘жить’ к существительному, обозначающему ‘жизненные припасы’. Представляется возможным выстроить словообразовательную пропорцию, в которой суффикс \*-ete/o- будет присоединяться к глагольному корню также, как в лат. vita или греч. βιότης, то есть \*g<sup>w</sup>iH<sub>3</sub>-eto-:

\*g<sup>w</sup>iH<sub>3</sub>- ‘жить’ : \*g<sup>w</sup>iH<sub>3</sub>-eto- ‘жизнь, жизненные припасы’ = \*H<sub>2</sub>eH<sub>1</sub>s- ‘гореть’ : X

Тогда X = \*H<sub>2</sub>eH<sub>1</sub>s-ete/o- ‘то, что (регулярно) можно наблюдать как процесс горения’, ‘место и повод для наблюдения за процессом горения’.

<sup>17</sup> Эту основу иногда возводят к глагольному корню \*H<sub>2</sub>eH<sub>1</sub>-, засвидетельствованному только в презенсе ?\*H<sub>2</sub>eH<sub>1</sub>-. Адамс восстанавливал на основе палайских форм статива hāri, hānta значение ‘heiβ sein’ (ср.: LIV: 229).

очага, о которой специально писали Вяч.Вс. Иванов и Т.В. Гамкрелидзе<sup>18</sup>. В частности, важен раздел их монографии «Обрядовая роль ‘огня’ и ‘очага’ в древних индоевропейских традициях», в котором авторы отмечают, что: «Поддержание ‘огня’ в ‘очаге’<...> приобрело ритуальную значимость, что отразилось в исключительной ритуальной значимости ‘очага’ и обрядовой группе ‘поваров приготовителей пищи’ в отдельных индоевропейских традициях’. Отмечается «др.-хеттская формула  $\text{ḫa-aš-ši-i ra-aḫ-ḫu-ur ra-ra-iš-te-ni}$ , ВоТУ 10 β 22 ‘в очаге огонь будете раздувать’; nu IZI me-ik-ki ra-aḫ-ḫa-aš-tin ‘и огонь чрезмерно охраняйте’ KUBXIII 4 III 44. Имелись даже специальные ‘люди огня’ (LÚ.<sup>MES</sup> raahḫuenaš, которым вменялось в обязанность следить за ‘огнем’ (ВоV 11 Vs. I 21–24)»<sup>19</sup>. Здесь не хватает только микенского материала: ru-ka-wo (nom.pl.) /pūr-kawoi/ ‘возжигатели (или хранители) огня’, которые в пиловских табличках перечисляются группами в 6, 16, 10 и 23 человека (Aura Jorgo 1993: II 168). Позднее в Дельфах засвидетельствованы жрецы, которых называли πυρ-κόοι (Hesych.), ср. упоминание у Плутарха (Plu. *Pyth. orac.* 394), что в святилище Аполлона Дельфийского словом πυρίκαοι Пифия в оракулах обозначала своих компатриотов (= Plu. *Moralia* 2.406e — τῆν Πυθίαν ... ‘πυρικόαυς’ μὲν ὀνομάζουσιν τοὺς αὐτῆς πολίτας).

Как уже указывалось раньше, корень \*H<sub>2</sub>eH<sub>1</sub>s- достаточно хорошо представлен в индоевропейских языках<sup>20</sup>, особенно в составе основы \*H<sub>2</sub>eH<sub>1</sub>s-H<sub>2</sub>-, отраженной в хетт. haš- с., hāšša-/haššā- с. ‘очаг’, лат. āra ‘алтарь’<sup>21</sup> (ср. āra sepulcri ‘погребальный костер’),

<sup>18</sup> См. раздел «Индоевропейские обозначения ‘огня’ и ‘очага’» (Гамкрелидзе, Иванов 1984: 699–700): «Пища, естественно, приготавливалась на ‘огне’ \*p<sup>h</sup>ḥ<sup>h</sup>ur ... горевшем в ‘очаге’ \*Has-: ḫašši, дат.-мест. п. ‘в очаге’, оск. **asaī** ‘в очаге’, лат. āra ‘очаг’; ср. др.-хетт. формулу  $\text{ḫa-aš-ši-i ra-aḫ-ḫu-ur}$ , ВоТУ 10 β 23–25 ‘в очаге огонь’ с оскской **asaī purasaī** ‘в очаге огнем’, с примечанием, что слово принадлежит к инактивному классу и противостояло обозначению огня \*ḫk’ni-».

<sup>19</sup> Гамкрелидзе, Иванов 1984: 700.

<sup>20</sup> de Vaan 2008: s.v. ara.

<sup>21</sup> И.Х. Дворецкий (Дворецкий 1976: 88) первым значением ставит ‘вершина’, что вряд ли правильно, поскольку метафорический перенос заключается в том, что горы рассматриваются как алтари, а не в желании увидеть в каждом алтаре гору.

оск. **aasaí** (loc.sg.), умбр. **asam**<sup>22</sup> (acc.sg.), скр. āsa- (m.) ‘зола, пыль’, тох. *astaucä* ‘сухая земля’, д.-в.-н. *essa*, рунич. *aRina* ‘пепел’.

Следует специально подчеркнуть, что алтарь и очаг имеют немало общих черт. В первую очередь можно говорить об обожествлении под именем Гестии огня, который непрерывно горел в некоторых храмах Греции (Латышев 1997: 80). При жертвоприношениях на алтаре могут разводить огонь<sup>23</sup>, но и очаг в доме воспринимался как священное место<sup>24</sup>, где поддерживают огонь, и обязаны его потушить, если очаг был осквернен<sup>25</sup>.

Менее известны алтари, создававшиеся из пепла сожигаемых жертв, как алтарь Зевса в Олимпии, который ко времени Павсания был уже семиметровым, см.: Kazanskaya 2024: 710. Павсаний пишет: πελοῖηται δὲ ἱερείων τῶν θυομένων τῷ Διὶ ἀπὸ τῆς τέφρας τῶν μηρῶν, καθάπερ γε καὶ ἐν Περγάμῳ [...] τοῦ βωμοῦ δὲ τοῦ ἐν Ὀλυμπίᾳ κρηπίδος μὲν τῆς πρώτης, προθύσεως καλουμένης, πόδες πέντε καὶ εἴκοσι καὶ ἑκατόν ἐστι περίοδος, τοῦ δὲ ἐπὶ τῇ προθύσει περίμετρος ἑλακτοῦ πόδες δύο καὶ τριάκοντα· τὸ δὲ ὕψος τοῦ βωμοῦ τὸ σύμπαν ἐς δύο καὶ εἴκοσιν ἀνήκει πόδας. αὐτὰ μὲν δὴ τὰ ἱερεῖα ἐν μέρει τῷ κάτω, τῇ προθύσει, καθέστηκεν αὐτοῖς θύειν· (Paus. 5, 13, 8). Правдоподобно и обозначение такого алтаря словом *θηπόλιον* (*tharax legomenon*), единожды встретившимся в эпиграмме Дориея (Athen. 10, 412f–413a), но при этом допускающим сопоставление с *θηπόλος* ‘жрец, осуществляющий жертвоприношение’ (Aesch.

<sup>22</sup> Отсутствие ротацизма в умбрских формах настоящего объяснения не имеет.

<sup>23</sup> «Алтарь, жертвенное животное и все присутствующие в знак очищения окроплялись водой, освященную погружением в нее горячей головни с алтаря. Затем присутствующие осыпали голову животного, подводимого к алтарю, поджаренными зернами ячменя <...> Ячменные зерна бросались также и в горящий на алтаре огонь» (Латышев 1997: 86).

<sup>24</sup> «Священнейшим местом дома считался очаг (ἑστία) как алтарь богини Гестии» (Латышев 1997: 223).

<sup>25</sup> «Смертный случай в доме осквернял огонь домашнего очага, поэтому в Аргосе существовал обычай погашать его в таком случае и после погребения брать огонь из соседнего дома (Плут. Греч. вопр. 24). На о. Лемносе ежегодно совершался очистительный праздник, во время которого все огни погашались, как оскверненные человеческими прегрешениями, и только через 9 дней зажигались новые от огня, принесенного с о. Делоса (Филостр. О героях 19, 14)» (Латышев 1997: 86).

*Pers.* 202; *Eur. I.T.* 1359; *I.A.* 746 etc.), а также с родственными существительными  $\theta\upsilon\omicron\lambda\omicron\lambda\acute{\epsilon}\omega$ ,  $\theta\upsilon\eta\lambda\omicron\lambda\acute{\iota}\alpha$ .

Таким образом, можно уверенно говорить, что разброс значений *альтарь* — *очаг* — *пепел* не является случайным, а коренится, возможно, в самой природе осуществлявшегося регулярного ритуала.

М. Кюммель предполагал, что  $\bar{a}$ - в лат.  $\bar{a}r\bar{e}o$  появилось под влиянием существительного  $\bar{a}ra$  ‘альтарь’, что семантически мало вероятно. Можно лишь с уверенностью утверждать, что  $\bar{a}r\bar{e}o$  ‘быть сухим’ дает производные  $\bar{a}ridus$  ‘сухой, засушливый’ (начиная с Плавта как и  $ardus$ ),  $per\bar{a}ridus$  ‘очень сухой’ (уже у Катона). С архаического времени засвидетельствованы  $ard\bar{e}re$  ‘гореть’,  $ardor$  ‘огонь, горение’, а также  $\bar{a}rea$  ‘открытое пространство’;  $\bar{a}refac\bar{i}o$  ‘делать сухим’ (ср.:  $arfac\bar{i}o$  у Катона и  $facitare$  у Лукреция),  $ad\bar{a}r\bar{e}scere$  ‘хорошо просыхать’,  $ex\bar{a}r\bar{e}scere$  ‘иссохнуть’ (Варрон)<sup>26</sup>.

Весь набор значений с трудом поддается описанию: первоначальное значение ‘очаг’, ‘возвышенное место для разведения огня’ в итальянских языках изменилось и стало обозначать ‘альтарь’. При этом старое значение в  $\bar{a}ra\ serpulc\bar{i}$  ‘погребальный костер’, а также, возможно  $\bar{a}rea$  ‘открытая возвышенность, равнина, поле’ должно по внутренней форме пониматься как пустая площадь (выжженная, как того требовала практика подсечного земледелия?), а отглагольное прилагательное  $\bar{a}ridus$  — содержать идею ‘сухости’ и ‘высушенности’, при которой идея горения оказывается вторичной, как вторична основа глагола  $ardeo$  по сравнению с  $\bar{a}r\bar{e}o$  ‘быть сухим’, ‘изнывать от жажды’,  $\bar{a}resc\bar{o}$  ‘сохнуть, засыхать, высыхать’.

Представляется, что восстанавливаемая семантика связана с идеей *сушить искусственным образом*, то есть с помощью огня, не на солнце, т. е. не ‘вялить’. Отсюда родство латинских глаголов  $\bar{a}r\bar{e}o$  с  $\bar{a}r\bar{d}eo$ , а также значения, связанные с очагом и ал-

<sup>26</sup> М. де Ваан (de Vaan 2008: s.v.  $\bar{a}r\bar{e}o$ ) возводит этот глагол к праиталийскому  $*\bar{a}r\bar{e}$ - ‘быть сухим’, которое, в свою очередь, он интерпретирует как и.-е.  $*H_2eH_1s-eH_1$ - ‘быть сухим’. Последнее не совсем точно: корень уже обозначает ‘быть сухим’, а дополнительный суффикс должен изменять значение на ‘входить в указанное состояние’, т. е. приобретать необходимую сухость для горения?



тарем, поскольку *очаг* обозначает место сухое. Вспоминается, что Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров в подобных случаях отмечали, что рассматриваемые слова всякий раз относятся к месту, которое отличается возвышенностью и сухостью, так что в качестве оппозиции будет выступать *низменность* и *сырость* (*мокрость*).

Алтари (как прямоугольные, так и круглые, в большей степени похожие на очаг в доме) предназначались для жертвоприношений небесным богам (для подземных кровь жертвы стекала в яму); совмещение идеи горения с сухим материалом подчеркивает сухой остаток горения (пепел, зола). Значение ‘зола’ с производным в виде слова для ‘мыла’ (щелочного, несомненно, поскольку веками использовался ‘щелок, получаемый при использовании золы’, но хеттского рецепта нет, и какой жир использовался, мы не знаем), представлено в хетт. ḫašš- с., ср. также значения ‘пыль’ и ‘сухая земля’ в тохарском. Такое же развитие семантики представлено и в санскритском āsa- m., и в германских языках. Обычно отмечают, что этот корень не сохранился в греческом языке.

При семиотической интерпретации мы обнаруживаем в основе значения возвышение, идет ли речь об очаге/алтаре, или о возвышенности на равнине (ārea), причем это — равнина, пригодная для сельского хозяйства, которая первоначально могла быть отвоёванным у леса участком, появившимся в результате подсечного земледелия. ‘Сухая земля’, ‘пыль’ и ‘пал’, ‘засушливость’ как таковая и ‘горение’ вместе с ‘продуктами горения’ с трудом объединяются на праиндоевропейском уровне в единое семантическое гнездо.

Латинские примеры свидетельствуют о наличии āreō < \*āsē-ō < \*N<sub>2</sub>eN<sub>1</sub>-s-eN<sub>1</sub>- со значением ‘быть сухим’. Отметим специально фонетическую аномалию в развитии умбрской формы без ротацизма на фоне лат. āra, что для умбрского можно объяснить принадлежностью слова к сакральной лексике, обычно отличающейся архаичностью. Переход от ‘сухой’ к ‘гореть’ совершенно произволен; одновременно с этим невозможно вывести значение ‘очаг’, ‘алтарь’ из значения ‘сухой’, поскольку очевидно, что имеется в виду ‘место, на котором горит огонь’, который, как можно думать, по-

читали и когда он горел в доме, и когда это был алтарь в храме, и когда это был погребальный костер.

Предлагая этимологию, основанную на обозначении очага и алтаря, необходимо рассмотреть другие слова, обозначающие эти понятия и особенно — их внутреннюю форму. Семантика отдельных слов допускает возможность реконструировать как место, так и все отдельные этапы горения, хотя мне не удается осмыслить семантический переход от ‘быть горячим’ (\*H<sub>2</sub>eH<sub>1</sub>-) к ‘быть высушенным (от жара) — (durch Hitze) vertrocknen’ (\*H<sub>2</sub>eH<sub>1</sub>s-) с конкретизацией внутренней формы слова, видной при обращении к таким производным, как хетт. haš- с., hāšša-/haššā- с. ‘очаг’ или лат. āga ‘алтарь’. Ни *очаг*, ни *алтарь* не могут быть производными от глагола *сушить*, но в том же латинском языке есть глагол ardeō ‘гореть’, в котором сохранен первоначальный смысл, конкретизированный и в функции алтаря, и в функции, свойственной для очага в доме.

Семантическое развитие ‘горение’ > ‘продукт сгорания’ (скр. āsa- ‘пепел’) также легко представить, сопоставив, например, рус. *костер* ‘разожженный и горящий на свежем воздухе огонь’ и *кострище* ‘место, оставшееся от горевшего костра’, которое можно узнать по уже остывшим угольям и пеплу<sup>27</sup>. Сложнее переход лат. focus ‘очаг’ > фр. feu ‘огонь’ начиная с X в., где наблюдается расширение семантики слова от значения ‘место, на котором происходит горение’ до обозначения видимого ‘горения’. Жар печи, жар от углей и иссушающая жара сохраняют внутреннюю связь не только на уровне семантики, причем глагол *жарить* оказывается явно вторичным по отношению к обозначению самого физического условия высокой температуры<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Ср. \*ognišće (ЭССЯ 32: 5–6), где значения ‘жаровня’, ‘очаг’, ‘костер’, ‘огонь’ и ‘пепелище’ прекрасно уживаются.

<sup>28</sup> Процесс обжаривания пищи, несомненно, насчитывает многие тысячелетия. Есть все основания думать, что специальное слово для обозначения этого процесса появилось значительно позднее, нежели эпоха, к которой относят восстанавливаемый праиндоевропейский язык. Высушивание на огне зерен, известное как поджаривание зерен ячменя, которым обсыпали жертвенное

Семантика ‘поджаривания’, ‘горения’ и ‘жара’ зачастую представлена в одном гнезде слов, как можно видеть на примере рус. *жарить* из праслав. \*žariti, \*žar’o ‘жечь, обдавать жаром, жарить’, žariti(se) ‘раскаляться, тлеть’ (< \*gēr-), кауз. от \*goréti > рус. *гореть* (Аникин 2022: 147–148 со ссылками на Вайана и Борыша). Переход значений ‘гореть’ > ‘сиять’ (*жар-птица*) объяснить намного легче, чем переход от ‘гореть’ > ‘каузировать горение’ > ‘жарить’. Возможен и иной ход развития: от *жарь* образован деноминативный глагол со значением ‘подвергать воздействию жаром (от углей)’.

Имена собственные, образованные от обозначения очага в греческой традиции, нам известны. Хотя само греческое слово ἑστία ‘очаг’ не имеет бесспорной индоевропейской этимологии, имя Ἑστιαῖος представлено достаточно хорошо (Словарь Папе-Бензелера упоминает семь человек, включая ученика Платона, а также тарентийца, правителя Милета и историка). Кроме того, известны композиты, в одном из которых (Ἑστιόδωρος) можно видеть имя Гестии, а в других содержится только указание на ‘очаг’: Ἑστιοῦχος как эпитет Зевса и ряда других богов, или ἑστίαρχος.

С приставкой ἐπι- слово ἐφέστιος обозначает ‘принадлежащий очагу, дому’, включая и божеств дома. Отсюда значение, которое четыре раза представлено уже у Гомера, ср.: at one’s foreshore, at home — ἀπολέσθαι ἐφέστιος (LSJ: 743). Часто так обозначаются постоянные жители Троицы в противовес пришедшим на помощь ἐπίκουροι, но наиболее показательный пример

βουλοίμην δ’ ἂν ἐγὼ γε καὶ ἄλγεα πολλὰ μογήσας  
οἴκα δέ τ’ ἐλθέμεναι καὶ νόστιμον ἦμαρ ἰδέσθαι,  
ἢ ἐλθὼν ἀπολέσθαι ἐφέστιος, ὡς Ἀγαμέμνων  
ᾤλεθ’ ὑπ’ Αἰγίσθοιο δόλῳ καὶ ἦς ἀλόχοιο. (*Od.* 3. 235)

---

животное (Латышев 1997: 86), бросание зерен ячменя в огонь при гадании (см. выше прим. 23), так же как и поджаривание мяса, требовало не жарко пылающего костра, а тлеющих углей. Те примеры, которые удалось собрать, показывают, что скорее имеется в виду не высокое пламя, а уголья и головешки, включая головню, с помощью которой древние греки освящали воду.

«Я предпочел бы скорее и множество вытерпеть бедствий,  
Но воротиться домой и день возвращенья увидеть,  
Чем, воротившись к себе, при своем очаге же погибнуть,  
Как Агамемнон погиб коварством жены и Эгисфа».

(пер. В.В. Вересаева).

Следует иметь в виду, что от глагола αἶθω образованы многочисленные имена собственные, некоторые из которых представлены уже в микенских текстах. Имя собственное Αἰθιοϋϲ (в отличие от обозначения эфиопов) представлено в текстах по большей части позднего времени (Pape, Benseler 1875: 34): Αἰθίωv у Стация и Овидия, а также Αἰθιοϋϲ у Плиния Старшего, упоминающего сына Гефеста с таким именем; коринфянин и представитель Птолемеев, принадлежавший к школе Аристиппа. Уже в пилосских архивах II тыс. до н. э. известен землевладелец с таким именем, причем форма a<sub>3</sub>-ti-jo-qa /Aitiok<sup>h</sup>os/ выступает и как генитив (PY En 74.11; PY Eo 247.1), и как номинатив (PY Eb 156.2; 86A; Ep 30.2). Известно имя лошади Агамемнона Αἰθη (Il. 23, 295), генеалогию которой схолиасты возводили к принадлежавшему царю Адрасту коню Ариону (Ἀρείων), рожденному от Посейдона и Эринии (Il. 23, 346). Гесиод упоминает сына Эреба и Ночи, брата Эрота и Пана по имени Αἰθήρ (Hes. Theog. 124); известен также Αἰθηξ, сын Януса (Drac. ap. Athen. 15, 692e). Имя Αἰθωϲ принадлежит другу Мемнона (Qu. Sm. 2, 247) и коню Солнца (Eur. ap. Athen. 11, 465b), но наиболее известны женские имена Αἰθουσα и особенно Αἰθηρα, мать Тезея, захваченная в плен и как служанка, сопровождавшая Елену в Трою.

В основе семантики корня в греч. αἶθω должна быть идея горения или тления древесины, ср. для корня \*H<sub>2</sub>id<sup>h</sup>- развитие семантики в латинском aedes ‘покои’ и ‘храм’ (ср. Beekes 2010: 37). Некоторой неожиданностью является связь семантики санскритского слова édhā-, обозначающего ‘дрова’ как сухой материал для горения, ср.: édhā- ‘зажигать’ (актив) / ‘гореть, будучи подоженным’<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Ср.: «edh, edhate (selten edhati) gedeihen, Wohlergehen finden, glücklich sein (insbes. mit sukham); gross werden, um sich greifen (von Feuer und Leidenschaften), anschwellen (von Wasser). Partic. edhita (oder zum Caus.) erstarkt, verstärkt,

К этому же гнезду слов относятся *edhodaka*- ‘топливо и вода’ (Кочергина 1978: 140), *edhatum*. f. (*Śat. Br.*), которое в мужском роде обозначает среди прочего ‘огонь’. Важно, что *edhas* n. sg. pl. значит ‘дрова для топки (*Brennholz*)’. В санскрите тематическая основа от этого корня (что может быть праиндоевропейским наследием) встречается с назальным инфиксом в презенсе (*i-n-ddh*).

И формальные, и семантические совпадения позволяют реконструировать слово со значением ‘зажигать, воспламенять’ (ср. греч. αἶθω), ‘пламя, огонь, жар’ (αἶθος), д.-в.-н. *eit* m., др.-англ. *ad*, авест. *aēsma*. Особенно показательно лат. *aedes* ‘комната, храм’, отражающее семантический переход (метафорический перенос) от очага, т. е. ‘места, на котором горит огонь’ к ‘помещению’, которое уже исходя из контекста определяется как предназначенное для человека (комната в доме) или для божества (храм)<sup>30</sup>. Еще более любопытны совпадающие цепочки значений с литовским *iesmė* (3) / *iesmė* (1) ‘количество дров на одну топку, охапка дров на одну закладку’ (*malkų kiekis, dedamas per kartą į krosnį*). Только в одном случае литовский словарь приводит контекст, в котором уточняется: *Imesk kokią iesmėlę šakų* ‘подбрось еще охапку сучьев’<sup>31</sup>.

Разброс значений удивителен: только кажется, что просто по линии горения достаточно легко объединить ‘быть горячим’ и ‘горение, жар’. Совместить значения ‘гореть’ и ‘очаг’/‘алтарь’ (лат. *āra*, оск. loc.sg. *aasaí*, умбр. acc.sg. *asam-*) уже не так просто, поскольку алтарь отнюдь не то место, на котором что-то горит как в очаге

---

gross geworden, aufgewachsen, angewachsen, angeschwollen. Caus. *edhayati* ‘gedeihen machen’, ‘verstärken’, ‘kräftigen’)» (Boetling 1879: 272).

<sup>30</sup> Точно такое же семантическое развитие наблюдается в греч. ἔστια ‘очаг, дом’ и производных от этого обозначения очага.

<sup>31</sup> Этимологию установил К. Буга в 1912 г., и она почти повсеместно принята (ср. Fraenkel 1962: 82). Против выступил О.Н. Трубачев (ЭССЯ 6: 53), которому «представляется слишком умозрительным» сближение ‘дрова’ ~ ‘очаг’. Между тем, славянские языки сохраняют весь набор значений: ‘открытый очаг’, ‘устье печи’, ‘под печи’, ‘очаг’. Мне представляется, что в этих условиях рассматривать семантическую деривацию в славянских языках как связанную с *едой*, включая печь, как пожирающую дрова, неудачное решение, в отличие от предложенного К. Бугой. Не случайно оно вошло почти во все этимологические словари.

(хетт. ḫāšša-/ḫaššā- с.), но ср. лат. *āra sepulcri* ‘погребальный костер’. Еще сложнее объединить со всем вышеперечисленным идею высушенного (лат. *āridus* ‘сухой’), а также ‘дрова’ (лит. *iesmė*, скр. *edhas* n. sg.). Совсем непросто присоединить результат горения (‘зола, пепел’), представленный в хетт. ḫaš- с., скр. *āsa-* (m.) ‘зола, пыль’, д.-в.-н. *essa*, рунич. *aRina* ‘пепел’.

Значение ‘очаг’ и ‘относящийся к очагу’ хорошо просматривается в словообразовательном и семантическом развитии греческого прилагательного ἑφέστιος. Нет никаких сомнений, что слова, обозначающие ‘огонь’ и ‘очаг’, играли важную роль в индоевропейских культурах. На этом фоне слова, образованные от основы \*H<sub>2</sub>eH<sub>1</sub>-\*H<sub>2</sub>eH<sub>1</sub>s-, обозначающие все, относящееся к очагу, имеют шанс отразиться как в имени собственном Ἠετίων, так и в гомеровских контекстах, показывающих семантическую связь данного корня с идеей изобилия. Приставка ἐλι-, если еще сохраняет свое словообразовательное значение, способна навести на мысль о специальном подчеркивании значения ‘избыток’, понимаемого как наличие чего-то в необходимых количествах ‘и сверх того’. При этом никогда не уточняется, для чего предназначено это ‘необходимое’, поскольку и так всё ясно, коль скоро речь идет о запахах в доме Алкиноя, о воде на водопое и т. п.

В прилагательном ἐλφετανός важно обратить внимание на приставку ἐли-, которая во многих случаях подчеркивает дополнительность чего-то, а также принадлежность к чему-то. Если действительно оба разбираемых слова могут быть возведены к корню со значением ‘очаг’, можно предполагать с точки зрения словообразовательной семантики обозначение ‘чего-то относящегося к очагу’ и идею ‘чего-то дополнительного к необходимому’. Отсюда возможный семантический перенос к идее ‘изобилия’. Внутреннюю форму имени Этион представляется возможным интерпретировать как ‘тот, кто обладает достатком/запасами’ или ‘отвечает за всё, что относится к домашнему очагу’. Гомеровские контексты с прилагательным ἐλφετανός не противоречат по большей части такому толкованию, предполагающему, прежде всего, изобилие вполне конкретных благ.

## Литература

- Аникин 2022 — *Аникин А.Е.* Русский этимологический словарь. Вып. 16. М., 2022.
- Гамкрелидзе, Иванов 1984 — *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры / С предисл. Р.О. Якобсона. Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета, 1984. Т. 1–2.
- Дворецкий 1976 — *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. 2-е изд. М.: Русский язык, 1976.
- Кочергина 1978 — *Кочергина В.А.* Санскритско-русский словарь. М.: Русский язык, 1978.
- Латышев 1997 — *Латышев В.В.* Очерк греческих древностей. Богослужбные и сценические древности. Под ред. Е.В. Никитюк, Э.Д. Фролова. СПб.: Алетейя, 1997.
- ЭССЯ — *Трубачев О.Н.* и др. 1974–2021: Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 1–42. М.: Наука.
- Adams 1995 — *Adams D.Q.* Tocharian A *āstär*, B *astare* ‘clean, pure’ and PIE \**h<sub>2</sub>eh<sub>x</sub>(s)*- ‘burn’ // W. Smoczyński (ed.). *Kuryłowicz Memorial Volume. Part One.* Crakow Universitas. 1995. P. 208–211.
- Aura Jorro 1985–1993 — *Aura Jorro Fr.* Diccionario Micénico. Vol. I–II. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1985–1993.
- Beekes 2010 — *Etymological Dictionary of Greek* by R. Beekes with the assistance of L. van Beek. Leiden; Boston: Brill, 2010.
- Boetling 1879 — *Boetling O.* Sanskrit-Wörterbuch in kürzer Fassung bearbeitet von O. Boetling. Erster Theil. Die Vocale. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Academie der Wissenschaften, 1879.
- Chantraine 1968–1980 — *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1968–1980 (= DELG).
- Chantraine 1942 — *Chantraine P.* Grammaire homérique (Phonétique et morphologie). Paris: Klincksieck, 1942.
- de Vaan 2008 — *de Vaan M.* Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages. Leiden: Brill, 2008 (= Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, 7).
- Ebeling 1875–1880 — *Ebeling H.* Lexicon homericum. Vol. 1–2. Lipsiae; Londini; Parisiis: in aedibus B.G. Teubneri, 1875–1880.
- Fraenkel 1962 — *Fraenkel E.* Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg; Göttingen: K. Winter, 1962.

- Frisk 1960–1972 — *Frisk Hj.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1–3. Heidelberg, 1960–1972.
- Hainsworth 1988 — *Hainsworth J.B.* Books V–VIII // A. Heubeck, St. West, J.B. Hainsworth. A Commentary on Homer's Odyssey. Vol. I. Oxford: Claredon Press, 1988.
- Harðarson 1994 — *Harðarson J.A.* Der Verlust zwei erwichtiger Flexionskategorien im Uranatolischen // Historische Sprachforschung. 1994. Bd. 107. S. 30–41.
- Kazanskaya 2024 — *Kazanskaya M.N.* Dorieus' epigram on the renowned Greek wrestler Milo of Croton // Индоевропейское языкознание и классическая филология—XXVIII (1) / Гл. редактор Н.Н. Казанский. СПб.: ИЛИ РАН, 2024. P. 695–716.
- Kazansky 1995 — *Kazansky N.N.* Indo-European Onomastics as an Historical Source // Journal of Indo-European Studies. 1995. Vol. 23. № 1/2. P. 157–177.
- Kocharov 2018 — *Kocharov P.* A Comment on the Vocalization of Word-initial and Medial Laryngeals in Armenian // Farnah. Indo-Iranian and Indo-European Studies in Honor of Sasha Lubotsky. Ann Arbor. New York: Beech Stave Press, 2018. P. 123–136.
- LIV<sup>2</sup> — Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen. Unter Leitung von H. Rix bearbeitet von M. Kümmel, Th. Zehnder, R. Lipp, B. Schirmer, 2. Auflage. Wiesbaden: Reichert, 2001.
- LSJ — *Liddell H.G., Scott R., Jones H.S., McKenzie R.* Greek-English Lexicon. Revised Supplement/ ed. by P.G.W. Glare with the assistance of A.A. Thompson. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Mallory, Adams 2006 — *Mallory J.P., Adams D.Q.* The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and Proto-Indo-European World. Oxford: OUP, 2006.
- Pape, Benseler 1875 — *Pape W.* Wörterbuch der griechischen Eigennamen. 3. Aufl. Neu bearbeitet von G.E. Benseler. Braunscheig, 1875.
- Roszbach 1905 — *Roszbach O.* Eetion // Paulys Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft. Neue Bearbeitung unter Mitwirkung von G. Wissowa. Fünfter Bd. Stuttgart: J.B. Metzlersche Buchhandlung, 1905. Sp. 1976–1978.
- Risch 1974 — *Risch E.* Wortbildung der homerischen Sprache. 2. Aufl. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1974.
- Schwyzler 1939 — *Schwyzler E.* Griechische Grammatik. Erster Band. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1939.
- West 1988 — *West St.* Books I–IV // A. Heubeck, St. West, J.B. Hainsworth. A Commentary on Homer's Odyssey. Vol. I. Oxford: Claredon Press, 1988.



*Nikolai N. Kazansky*  
(Saint Petersburg)

NOTES ON THE ETYMOLOGY  
OF THE NAME EETION (Ἠετίων)  
AND ADJECTIVE ΕΠΗΕΤΑΝΟΣ

**ABSTRACT:**

The paper discusses the name Ἠετίων which is attested in Greek literature since Homer. Its inner form was not evident and no good etymology has been offered for it. It is suggested that the name may be related to the adjective ἐπηετανός ('abundant', 'ample'), which allows us to connect both words to the Proto-Indo-European root for the hearth (as the center and the sacred space within a home or a temple) reconstructed as \*H<sub>2</sub>eH<sub>1</sub>s-. If this etymology is adopted, the adjective ἐπηετανός would have originally signified 'related to the hearth'. It is worth noting that semantics of lexemes related to the idea of burning are typically characterized by a large range of meanings and are not always open to straightforward logical analysis: thus, derivatives from the PIE root \*H<sub>2</sub>id<sup>h</sup>- that denoted both the hearth and burning (cf. Gk. αἴθω) and the derivatives from ἐστία (e.g. ἐφέστιος; the exact reconstruction of the root is open to discussion) show this kind of wide range of meanings that are not always reducible exactly to the idea of the hearth. For archaic epic poets both the name Ἠετίων and the adjective ἐπηετανός were obscure as to their inner form, which attests to their antiquity.

**KEY WORDS:**

Indo-European compound names, Greek name Eetion (Ἠετίων), adjective ἐπηετανός, PIE root \*H<sub>2</sub>eH<sub>1</sub>s-, notion of the hearth, lexemes and ideas related to the notion of the hearth

**NOTE ON THE AUTHOR:**

Nikolai N. Kazansky, DrSc. (Philology), Academician of the Russian Academy of Sciences, Head of Indo-European Department of the Institute of Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences, Professor at St. Petersburg State University, Chief Research Fellow at the Russian State University for the Humanities.

E-mail: [nickazansky@gmail.com](mailto:nickazansky@gmail.com)

ORCID: 0000-0002-9279-9539

## **РЕЗЮМЕ:**

Статья посвящена имени Этион (Ἠτίων), засвидетельствованному начиная с гомеровского эпоса, которое предлагается рассматривать как родственное прилагательному ἐτήτανος, обозначающему изобилие и избыток предметов. Этимологический анализ позволяет предположительно связать оба эти слова с очагом как центром жилого помещения и священным местом в доме и в храме, возведя последовательность -ητ- к праиндоевропейскому корню \*H<sub>2</sub>eH<sub>1</sub>s-. Предполагается, что прилагательное в этих условиях первоначально могло обозначать 'относящееся к очагу'. Широкий набор значений, связанных с идеей горения, далеко не всегда поддается логическому анализу. Например, производные от корня \*H<sub>2</sub>id<sup>h</sup>-, обозначающего 'очаг' и 'горение' (греч. αἶθω 'гореть'), а также гнездо слов ἐστία, ἐφέστιος и др., которые обладают столь же широким разбросом семантики, не всегда допускающим возможность свести ее к понятию 'очаг'. Для создателей греческого эпоса как имя Ἠτίων, так и прилагательное ἐτ-ητ-ανός уже были непонятны по внутренней форме, что может свидетельствовать об их древности и давней укорененности в греческой культуре.

## **КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:**

двусоставные индоевропейские имена и их сокращенные формы, имя собственное Этион (Ἠτίων), прилагательное ἐτήτανος, индоевропейский корень \*H<sub>2</sub>eH<sub>1</sub>s-, слова и представления, связанные с домашним очагом

## **ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ:**

Николай Николаевич Казанский, доктор филологических наук, академик РАН, научный руководитель Института лингвистических исследований РАН, профессор СПбГУ, главный научный сотрудник РГГУ.

E-mail: nickkazansky@gmail.com

ORCID:0000-0002-9279-9539

## ДВЕ ЗАМЕТКИ ПО ШУМЕРСКОЙ ОНОМАСТИКЕ

### 1. Ономастика и семиотика в эпосе о Гильгамеше

Ономастика древней Месопотамии изучена довольно хорошо. Существуют несколько монографий, в которых обобщены данные по отдельным эпохам (Tallqvist 1906; Tallqvist 1914; Струве 1984<sup>1</sup>; Valke 2017). Написана диссертация, в которой известные имена собственные распределены по моделям и сопоставлены с локальными городскими пантеонами (Di Vito 1993)<sup>2</sup>. Существует и постоянно пополняется база данных по клинописным текстам из большинства музеев мира, позволяющая искать любое имя собственное с указанием текста и эпохи (CDLI). Установлено, что модели имен

---

<sup>1</sup> Исследование В.В. Струве выполнено с участием выдающегося египтолога О.Д. Берлева, который был не только референтом академика, но и автором системы самого карточного каталога шумерских имен собственных.

<sup>2</sup> Монография Ди Вито встретила очень разнообразную научную прессу. Основной ее тезис о связи теофорного имени с личным богом новорожденного не нашел сочувствия у коллег. Дошло до того, что Г. Рубио постулировал наличие трех разных пантеонов — научно-школьного, официального культового и пантеона народной религии. По его мнению, имена собственные происходили именно из этого третьего пантеона (Rubio 2011). Напротив, Б. Фостер писал, что «Ди Вито вносит большой вклад в понимание ранней ономастики, нежели религии. Его обращение как с шумерским, так и с аккадским материалом превосходно, демонстрирует как филологическую компетентность, так и ясное логическое мышление» (Foster 1995: 537). Несмотря на скепсис ассириологов в отношении религиоведческой гипотезы, следует признать, что на сегодняшний день исследование Ди Вито остается наиболее системным изучением ранней месопотамской ономастики.

собственных исторически менялись. И поэтому их анализ является хорошим способом датировки текстов<sup>3</sup>.

Шумеро-аккадский эпос о Гильгамеше записывался на протяжении тринадцати столетий (XX–VII вв.), а создан и того ранее. Его главный герой был обожествлен еще в XXVI в. до н.э.<sup>4</sup> В тексте эпоса его матерью называется богиня Нинсун<sup>5</sup>. С конца III тыс. до н.э. ни у кого не возникало сомнений в том, что Бильгамес (таково шумерское имя героя) по природе был именно божеством. Напротив, его наперсник Энкиду показан в эпосе как полудикий смертный человек. Имена остальных героев не подвергались специальному анализу. Но когда мы занимаемся ономастическим исследованием, то он приводит к неожиданным результатам.

Прежде всего, я напомним, что имена богов в шумерском языке образуются следующим образом. Их первой частью является слово ‘господин’, ‘госпожа’ или ‘теленок’. Во второй части указывается эпитет или объект в родительном падеже (Fraune, Stuckey 2021). Например:

En- ‘господин’: En-lil<sub>2</sub> ‘господин воздуха’, En-ki ‘господин земли’, En-iri-gal > Nergal ‘господин большого города (= мира мертвых)’, En-an-na > Nanna ‘господин неба’

Nin- ‘госпожа, подчиненный’: Nin-mah ‘госпожа высокая’, Nin-urta ‘господин ячменного колоса’, Nin-tur ‘госпожа родов’, Nin-an-na > Inanna ‘госпожа неба’.

Amar- ‘теленок’<sup>6</sup>: Amar-<sup>d</sup>Utu(k) > Marduk ‘теленок солнца’, Amar-<sup>d</sup>Suen ‘теленок луны’.

Встречаются также теонимы «бананового»<sup>7</sup> происхождения: Agu-gu, Zababa. У них повторяются слоги, их язык и перевод неизвестны.

<sup>3</sup> В этом ассириологам давно пора последовать за египтологами. Корректным примером датировки «Речений Ипувера» по модели имени главного героя является (Ильин-Томич, Сафронов 2010).

<sup>4</sup> Имя <sup>4</sup>Bil<sub>2</sub>-ga-mes встречается в списке богов из Шуруппака (Krebernik 1986: 182).

<sup>5</sup> Подробнее о вариантах родословия Бильгамеса см. (Емельянов 2015: 27–48).

<sup>6</sup> Вероятно, подобное именование связано с уподоблением божества быку. Божественные существа изображались на шумерских рельефах и печатях в рогатых тиарах.

<sup>7</sup> Слова так называемого прототигридского языка, в основном, разоблачены как хурритские или шумерские. Однако остаются некоторые имена неясной этимологии (Rubio 1999).

Рассмотрим теперь имена героев эпоса о Гильгамеше<sup>8</sup>.

*Bilgames* (GIŠ.PA<sub>4</sub>.NE-ga-mes)<sup>9</sup>

1. Сочетание знаков GIŠ.PA<sub>4</sub>.NE-ga = pabilga<sub>x</sub> ‘предок, пращур’.
2. Модель Pabilga<sub>x</sub>-kalam-du<sub>10</sub> ‘предок добрый для Страны’ текстов из Шуруппака соответствует модели A-kalam-du<sub>10</sub> ‘семья доброе для Страны’, Mes<sup>10</sup>-kalam-du<sub>10</sub> ‘герой добрый для Страны’, характерной для Ура. Речь идет о прародителе, сделавшем благо для Страны.
3. Старошумерское имя (Pa)bilga<sub>x</sub>-mes ‘предок-герой’ относится к числу мужских имен собственных с первым (Pa)bilga<sub>x</sub> ‘предок; отпрыск’<sup>11</sup>, зафиксированных в текстах из Шуруппака (XXVI в. до н.э.): Pabilga<sub>x</sub>-<sup>d</sup>IM.DUGUD ‘отпрыск птицы Имдугуд’, Pabilga<sub>x</sub>-Abzu-si ‘отпрыск, наполняющий Абзу’, Pabilga<sub>x</sub>-kalam-du<sub>10</sub> ‘предок добрый для Страны’, Pabilga<sub>x</sub>-a-tu ‘предок-семья мое’.
4. Его перевод может быть двояким: ‘отпрыск героя’, ‘предок-герой’. Есть также вариант <sup>d</sup>Bil<sub>2</sub>-ga-<sup>gis</sup>mes с детерминативом ‘дерево’ — ‘отпрыск дерева mes’ (Glassner 2014: 13). Дерево mes — образец твердости и стойкости.
5. Несколько ранее мы видим в тексте из архаического Ура (конец XXVII в. — начало XXVI вв.) мужское имя собственное Pabilga<sub>x</sub>-mes-Utu-rad-da ‘Пабильгамес, названный Уту’ (UET II: 281 ii 5). Есть предположения, что это упоминание Бильгамеса, но вокруг него идет полемика (Glassner 2014: 9-13).
6. Теонимы с такими именами не выявлены. Следовательно, имя такого типа могло принадлежать только человеку мужского пола<sup>12</sup>.
7. Имена с первым (pa)bilga- встречаются только в старошумерских текстах из Шуруппака и Ура. В остальные эпохи шумерской истории имена такого типа не выявлены.

<sup>8</sup> Здесь и далее рассматриваются данные, опубликованные после выхода основного на сегодняшний день издания аккадского эпоса о Гильгамеше, сопровождаемого комментарием (George 2003).

<sup>9</sup> В настоящее время сводка текстов по именам с первым bilga- собрана в (Krebernik 2002; Keetman 2014).

<sup>10</sup> Перевод шумерского слова mes является проблемой. Электронный словарь ePSD толкует его как ‘hero; (to be) manly; young man’ (Akk. *etlu*). По-видимому, этим словом называется юноша, готовый идти на войну.

<sup>11</sup> Согласно ePSD, “bilga [FRUIT] (4x: Ur III, Old Babylonian) wr. bil<sub>2</sub>-ga ‘fresh fruit; male ancestor’ Akk. *inbu*”. Ему соответствует аккадская модель имени *Inbu* ‘плод, отпрыск (такого-то)’ с последующим именем божества (CAD I/J: 146).

<sup>12</sup> К этому нужно добавить, что, как сказано в аккадском эпосе, его имя было дано Гильгамешу с рождения (I 45). То есть это не тронное имя.

Таким образом, имя главного героя эпоса — человеческое, мужское и датируется концом XXVII — началом XXVI вв. до н.э.<sup>13</sup>.

### *Enkidu*

Как ни странно, но имя этого героя изначально является теонимом. Сразу хочу заметить, что его написание с детерминативом или без детерминатива ‘бог’ нерегулярно. Даже в самих эпических песнях детерминатив выписан не во всех случаях.

В списке имен собственных из Шуруппака есть имя En-ki-du<sub>10</sub>-ga (P010607<sup>14</sup> II 12) ‘господин доброго места’<sup>15</sup>, образованное так же, как и другое имя этого времени Abzu-ki-du<sub>10</sub>-ga ‘Абзу доброго места’ (т.е. источник доброго места). В саргоновский период появляются имя с детерминативом <sup>d</sup>En-ki-DU, что в соответствии с орфографией читалось бы <sup>d</sup>En-ki-gub и переводилось ‘господин места стояния (т.е. поклонения)’, и топоним ki-<sup>d</sup>En-ki-DU ‘место (почитания) Энкиду’ (P222184 II 5). В обоих случаях Энкиду почитается как божество. В эпоху III династии Ура возникают имена собственные Lu<sub>2</sub>-<sup>d</sup>En-ki-DU ‘Человек Энкиду’ (P105528 I 20) и даже Ur<sup>16</sup>-<sup>d</sup>En-ki-DU ‘раб/герой Энкиду’ (P105672 obv. 2). А при Амар-Суэ-

<sup>13</sup> Со временем имя Бильгамес/Гильгамеш могло приобрести и символическое значение. Его могли понимать как ‘старик-юноша’, имея в виду путь ежегодно умирающего и возрождающегося солнца (гипотеза А. Фалькенштейна) (Falkenstein 1957–1971). Оно произносилось как Калгамеш, Килгамеш, Калга-массу (все три звучания символически понимались как ‘могучий герой’ т.е. шумер. mes-kalag), Галгамаш. Имя Гильгамеша писали знаками, которые можно трактовать и как ‘дерево топором срубил’, и даже как ‘подобный древу равновесия’ (Parpola 1998: Nurullin 2012).

<sup>14</sup> Далее даются ссылки на номера текстов в базе CDLI.

<sup>15</sup> В древнейшем из шумерских гимнов — гимне храму Кеша, дошедшем в копии из Абу Салаябиха (XXV в.), храм прославляется как e<sub>2</sub>-du<sub>10</sub> ki-du<sub>10</sub>-ga du<sub>3</sub>-a ‘храм добрый, на добром месте построенный’ (P 464240: 22). Известно также имя собственное Um-ma-ki-du<sub>10</sub>-ga ‘мать доброго места’ (P456375: 2). По-видимому, во всех случаях, когда говорят о господине доброго места или о матери доброго места, речь идет о genius loci, т.е. о духе-хранителе священного места, на котором будет построен храм или святилище.

<sup>16</sup> UR, согласно силлабариям, можно понимать как ‘собака’ (сокр. от ur-gi<sub>7</sub>), ‘слуга, раб’ (< urdu < wardum) или ‘герой’ (сокр. от ur-saĝ) (ePSD). Смысл имен такого типа может быть двояким: либо речь о том, кто находится под покровительством данного бога, либо о том, кто осуществляет агрессивную миссию от имени данного бога.

не и Шу-Суэне Энкиду включен в список божеств, получающих постоянные жертвоприношения (P332303 rev. 10, P330295 rev. 9'). Причем Бильгамеса в этом списке нет. В одном тексте III династии Ура встречается жертва ma<sub>2</sub> En-ki-du<sub>10</sub> 'ладье Энкиду' вместе с 'ладьей Амурру' (P101991, 6-й год Амар-Суэна). На печатях СтВ времени встречается имя <sup>d</sup>En-ki-du<sub>10</sub>-ga (P509277, Дур-Аби-Эшух).

Таким образом, имя Энкиду пишется тремя разными способами:

<sup>d</sup>En-ki-du<sub>10</sub>(-ga) 'господин доброго места' (со времени Шуруппака, XXVI в.). ki-du<sub>10</sub> 'место доброе' — священное место, на котором строится храм или святилище.

<sup>d</sup>En-ki-DU (=gub) 'господин места поклонения' (с саргоновского времени и далее в III династии Ура).

<sup>d</sup>En-ki-du<sub>3</sub> '(бог) Энки создал' (со старовавилонского времени). В аккадском эпосе о Гильгамеше богиня Аруру называет дикаря таким (I 86) именем потому, что она отказывается от того, что сама она его создала. Этим именем она говорит: «не я, недостойная, а бог мудрости Энки создал этого человека из глины»<sup>17</sup>.

### *Bilgames-Enkidu-Huwawa*

В старошумерских текстах нет теофорных имен, начинающихся с имен Бильгамеса, Энкиду или Хувавы. Нет и обычных имен собственных в честь этих героев.

Однако в эпоху I династии Лагаша есть интересный случай имени Ur-Bil<sub>3</sub>-aga<sub>3</sub>-mes 'раб/герой Бильгамеса' где возможное имя Бильгамеса написано без детерминатива dingir (3 примера). Это особенно интересно на фоне остальных теонимов, где после Ur- повсеместно выписаны детерминативы (Balke 2017: 409). Значит ли это, что Бильгамеса почитали не как божество, а в некоем особом статусе полубога-получеловека, который был придан ему в эпосе? Вполне возможно. При III династии Ура имя сокращается до Ur-bil<sub>3</sub> (11 примеров). Но детерминатив перед ним так и не появляется.

Тогда же, при III династии Ура, уже с конца эпохи Шульги и всю эпоху Амар-Суэна появляется мужское имя Ңu-wa-wa, но без

---

<sup>17</sup> По-видимому, здесь обыгрывается сюжет шумерского текста о соревновании Энки и Нинмах, кто лучше создаст человека. В соревновании побеждает бог мудрости Энки. Нинмах — одно из имен богини-матери, как и Аруру.

детерминатива DINGIR перед ним (462 случая). Есть даже Hu-wa-wa mar-tu ‘аморей Хувава’ (P 500318 obv. 6).

### *Uršanabi*

Имя Ur-<sup>d</sup>Šanabi является очень древним по происхождению и впервые встречается в надписи Ур-Нанше (Urn. 17 III 3; Frayne 2008: 104) как имя супруга Нанше Ur-Nimin (P431051: 17). Это означает ‘раб (числа) 40’, а 40 — священное число Энки. В эпоху III династии Ура есть имя собственное Ur-nimin-kug-ga ‘светлый Ур-Нимин’ (2 случая). Знак для 40 может читаться и как šanabi<sub>2</sub> ‘2/3’ И тогда рождается второй смысл: ‘слуга того, кто на две трети бог и на одну человек’, т.е. Гильгамеша<sup>18</sup>.

### *Ziusudra* (Zi-<sub>u</sub><sub>4</sub>-sud-ra<sub>2</sub>)

В старошумерских текстах впервые встречаются мужские и женские имена собственные, а также теоним типа N-<sub>u</sub><sub>4</sub>-su<sub>3</sub>(-še<sub>3</sub>): Ti-<sub>u</sub><sub>4</sub>-su<sub>3</sub>-še<sub>3</sub> ‘Жизнь (на) долгие дни’, Вага<sub>2</sub>-<sub>u</sub><sub>4</sub>-su<sub>3</sub>-še<sub>3</sub> ‘престол (на) долгие дни’, Nin-<sub>u</sub><sub>4</sub>-su<sub>3</sub> ‘Госпожа долгих дней’ (дочь Нанше), E<sub>2</sub>-men-na-<sub>u</sub><sub>4</sub>-su<sub>3</sub> ‘Дом короны долгих дней’. В эпоху III династии Ура появляются имена Lugal-<sub>u</sub><sub>4</sub>-su<sub>3</sub>-še<sub>3</sub> ‘царь (на) долгие дни’, A-a-<sub>u</sub><sub>4</sub>-su<sub>3</sub>-še<sub>3</sub> ‘семья на долгие дни’ <sup>d</sup>Sul-gi-<sub>u</sub><sub>4</sub>-su<sub>3</sub>-še<sub>3</sub> ‘Шульги (на) долгие дни’ (Balke 2017; CDLI, 93 примера). Все имена такого типа связаны с благопожеланиями царю или царствующему дому. Имя Zi-<sub>u</sub><sub>4</sub>-su<sub>3</sub>-ra не встречается вовсе, но оно является формулой благопожелания в законах царя I династии Исина Липит-Иштара: pam-ti-zi-<sub>u</sub><sub>4</sub>-su<sub>3</sub> ḡal<sub>2</sub> saḡ-e-eš ḫe<sub>2</sub>-rig<sub>7</sub>-ga ‘пусть обладание жизнью (и) дыханием (на) долгие дни будет ему даровано!’ (P464355: 454–455). Таким образом, имя человека, спасенного богами от потопа, является искусственной идеологической конструкцией, связанной с идеей вечной царской власти. И сам этот персонаж вряд ли старше начала II тыс. до н.э.

<sup>18</sup> Эзотерики Ассирии раскрывали эпитет бога Энки как ‘Bēl naqbi (EN.IDIM) = 40’ ‘Владыка Истока = nimir/šanabi<sub>2</sub> “40 или 2/3”. Отсюда понятно, что Ur-šanabi = UR ša naqbi “раб/герой Истока” (Livingstone 2007: 30). “Исток” — эвфемизм для Абзу.



### *Siduri*

Имя Si-du-ri, как показал И.М.Дьяконов, хурритского происхождения и раскрывается как \*šid-uri ‘тот, кто создает; созидатель, родительница’ (Diakonoff, Jankowska 1990: 113). Однако Г. Бекман говорит, что Šidurri (хурр.)/ziduri (хет.) это хурритское слово, которое означает ‘молодая женщина’. В редакциях из Малой Азии она вообще может обозначаться как Nahmazulel (Beckman 2003: 51). В шумерском языке встречаются заимствования из хурритского языка, однако неизвестны имена хурритского происхождения. Можно предположить, что подобное имя появилось в месопотамской традиции не ранее начала II тыс. до н.э.

О чем могут говорить эти данные? На их основе можно предположить, что Бильгамес изначально был не божеством, а мужчиной, жившим в Раннединастический период II (конец XXVII в.). Его обожествление произошло примерно через полвека. Напротив, Энкиду изначально был божеством, и его культ не был связан с культом Бильгамеса. Хувава с конца III тыс. оказался популярным в народной среде, и его именем не стыдились называть детей, в то время как Бильгамесом не называли никого. Позднее других имен появляется имя Зиусудры, которое следует датировать началом II тыс. до н.э. и I династией Исина.

Появление имени Хувавы лишь в текстах III династии Ура, а также почитание Энкиду и Хувавы в это же время при синхронном возвышении Гильгамеша (что видно из царских гимнов) — факты, которые указывают на то, что эпический цикл с этими героями сложился не ранее XXI в. до н.э. В именах более ранних периодов герои эпоса упоминаются порознь или не упоминаются вовсе.

## **2. Шумеро-аккадский Владимир**

Здесь я легализую свою реплику, написанную в социальных сетях после доклада С.М. Толстой об имени Владимир и включенную автором доклада в свою статью (Толстая 2020: 17–18, прим. 8). Основная идея доклада заключалась в обосновании идеи В.Н. Топорова, что вторая часть имени (*-мир* или *-мёр*) означает не *mundus*,

а *рах* (мир как состояние без войны, тишина, покой). Соответственно, *Vlodi-mir/měr* значит ‘владеющий миром, наступающим в результате договора’. С.М. Толстая пишет: «Многие исследователи трактуют имя Владимир как “Владеющий миром”, т. е. понимают элемент \**mir-* как ‘*mundus* (мир, вселенная)’. Между тем В.Н. Топоров [1993] убедительно показал, что в большинстве случаев этот элемент в составе личных имен имеет значение ‘*рах* (мир, покой, согласие)’. Об этом свидетельствует как семантика участвующих в сложениях глаголов (‘хотеть’, ‘хранить’, ‘защищать’, ‘устанавливать’, ‘разрушать, ломать, крушить’ и т. п.), так и сочетаемость участвующих в сложениях слов (ср. мир и тишина и \**Tixomirъ*) и фразеология (ср. устанавливать мир и \**Stanimirъ*, завоевать мир и \**Ratimirъ*, сокрушить, разорвать мир и \**Lomimirъ*, \**Krušimirъ*, \**Rъvimirъ*). И наконец, только с этим значением (‘*рах*’) связан отыменной глагол \**miriti* [ср.: Толстая, 2019, 17]. Во внушительном перечне древнеславянских составных личных имен (более 300) нет ни одного имени, в котором надежно реконструировалась бы семантика ‘*mundus*’» (Толстая 2020: 17). И в другом месте: «Когда речь идет о семантике элемента \**-mir-* в славянских композитах, необходимо учесть также немногочисленные имена с начальным компонентом \**mir-*: \**Miri-slava*, \**Miri-slavъ*, \**Miro-darъ*, \**Miro-gněvъ*, \**Miro-godъ*, \**Miro-gojъ*, \**Miro-gostjъ* (-*gost*), \**Miro-l’uba*, \**Miro-lubъ*, \**Miro-myslъ*, \**Miro-něgъ*, \**Miro-slava*, \**Miro-slavъ*. В первых двух случаях мы имеем дело, скорее всего, с основой глагола \**miriti* (т. е. заведомо с семантикой ‘*рах*’), а в остальных именах эта же семантика поддерживается общим смыслом древнеславянских именных сложений, в которых, как показал В.Н. Топоров, тема мира объединяет оба смысла на основе «любви, дружбы, братства, лада, милости» [Топоров, 1993, 86], а «единство и целокупность мира, обнаруживающие себя в семье, роде, племени, в любом коллективе, связанном совместным “держанием” некоей общей территории, в целом всего мира, достигается неким основоположным актом с о б и р а н и я данной совокупности людей в д а н н о м месте» [Там же, 87]» (Толстая 2020: 18).

И В.Н. Топорова, и О.Н. Трубачева интересовал историко-культурный аспект этих имен и их соотношение с культом Митры в индоиранской и античной традициях (Трубачев 1988). Идея, идущая от Трубачева, заключалась в том, что *-mēr* связан с мерой и Митрой. А Митра это бог мирного договора.

Как шумеролог и ассириолог, я сразу же решил посмотреть, не найдется ли буквальной аналогии имен типа “владыка мироздания” и “владыка мирного договора” в клинописных языках древней Месопотамии. И получилось следующее. Если мы будем искать в клинописи сочетания слов типа “владыка мироздания”, то сразу найдем шумер. *Lugal-Kiš* = аккад. *šar kiššati* ‘царь мироздания/вселенной’ или *šar gimri* ‘царь всего’. Однако такого имени собственного нет, поскольку это либо эпитеты верховных богов, либо титулы царей, и не всех подряд, а только великих завоевателей (Sazonov 2010: 107, 124). Если же мы рассмотрим вариант “владыка мирного договора”, то сперва должны понять, как же по-шумерски и по-аккадски назывался мир как состояние без войны. По-видимому, нужно идти от аккадских слов *šulmu*, *salīmu* ‘мир, благополучие, спокойствие, согласие; мирный договор’. Есть выражение *bēl salīmi* ‘владыка согласия’, означающее ‘союзник’. Это выражение маркирует и союзника по мирному договору, и члена военного союза, и бога-хранителя, стоящего на стороне человека (CAD S: 100-103). В шумерском языке аккадскому *salīmu* соответствуют заимствование *silim*, откуда в эпоху III династии Ура образовалось имя собственное *Lugal-silim-ma* ‘владыка мира’ (P456129: 3)<sup>19</sup>, и составное существительное *inim-du<sub>10</sub>* ‘слово хорошее’, обозначающее смягчение гнева богов, умилоствление, расслабление, отдых богов (ePSD). От *inim-du<sub>10</sub>* образуются имена собственные *Lugal-inim-du<sub>10</sub>-ga* ‘царь доброго слова (= умиротворения)’, *Lu<sub>2</sub>-inim-du<sub>10</sub>-ga* ‘человек доброго слова’, *Mes<sub>3</sub>-inim-du<sub>10</sub>-ga* ‘герой доброго слова’. Все три имени встречаются в самом старом шумерском языке начиная с текстов XXVI в.: согласно поиску в CDLI, *Lugal-inim-du<sub>10</sub>-ga* встречается с XXVI в. 42 раза, *Lu<sub>2</sub>-inim-*

<sup>19</sup> В новоассирийском списке богов есть <sup>4</sup>LUGAL.SILIM = EN *šul-mi* (An = Anum VI 48; CAD Š 3: 247).

du<sub>10</sub>-ga известно 1 раз и только в тексте III династии Ура, Mes<sub>3</sub>-inim-du<sub>10</sub>-ga тоже 1 раз и в тексте династии Аккада. Есть еще редкое имя Amar-inim-du<sub>10</sub>-ga ‘теленек доброго слова’. Оно зафиксировано 1 раз в тексте III династии Ура (P144532: obv. 4). Интересно, что все имена собственные этого вида принадлежат людям нецарского рода, и знаменитых людей среди их носителей нет.

Что же мы получаем в результате такой аналогии? На древнейшем для данной темы шумеро-аккадском материале мы осознаём невозможность применить эпитет ‘владыка мироздания’ ни к кому, кроме божества или великого завоевателя. Напротив, мы видим большую распространенность имен собственных типа ‘владыка мирного договора/умиротворения’ и возможность применить этот эпитет не только к людям, но и к богам. Поскольку же имена в древней Месопотамии были теофорными, то, скорее всего, под “владыкой умиротворения” нужно там понимать божество, которое хранит человека с момента его рождения и которое полностью не названо (или не прописано) в имени.

## Литература

- Емельянов 2015 — *Емельянов В.В.* Гильгамеш. Биография легенды. М.: Молодая гвардия, 2015 (Малая серия ЖЗЛ).
- Ильин-Томич, Сафронов 2010 — *Ильин-Томич А.А., Сафронов А.В.* Датировка и возможный исторический контекст «Речения Ипувера» // Вестник древней истории. 2010. № 4. С. 3–22.
- Струве 1984 — *Струве В.В.* Ономастика раннединастического Лагаша. М.: Наука, 1984.
- Толстая 2020 — *Толстая С.М.* К этимологии имени Владимир // Вопросы ономастики. 2020. Т. 17. № 1. С. 9–29.
- Топоров 1993 — *Топоров В.Н.* Праславянская культура в зеркале собственных имен (элемент \*mir-) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. XI Междунар. съезд славистов (Братислава, сентябрь 1993 г.). Доклады российской делегации / ред. Г.Г. Литаврин. М.: Наука, 1993. С. 3–118.
- Трубачев 1988 — *Трубачев О.Н.* Праславянская ономастика в этимологическом словаре славянских языков. Вып. 1–13 // Этимология. 1985 / отв. ред. О.Н. Трубачев. М.: Наука, 1988. С. 3–10.

- Balke 2017 — *Balke T.E.* Das altsumerische Onomastikon. Namengebung und Prosopografie nach den Quellen aus Lagas (dubsar 1). Münster: Zaphon, 2017.
- Beckman 2003 — *Beckman G.* Gilgamesh in Hatti // Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2003. P. 37–57.
- CAD — Chicago Assyrian Dictionary. 1956–2011. 25 vol.
- CDLI — Cuneiform Digital Library Initiative. Режим доступа: <https://cdli.mpiwg-berlin.mpg.de/> 28.05.2024.
- Diakonoff, Jankowska 1990 — *Diakonoff I.M., Jankowska N.B.* An Elamite Gilgamesh Text from Argištihenele // Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie. 1990. Bd. 80. P. 102–123.
- ePSD — Pennsylvania Sumerian Dictionary. <http://psd.museum.upenn.edu> (дата обращения: 28.05.2024).
- Falkenstein 1957–1971 — *Falkenstein A.* Gilgamesh. A. Nach sumerischen Texten // Reallexikon der Assyriologie. 1957–1971. Bd. 3. S. 357–363.
- Foster 1995 — *Foster B.R., Di Vito R.A.* Studies in third millennium Sumerian and Akkadian personal names: the designation and conception of the personal god. Roma: Pontificio Istituto biblico, 1993 // Journal of the American Oriental Society. 1995. Vol. 115, No. 3 (Jul. — Sep., 1995). P. 537–553.
- Frayne 2008 — *Frayne D.R.* Presargonic Period (270–2350 BC). Toronto, 2008.
- Frayne, Stuckey 2021 — *Frayne D.R., Stuckey J.H.* A handbook of gods and goddesses of the ancient Near East: three thousand deities of Anatolia, Syria, Israel, Sumer, Babylonia, Assyria, and Elam. University Park, Pennsylvania: Eisenbrauns, 2021.
- George 2003 — *George A.R.* The Babylonian Gilgamesh Epic: Critical Edition and Cuneiform Texts. Oxford University Press, 2003.
- Glassner 2014 — *Glassner J.-J.* L'historicité de Gilgamesh? // Nouvelles Assyriologiques Breves et Utilitaires. 2014. Part 1. P. 9–13.
- Keetman 2014 — *Keetman J.* Der altsumerische Name /PA-<sup>6</sup>Bilga-mes/ = Gilgamesh // Bibliotheca Orientalis. 2014. LXXI. 1–2. S. 30–40.
- Krebernik 1986 — *Krebernik M.* Die Götterlisten aus Fara // Zeitschrift für Assyriologie. 1986. Bd. 76. S. 161–204.
- Krebernik 2002 — *Krebernik M.* Zur Struktur und Geschichte des älteren sumerischen Onomastikons // M.P.Streck, S.Weninger (Hrsg.). Altorientalische und Semitische Onomastik. Münster, 2002. S. 1–74.
- Livingstone 2007 — *Livingstone A.* Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2007.

- Nurullin 2012 — *Nurullin R.* The name of Gilgameš in the Light of Line 47 of the First Tablet of the Standard Babylonian Gilgameš Epic // *Babel und Bibel.* 2012. Vol. 6. P. 209–224.
- Parpola 1998 — *Parpola S.* The Esoteric Meaning of the Name of Gilgamesh // *Intellectual Life of the Ancient Near East: Papers presented at the 43rd Rencontre Assyriologique Internationale, Prague, July 1–5, 1996.* Prague: Oriental Institute, 1998. P. 315–329.
- Rubio 1999 — *Rubio G.* On the Alleged “Pre-Sumerian Substratum” // *Journal of Cuneiform Studies.* 1999. Vol. 51. P. 1–16.
- Rubio 2011 — *Rubio G.* Gods and Scholars: Mapping the Pantheon // *Early Mesopotamia, in Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism* (ed. B. Pongratz-Leisten). Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2011. P. 87–112.
- Sazonov 2010 — *Sazonov V.* Die Königstitel und -epitheta in Assyrien, im Hethiterreich und in Nordsyrien (Ugarit, Emar, Karkemiš) in der mittelassyrischen Zeit: Strukturelle Gemeinsamkeiten, Unterschiede und gegenseitige Beeinflussung. Tartu University Press, 2010.
- Tallqvist 1906 — *Tallqvist K.L.* Neubabylonisches Namenbuch zu den Geschäftsurkunden aus der Zeit des Šamašsumukīn bis Xerxes. Helsingforsiae: Officina Typographica Societatis Litterariae Fennicae, 1906.
- Tallqvist 1914 — *Tallqvist K.L.* Assyrian personal names. Helsingfors: Officina typographica Societatis litterariae Fennicae, 1914.
- UET II — *Burrows E.* Ur Excavation Texts II. Archaic Texts. London, 1935.
- Di Vito 1993 — *Di Vito R.A.* Studies in third millennium Sumerian and Akkadian personal names: the designation and conception of the personal god. Roma: Pontificio Istituto biblico, 1993.

*Vladimir V. Emelianov*

(Saint Petersburg)

**TWO NOTES  
ON SUMERIAN ONOMASTICS**

**ABSTRACT:**

The article consists of two notes. The first examines personal names from the Akkadian Epic of Gilgamesh. It has been established that, contrary to the content of the epic, Bilgames (Gilgamesh) is a male proper name, formed according to the model with the first bilga-, common in Ur and Shuruppak in the 27th–26th centuries BC. On the contrary, Enkidu is a theonym for the spirit of the area (*genius loci*). The name Ziusudra is associated with the wish for long life to the kings of the I dynasty of Isin. The name Siduri is of Hurrian origin

and dates back to the 2nd millennium BC. The name Urshanabi is associated with the play of writing numerals and with the cult of the god Enki. The second note establishes the semantic similarity of the Slavic name Vladimir and the Sumerian personal names, meaning “lord of the peace treaty.”

**KEY WORDS:**

Sumer, onomastics, Gilgamesh, Enkidu, Vladimir

**NOTE ON THE AUTHOR:**

Vladimir Vladimirovich Emelianov, DrSc. (Philosophy), Professor, Department of Semitic and Hebrew Studies, St. Petersburg State University.

E-mail: banshur69@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5824-8792

**РЕЗЮМЕ:**

Статья состоит из двух заметок. В первой рассматриваются имена собственные из аккадского эпоса о Гильгамеше. Установлено, что, вопреки содержанию эпоса, Бильгамес (Гильгамеш) это мужское имя собственное, образованное по модели с первым bilga-, распространенной в Уре и Шуруппаке в XXVII–XXVI вв. до н.э. Напротив, Энкиду это теоним, обозначающий духа местности. Имя Зиусудра связано с пожеланием долгой жизни царям I династии Исина. Имя Сидури имеет хурритское происхождение и датируется II тыс. до н.э. Имя Уршанаби связано с игрой в написании числительных и с культом бога Энки. Во второй заметке устанавливается семантическое сходство славянского имени Владимир и шумерских имен собственных, имеющих значение “владыка мирного договора”.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:**

Шумер, ономастика, Гильгамеш, Энкиду, Владимир

**ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ:**

Владимир Владимирович Емельянов, доктор философских наук, профессор кафедры семитологии и гебраистики Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: banshur69@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5824-8792

## МАХА И... ДРУГАЯ МАХА: РЕКОНСТРУКЦИИ КУЛЬТА БОГИНИ-ЛОШАДИ У КЕЛЬТОВ

В 80-е годы XII в., сопровождая на новых для норманнов землях Ирландии Иоанна, сына Генриха II, остров Ирландию<sup>1</sup> посетил известный историк и теолог из Уэльса Гиральд Камбрийский. Результатом его поездки стали две книги, призванные, как принято считать, в первую очередь очернить ирландцев и представить их как нацию, лишенную культуры, понимания социальных и правовых установок как механизма взаимодействия в обществе, а также — впашую в язычество и во многом утратившую чистоту веры. Завоевание таким образом должно было быть представлено как христианская миссия и попытка «принести варварам цивилизацию» (Fickett-Wilbar 2012: 319).

Написанные Гиральдом трактаты назывались “*Topographia Hiberniae*” и “*Eхрurnatio Hiberniae*”. Пожалуй, наиболее ярким из приведенных Гиральдом свидетельств варварства ирландцев можно считать описанный им обряд инаугурации, в ходе которого будущий король ведет себя как «истинный зверь». Мы имеем в виду зафиксированный в Донеголе обычай ритуального совокупления короля с белой кобылой:

*Est igitur in boreali et ulteriori Ultonite parte, scilicet apud. Kenelcunuil, gens quagedam, que barbaro nimis et abominabili ritu sic sibi regem creare solet.*

---

<sup>1</sup> Как принято считать теперь, согласно уточненным данным, в Ирландии он провел 1185 г. (см. Henley, McMullen 2018: 2–3) или 1184 г., текст же своего трактата создал два или три года спустя, вернувшись в Англию, и писал его по собственным заметкам и воспоминаниям (см. Hayden 1935).



Collecto in unum universo terrae illius populo, in medium producitur jumentum candidum. Ad quocl sublimandus ille non in principem sed in beluam, non in regem sed exlegem, coram omnibus bestialiter accedens, non minus — impudenteruam imprudenter se quoque bestiam profitetur. Et statim jumento interfecto, et frustatim in aqua decocto, in eadem aqua balneum ei paratur. Cui insidens, de carnibus illis sibi allatis, circumstante populo suo et convescente, comedit ipse. De jure quoque quo lavatur, non vase aliquo, non manu, sed ore tantum circumquaque liaurit et bibit. Quibus ita rite, non recte completis, regnum illius et dominium est confirmatum. (Dimock 1867: 169).

‘В северной крайней части Ульстера есть народ, который провозглашает своего короля при помощи обычая дикого и чудовищного. Когда все собираются в одном месте, приводят на середину белую кобылу. И тот, кто должен стать королем, не как правитель, но как зверь, не как король, но как разбойник, неосторожно и бесстыдно соединяется при всех с животным этим, сам животному уподобляясь. Кобылу затем убивают, разрезают на куски и варят в котле. И в той же воде потом он и купается, и все они вместе поедают мясо кобылы и пьют ту воду, но не из чаш, а глотая, как звери. И также мясо они поедают, отрывая зубами. А без того обряда не считают они своего правителя законным королем’.

Предположительно, сам Гиральд не мог быть свидетелем исполнения данного ритуала и описывал его «по слухам» (как и многие другие местные раритеты и даже чудеса). В качестве одного из аргументов в пользу предположения о том, что описанный обычай не имел связи с действительностью, приводится его уникальность и отсутствие каких бы то ни было, пусть отдаленных — но параллелей внутри самой древнеирландской традиции, а не вне ее. Именно обнаружение внутренних параллелей, как кажется, может относительно надежно подтвердить, что описанный ритуал не является вымыслом Гиральда или его информантов. Приведенный, однако, в работе (Fickett-Wilbar 2012) рассказ о «сходном ритуале», засвидетельствованном в житии святого Молахия (где также повествуется о связи инаугурации короля и принесении в жертву коней) представляется имеющим параллели с повествованием Гиральда Камбрийского с очень большой натяжкой: пара белых коней короля неожиданно погибает, но святой чудесным образом возвращает их к жизни<sup>2</sup>. В то же время, можно в данной связи об-

---

<sup>2</sup> С точки зрения мотивной, гораздо более близким оказывается эпизод из Жития святого Патрика, в ходе которого тот просит короля дать ему землю для

рратить внимание на описание инаугурационного ритуала королей Коннахта уже в XIII–XIV вв., описанное в книге К. Симмс<sup>3</sup>: будущий король поднимается на уединенный холм, где его встречает местный мудрец, передает ему королевский жезл, затем к нему подводят коня, и король должен сесть в седло, наступив ногой на спину одного из своих подчиненных. Видимо, в дальнейшем данный «ритуальный» конь королем уже не используется (см. Simms 2000: 23; Dillon 1961: 197).

Приведенный К. Симмс ритуал, имеет с описанным Гиральдом также не так много общего. С одной стороны, действительно речь идет об инаугурации, с другой — об участии в ритуале коня. Однако, как кажется, данных параллелей не достаточно для признания идентичности или даже для попытки реконструкции некоего архаического архетипа. Причем архетипа — на каком уровне? Протокельтском или более архаическом?

Если взять текст Гиральда и расписать его на составляющие элементы, то можно представить его как набор мотивов, убывающих по мере значимости:

- ▶ инаугурация правителя (этот мотив я выношу как наиболее важный, не случайно Гиральд пишет в конце, что без этого король не считается избранным и получившим власть);
- ▶ ритуальное противоестественное совокупление (в данном случае — с кобылой);
- ▶ гиппоморфная природа жертвы-божества;
- ▶ убийство кобылы, которое предстает как жертвоприношение то есть — убивание божества, воплотившегося в некоем зооморфном тотемном облике (шире — убийство лошади как атрибут некоего обряда);

---

церкви. Король отказывается и демонстративно пускает на эту землю пастись своих коней. Те неожиданно падают мертвыми. Поняв, как велика власть святого, король раскаивается и отдает Патрику луг, где потом был основан монастырь Армаг (см. Stokes 1887: 228–230).

<sup>3</sup> Поздний характер свидетельства в данном случае не противоречит архаичности его истоков, поскольку вся книга К. Симмс как раз и призвана показать откат Ирландии к язычеству накануне вторжения норманнов, характерно и название ее книги — «От короля к боевому вождю».

- ▶ котел и варка, ритуальная консумация божества и шире — коллективное принятие пищи и питья как ритуал (что, естественно, имеет многочисленные параллели, но в ирландской традиции ассоциируется с первым мотивом, так как принятие власти в ирландской традиции метафорически оформляется как принятие «питья»<sup>4</sup>).

Яркое описание ритуала, оставленное Гиральдом Камбрийским, неоднократно цитировалось, причем приводилось несколько внешних параллелей к нему, взятых из разных индоевропейских традиций. В первую очередь, естественно, наиболее надежной параллелью считается древнеиндийский ритуал Ашвамедха (aśvamedhá), который довольно детально описан в памятнике «Яджурведа» (Yadgurveda). Обряд также был связан с инаугурацией правителя и важную его часть составляли: ритуальное убийство коня и затем символическое совокупление с ним (суммарное описание обряда, и ссылки на исследования см. в: Гамкрелидзе, Иванов 1984: 482–483). Однако, как пишет об этом М. Диллон в книге «Кельты и арии», зафиксированный в Ирландии обряд может быть назван инвертированным: в нем принимает участие не конь, а кобыла, кроме того, ритуальный коитус осуществляет не сам царь, а его главная жена. Добавим также, что если в индийском ритуале принесение коня в жертву совершается до ритуального коитуса, в древнеирландском оно происходит уже после совокупления короля с белой кобылой. Однако, как полагает Диллон, «вряд ли стоит сомневаться в том, что оба они восходят к одному источнику» (Dillon 1975: 108), но отмеченные им различия мне представляются не такими уж несущественными. Как верно отмечает М. Диллон, инаугурационный обряд древнеирландского короля вписывается в общую концепцию власти как соединения с землей, как священный брак правителя со страной<sup>5</sup>, которая может быть символически представлена и как антропоморфное бо-

---

<sup>4</sup> См. об этом в работе Михайлова 2023, где также см. обзор литературы по теме.

<sup>5</sup> Для ирландистики тема — более чем разработанная (см. например Breatnach 1953; Mac Cana 1958; Herbert 1992; Key 2023: 145–160).

жество (иногда — имеющее некоторые необычные черты, о чем см. ниже), и как зооморфный персонаж (обычно — белая птица). Говорить о концепции власти в Древней Индии я здесь не решаюсь, но хотела бы отметить, что образы животных, которые являются спутниками человека в течение нескольких тысячелетий, оказываются метафорически разработанными на достаточно детализованном уровне, включающем в себя в первую очередь гендерные различия. Так, образ коровы имеет иные коннотации, чем фигура быка, равным образом не равны друг другу пес — символ силы, сторож, помощник пастуха и охотника — и сука, обладающая очень стойкими отрицательными коннотациями. То же, видимо, можно сказать и о коне и кобыле (об эротической и нуминозной составляющих семантического комплекса «кобыла» см. в работе Mikhailova 2021). Как верно отмечают Т.В. Гамкрелидзе и Вяч.Вс. Иванов, лошадь относится к первому классу домашних животных и отличается «особой близостью к человеку», что, в частности, выражается в том, что соитие с ней, как и с пленницей-рабыней иного племени, согласно архаическим законам, преступлением не считалось. Так, в «Хеттских законах» указывалось, что «если мужчина совершит грех с лошадью или с мулом, наказания быть не должно. <...> Если кто-нибудь спит с женщиной из рабынь-военнопленных или с матерью ее, наказания быть не должно» (Гамкрелидзе, Иванов 1984: 482). О соединении женщины с конем там ничего не сказано, что делает древнеиндийский обряд более сложным для интерпретации<sup>6</sup>.

Видимо, оба обряда действительно восходят к очень архаическому культу лошади в целом, не обязательно на индоевропейском уровне<sup>7</sup>, проследить пути трансформации которого я сейчас не бе-

<sup>6</sup> На инвертированность ирландского и индийского обряда обращал внимание и Я. Пухвел, предлагая интерпретировать произошедшие изменения как упрощение ритуала в целом, изначально состоящего из публичных соитий царя и царицы (священный брак) и коня и кобылы (см. Puhvel 1970: 164). Сходную аналогию приводит также М. Диллон, опираясь на греческую традицию: Посейдон и Деметра могут представлять и в антропоморфном облике, и как жеребец и кобыла (Dillon 1975: 108).

<sup>7</sup> Культ коня прослеживается также у алтайских и тюркских народов, а также — в Китае, что вполне естественно. О роли лошади в процессе формирования

речь, равно как не решаюсь я и оспаривать параллель между обычаем, описанным Гиральдом, и древнеиндийской Ашвамедхой, ставшую для кельтологии своего рода классической. Интересно, что еще в 1927 г. Юлиус Покорный предлагал видеть в описанном Гиральдом обряде один из сохранившихся в Ирландии ритуалов, практикуемых еще до-кельтскими народностями (см. Pokorny 1927), с чем не был согласен Ф. Шредер, как кажется, впервые предложивший в том же номере журнала “Zetschrift für celtische Philologie“ сопоставление свидетельства Гиральда с древнеиндийским культом коня (Schröder 1927), ставшее затем классическим.

В то же время, в ряде случаев желание сделать на его базе дальнейшие выводы может представлять как поспешное.

Так, известный индоевропеист Я. Пухвел (Puhvel 1955) предложил в свое время соотносить с описанным Гиральдом обрядом галльское имя *Eromeduos*, засвидетельствованное на серебряной монете племени арвернов. Первый элемент имени он справедливо расценивает как континентальное кельтское название коня, лошади (ср. имя богини Эпоны), восходящее к и.-е. термину *\*(H<sub>1</sub>)ék'wo-*, тогда как во втором видит обозначение меда как опьяняющего напитка, к и.-е. *\*médhu-*, приходя к выводу, что имя с общим значением «пьяный от лошади» отсылает к древнему обряду инаугурации правителя: «мы наблюдаем важность архаической обрядности, символизирующей фертильность, представленную в виде лошади» (Puhvel 1955: 354). Данная идея была затем повторена в классическом труде Элвиса Эванса о галльских именах (Evans 1967: 198), правда, лишь со ссылкой на авторитет Пухвела. Позднее предположение Пухвела о стоящем за этимологией галльского имени сохранением у континентальных кельтов подобного инаугурационного обряда было оспорено в работе Жоржа Пино (Pinault 2007), в которой доказывается, что элемент *med-* в галльском имени восходит к и.-е. *\*mid-/med-* ‘вести, управлять’, и галльское имя, таким об-

---

цивилизации в целом — см. в классической книге Дэвида Энтони «Лошадь, колесо и язык», вышедшей недавно в русском переводе (Энтони 2023). О предположительных «степных» истоках ритуала совокупления с лошастью — см. Anderson 1999. О коне как субституте героя и правителя и первопрядке народа у тюрков и монголов см., например, Липец 1984: 124–138.

разом, означает «управляющий лошадьми» (ср. греч. Ἴπλομέδων, Гиппомедон, персонаж из «Семерых против Фив»). Я не берусь в данном случае решать, кто из них прав, поскольку в галльских сложных именах элемент *med-* встречается и в других сочетаниях, например, *Medugenos* (ср. ирл. огамич. MEDDOGENI, gen., др. ирл. *Midgen*) ‘медом рожденный’. Однако вывод Яна Пухвела<sup>8</sup> о существовании в Галлии обряда, сходного с описанным Гиральдом или с индийской Ашвамедхой, представляется не достаточно надежным.

Еще более натянутой представляется также достаточно широко проводимая параллель с латинским праздником *Octoberis equis*, в ходе которого происходят состязания колесниц, причем завершаются они тем, что правый конь колесницы-победительницы погибает: ему отрубают голову<sup>9</sup>. Я. Пухвел называл этот обряд одной из частей «триптиха», в котором центральное панно — это Ашвамедха, правое — римский ритуал, а левое — описанный Гиральдом ирландский обряд (см. Puhvel 1970: 162). Однако в римской традиции присутствует лишь ритуальное убийство коня, чему можно найти множество иных параллелей, особенно — в связи с погребальной обрядностью (см., например, о конских состязаниях на похоронах: Топоров 1990). Поэтому отождествление римского праздника с древнеиндийским ритуалом, в котором, кстати, тема состязания коней и колесниц отсутствует, как мне кажется, может лишь иллюстрировать опасность проведения поспешных сопоставлений, базирующихся не на надежных параллелях, а лишь на том, что я называю «спонтанными ассоциациями» и «эксплицированием имплицитного»<sup>10</sup>.

Обращаясь к внутренним параллелям, то есть находящимся в рамках средневековой островной кельтской традиции, я долж-

<sup>8</sup> Повторенный затем автором в: Puhvel 1970.

<sup>9</sup> О реконструкции стоящего за римским ритуалом архаического индоевропейского культа см.: Dumézil 1966: 217–220; Иванов 1969: 52.

<sup>10</sup> В качестве «спонтанных ассоциаций» можно привести также примеры отождествления с индийским обрядом Ашвамедха множества дошедших до нас по археологическим данным царских захоронений, в которых были обнаружены останки лошадей и женщин, предположительно — царских наложниц (см. Гамбрелидзе, Иванов 1984: 482; Waddell 2018).

на буду в первую очередь вслед за множеством предшественников назвать сагу «Недуг уладов». Сюжет первой редакции этой краткой саги, сохранившейся в четырех рукописях и датируемой VIII в., сводится к следующему: в дом крестьянина по имени Крунху приходит женщина из иного мира и становится его женой. Как говорится в тексте, за время их брака «хозяйство его значительно преумножилось» (Móide dano a indubus-som dia hóentaid-si (Hull 1968: 28)). Вскоре женщина забеременела. Когда ей уже подошло время рожать, местный король устроил ежегодный праздник, на который пришли все знатные люди. Частью праздника было состязание колесниц, победили на нем, конечно, кони короля. Крунху воскликнул: моя жена бежит быстрее этих коней. Король велел послать за женщиной и, угрожая убить ее мужа, заставил бежать, несмотря на то что она просила отсрочки, ссылаясь на свое состояние. Женщина выиграла состязание, но после этого упала и умерла, успев родить близнецов. Умирая, она прокляла уладов, сказав, что всегда теперь, когда нападут на них враги, силы в них будет не больше, чем у женщины после родов.

На этом ранняя редакция саги и заканчивается. Более поздняя, вторая редакция, сохранившаяся в «Лейнстерской книге» (рук. сер. XII в.), включает в себя и упоминание имени Махи (она сообщает его в ответ на вопрос короля, еще анонимного), и отсылку к объяснению топонима Эмайн Маха (Emain Machae). Собственно говоря, вторая редакция саги функционально имеет уже две разные целевые установки: во-первых, объяснить, почему во время «Похищения быка из Куальнге» все уладские воины оказываются не способными сражаться и Кухулину в одиночку приходится противостоять войскам из Коннахта; во-вторых, объяснить происхождение названия столицы уладов Эмайн Махи («Близнецы Махи»).

Данный топонимический аспект, однако, считается поздним привнесением и, более того, в изначальной версии имя женщины вообще не упоминается. Как пишет об этом Г. Тонер, «имя Маха встречается лишь в двух рукописях саги из четырех, причем в обоих случаях — в виде поздней интерполяции: Macha da- ainm na mna sin

ut periti dicunt (H); Macha ainm na mna sin (S)<sup>11</sup>. Отсылка к неизвестным «ученым людям» предполагает, что компилятор сам был далеко не уверен в имени женщины» (Toner 2010: 85). То есть предание о женщине, которая бежит быстрее коней, но потом погибает, видимо, существовало раньше, чем попытка объяснить название столицы уладов, с одной стороны, и тема странного «недуга уладов», с другой. Кроме того, как видно из текста глоссы, существовало предание (или — предания) о какой-то другой Махе, точнее — о женщине из Иного мира по имени Маха, с которой компилятор по какой-то причине отождествляет героиню саги «Недуг уладов». При этом существовал и топоним Эмайн Маха, который нуждался в интерпретации.

В третьей редакции саги, сохранившейся в рукописи XV в., в качестве «неправедного правителя», изначально анонимного, введен король уладов Конхобар, а женщина из иного мира называет себя, причем более чем детализовано:

‘Cia do cinel noth-atharda no t-ainm, a Ingen? ol Cruinn. — ‘Na ceil ort’ ar in ingen, Mach a ingen Bruide mic Ceite mic Cruindcon mic Delbaith mic Nectoain mic Echach Gairb mic Duach Temen mic Breis mic Elathan mac Dealbaith mic Neid mic Indaith mic Allaich mic Taid mic Tabairn — bar in ingen

‘— Какого ты рода и какова твоя родина и твое имя, девушка? — сказал Круинн. — Не скрою от тебя, сказала девушка — Маха, дочь Бруиде, сына Кете, сына Крундкона, сына Дельбаета, сына Нехтана, сына Эха Гарба, сына Дуаза Темного, сына Бреса, сына Эллата, сына Дельбаета, сына Неда, сына Индата, сына Аллаха, сына Тайда, сына Табарна — сказала девушка’ (Thurneysen 1918: 252)

Однако топонимического аспекта эта версия вновь не имеет.

Обращение к топонимическим преданиям Ирландии, так называемым «Старинам мест» (Dindshenchas) дает нам неожиданные результаты. Так, в одном из источников женой крестьянина Крунху называется Гриан (*Grian* ‘солнце’), в другом говорится, что у него было две жены — Гриан и Маха, причем одна из них и наложила на уладов странное заклятье. О состязании женщины в беге

<sup>11</sup> «Маха было имя той женщины, как говорят ученые люди». «Маха вот имя той женщины».



с лошадьми говорится только в позднем списке так называемых Rennes Dindsenchas (XV в.), однако, как полагает Тонер, данный эпизод стоит в качестве фонового при составлении сдержанных и коротких текстов «Старин мест» в целом (как это часто и бывает, см. Toner 2010: 86–87).

Обращение к лингвистическим данным подтверждает возможность возведения топонима *Emain Macha* к слову со значением ‘близнецы’: ср. *Emon* m. — *emuin* f., var. *emain* — ‘пара, близнецы’. Ср. в «Глоссарии Кормака»: *emon di diuunius sanguinis* — «близнецы, то есть одной крови» (Me yer 1913: 42).

Таким образом, можно предположить, что весь рассказ о том, как женщина состязалась в беге с лошадьми, победила их и родила близнецов — это позднее превращение в топонимическое предание, призванное объяснить название топонима Эмайн Маха как «близнецы Махи», какого-то более архаического сюжета. В его основе лежит уподобление женщины кобыле, а также — ритуальное убийство этой женщины.

Повесть о Махе, которая побеждает в состязании коней короля, неоднократно привлекала внимание исследователей, сопоставлявших этот образ с галльской богиней лошадей Эпоной. Об этом писала М.Л. Сьестедт в своей книге «Боги и герои кельтов» (Sjœstedt 1940: 41–43), ср. также известную работу М. Грикура «Эпона-Рианнон<sup>12</sup>-Маха» (Gricourt 1954), в которой обобщаются женские божества кельтов, имеющие гиппоморфную природу. В известной работе Ж. Дюмезиля делается вывод о том, что Маха из «Недуга уладов» реализует «третью социальную функцию» индоевропейцев — производство, хозяйство и фертильность в целом (вспомним, что она жена крестьянина и его богатство преумножилось после заключе-

---

<sup>12</sup> Рианнон — имя персонажа из валлийского эпоса «Мабиногион». Также — женщина из иного мира, добровольно пришедшая, чтобы стать женой земного правителя одного из королевств Уэльса. Согласно преданию, она родила ребенка, который тут же странным образом исчез. Служанки обвинили ее саму в том, что она в беспамятстве после родов съела ребенка. На Рианнон было наложено странное наказание: она должна была на спине относить ко входу в дом всех приходивших гостей и при этом рассказывать им о совершенном ею преступлении. Сходство Рианнон с Махой базируется в первую очередь на «лошадиной природе» обеих.

ния этого брака — см. Dumézil 1954). В работах М. Декстер, посвященных образам женщин-богинь у индоевропейцев, также уделено значительное внимание Махе, которая сравнивается не только с галльской Эпоной, но и с греческими богинями, имеющими эпитет *Hippa* ‘лошадиная’ (см. Dexter 1990; Dexter 1990a: 90–95)).

Имя самой богини лошадей в галльских надписях не сохранилось, однако его сохранили римляне, оставившие ей около трехсот посвященных надписей. См., например, текст, найденный на развалинах римского храма в Бургундии и датируемый началом II в. н.э.: **AUGUTO SACRUM DEAE EPONAE CONNONIUS ICOTAGI FIL(IUS) TEMPLUM CUM SUIS ORNA MENTIS OMNIBUS DE SUO DONAVIT L M** (CIL XIII: 02902) — (букв.) «Августу посвященный богини Эпоны Конноний сын Икотасага храм с его украшениями всеми от себя дал охотно достойно». То есть — галл, носящий уже римское имя, но галльский патроним (имя его отца означает «нос барсука»), знатный и проримски настроенный, построил храм богине Эпоне, но традиционно посвятил его императору Августу (в данном случае Август — не имя, но уже постоянный «титул» императора, и речь может идти либо о Марке Траяне, 98 г. н.э. — 117 г. н.э., либо — о Публии Элии Адриане, 117 — 138 гг.). Там же была найдена другая надпись, датируемая по данным эпиграфики уже концом I в.: **AUG(USTO) SAC(RUM) DEAE EPONAE MARCELLUS MATURI F(ILII) IN COL(A) D(E) S(UO) D(EDIT) V(OTUM) S(OLVIT)** — (букв.) «Августу посвященный богини Эпоне Марцеллус сын Матура на этом месте охотно на свои средства дал и обет исполнил».

В поздней Империи был учрежден праздник Эпоны — 18 декабря (см. Green 1997: 11).

Алтарь, посвященный Эпоне как покровительнице лошадей и конюшен, встречается и в «Золотом осле» Апулея:

«Покуда размышляю я о наглости моих товарищей и придумываю, как на следующий день, превратившись с помощью роз снова в Луция, возьму я на неверном коне моем, вдруг вижу на среднем столбе, который поддерживал конюшенные балки, по самой почти середине изображение богини Эпоны, поставлен-

ное в киотике<sup>13</sup> и заботливо украшенное совсем свежими гирляндами из роз» (пер. М. Кузьмина).

Более того, у так называемого Псевдо-Плутарха в сочинении *Parallela Minora* есть рассказ о том, как некий Фульвиус Стеллус, который ненавидел женщин, соединялся с кобылами и одна из них родила девочку, названную Эпоной и ставшую затем покровительницей лошадей и конюшен (вновь — соитие с кобылой! — см. подробнее: Dexter 1990: 286).

М. Декстер видит в Эпоне в первую очередь богиню-лошадь, однако собственно галльские изображения показывают, что это не совсем так. Сидящая боком на лошади богиня, как правило, держит в руках блюдо с плодами и злаками, что, несомненно, является символом плодородия. Собственно мифа об Эпоне или «текста Эпоны» до нас не дошло, как и в целом не дошла до нас в виде нарративов мифология континентальных кельтов. Реконструировать функции того или иного божества мы можем только по изображениям, довольно многочисленным и иногда действительно представляющим собой скорее иллюстрации к тому или иному сюжету. В случае с Эпоной это скорее не так<sup>14</sup>. Ее изображения делятся в основном на два типа: фигура на лошади и фигура между двумя конями. Последний тип дает дополнительные основания для ее сопоставления с ирландской Махой, однако они не совсем надежны. Высказанное М. Татар предположение о том, что она также покровительствовала конским состязаниям, основанное на том, что на одном из изображений она держит в руках кусок ткани, напоминающий римскую *tappa*, которая использовалась как сигнал для начала забега (Tatár 2007: 330), вряд ли можно назвать перспективным.

---

<sup>13</sup> В свое время во время посещения археологического музея в Трире я видела множество поздних римских изображений Эпоны, которые поражали своими небольшими размерами. Это были действительно «домашние божества», видимо, предназначенные для конюшен.

<sup>14</sup> О Эпоне существует достаточно обширная литература, однако многие издания отличаются излишней романтичностью и приписывают ей мифологические мотивы, которые не поддерживаются ни галльскими изображениями, ни латинскими поздними преданиями. Однако содержащийся в них материал очень интересен. См. например (MacKensie Cook 2016).

Поздний переписчик первой редакции саги «Недуг уладов», давший в глоссе женщине из иного мира имя Маха, вписал ее в один ряд с другими мифологическими персонажами Древней Ирландии, носившими то же имя. В уже упомянутой работе Дюмезиля говорится о трех Махах<sup>15</sup>, каждой из которых он приписывает одну из основных социальных функций. Изначально, как он полагает, это было единое женское божество, существовавшее в трех лицах. Данная идея была затем поддержана Я. Пухвелом, который предлагал соотносить ее имя со славянской Мокошью<sup>16</sup>, символическим образом «матери сырой земли» (Puhvel 1970: 165).

Так, первую функцию, сакральную, исполняет Маха, жена Немеда, одного из первых легендарных насельников Ирландии. В «Книге захватов Ирландии» о ней говорится очень мало, упоминается ее имя среди имен жен первых вождей, а также сказано, что она умерла вскоре после того, как племя Немеда прибыло в Ирландию, к чему поздний переписчик добавляет:

Ocus is úaithe ainmniġter Ard Macha (Macalister 1940: 132)  
'И от нее называется Ард Маха' (Долина Махи).

Более подробно о смерти Махи, жены Немеда, рассказывается в «Старинах мест». В Эдинбургской версии, на которую ссылается Дюмезиль, о ней говорится, что Махе во сне явилось нападение коннахтов на уладов ради похищения быка из Куальнге, кровопролитные сражения и многочисленные смерти. Не выдержав этого, она умерла, потому что сердце ее разорвалось от горя. В этой Махе он видит пророчицу. Никаких гиппоморфных черт в образе Махи жены Немеда увидеть нельзя, равно как и невозможно провести никаких параллелей в описании ее гибели с ритуальным убийством кобылы, описанным Гиральдом. Отсутствует в данном эпизоде и тема инаугурации и, шире — законности королевской власти.

---

<sup>15</sup> Надо добавить, что ирландская мифологическая традиция знала и четвертую Маху — Маху, дочь Эрнмас, из Племен Богини Дану, обычно она фигурирует как одна из богинь войны: Badh – Macha – Morrighan – Anand (Macalister 1941: 182).

<sup>16</sup> В.П. Калыгин приходит к этой же идее, причем, видимо, самостоятельно, поскольку на Пухвела он не ссылается (см. Калыгин 2006: 107).

Функциями «воина» Дюмезиль наделяет Маху, дочь легендарного короля Аэда Рыжего, рассказ о которой функционирует как конкурентное предание о возникновении топонима Эмайн Маха. Он содержится в поздней версии саги «Сватовство к Эмер»<sup>17</sup> в качестве вставного эпизода, а также в «Старинах мест»<sup>18</sup> и в поздней компиляции XVII в. — «Перечень королей» (Reim Rigraide). Там Маха описана вовсе не как женщина из Иного мира, но как дочь короля (конечно — псевдо-исторического) по имени Руад (‘красный, рыжий’). Руад правил Ирландией вместе со своими братьями Кимбаетом и Диторбой. Причем они сменялись на престоле каждые семь лет (это был традиционный обычай мнимых перевыборов короля). Когда умер Диторба, Ирландией стали править вместе его пять сыновей. Через семь лет вновь настал черед Руада, но тот к тому времени тоже умер, оставив всего одну дочь — Маху. Ее дядя и двоюродные братья сказали, что она не может править вместо отца, потому что она женщина. Тогда она вначале вызвала на поединок дядю, победила его, а потом стала его женой. Но кузены продолжали оспаривать ее право на престол. И вот как-то раз, когда они отдыхали у костра в лесу после охоты, к ним подошла прокаженная и попросила разрешения погреться у костра. Это была Маха, которая намазала лицо ячменной кашей и отрубями. Затем братья захотели с ней соединиться и она согласилась по очереди уединиться с ними, но каждого вместо этого связала прутьями и затем повела на север и сдала королю уладов. Тот предложил их убить, но она сказала, что лучше возложит на них наказание: вырыть защитный ров и насыпать сторожевой вал для крепости, которой она будет владеть. А границы этого земельного владения она сама прочертила своей пряжкой, откуда и название — Эмайн Маха, «пряжка Махи»<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Русский перевод эпизода см. в: Саги об уладах 2004: 63–64.

<sup>18</sup> В списке Rennes Dindsenchas собраны все три версии происхождения топонима ArdMacha — рассказ о Махе, жене Немеда, о Махе, дочери Аода Рыжего, о которой сказано лишь то, что она была там похоронена, и о Махе, жене Круннху, которая состязалась в беге с лошадьми. О последней добавлено, что «говорят, что она была Гриан Банхуре, Солнцем женщин» (см. Stokes 1895: 45).

<sup>19</sup> В «Перечне королей» рассказывается о ее смерти: после семи лет (!) правления она была убита Рехтадом Ригдергом, которого через двадцать лет после

Обращение к лингвистическим данным подтверждает и такую трактовку топонима: *Eó* — ‘шип, колючка’, в сочетании — *eó tuin* (‘шейная колючка’) — обозначение пряжки, которой у шеи закалывался плащ. Интересно, что в Глоссарии епископа Кормака, который уже цитировался выше, в статье к слову *eamain* дается несколько интерпретаций: кроме «пряжки» (*eo-tuin .i. eorind... ‘шип шеи, то есть шип круга’*) и «близнецов», дается «одинокство» (*é ton*, букв. «он один») (Meuer 1913: 41–42). Глоссарий Кормака, естественно, нельзя рассматривать как источник надежных лингвистических данных, однако важен в данном случае сам интерес к лексеме.

На первый взгляд, предание об этой Махе не имеет с описанным Гиральдом обрядом ничего общего. Однако если мы обратимся к выделенным «мотивным стержням» его рассказа, то неожиданно увидим, что в нем присутствуют:

- ▶ тема обретения или законности королевской власти;
- ▶ тема противоестественного соития;
- ▶ тема пира, собрания (в данном случае на микроуровне: братья сидят у костра, отдыхая после охоты).

Мотив принесения женщины-кобылы в жертву в предании отсутствует. Как кажется, отсутствует в нем и тема гиппоморфности в целом, однако, если мы обратим внимание на некоторые сюжетные детали, мы увидим, что это не совсем так. Во-первых, обращает на себя внимание прозвище Махи — *Mongruad* ‘рыже-грибая’ (а не «рыже-кудрая»). Во-вторых, что важнее, тот факт, что согласно преданию, она попросила себе землю, границы которой она смогла бы в течение дня прочертить своей пряжкой (откуда и топоним «пряжка Махи»), отсылает к мотиву ограничения участка земли бороздой, которую в течение дня может прочертить колесница<sup>20</sup>. Так, например, в саге «Битва при Кринне» рассказыва-

---

этого убил Угаине Мор, воспитанником Махи «чтобы отомстить за приемную мать» (*indigailamuimi* (Macalister 1956: 266)).

<sup>20</sup> Ср. — обычай ритуального опаживания участка земли как создания магической границы-ограды, кстати, практикуемый в славянской обрядности девушками и женщинами, причем иногда процессию должна была возглавлять беременная женщина (см. Левкиевская 2004: 549), что вновь выводит нас на тему Махи, состязавшейся с конями короля.

ется о том, как король Кормак пообещал своему соратнику Тайгу столько земли, сколько сможет объехать за день его колесница (пересказ саги и исторический подтекст см. в: Бирн 2006: 86.

Рассказ о пяти братьях, которые во время охоты встречают монструозную женщину, содержится также в известной саге «Приключение сыновей Эохайда Мугмедона»<sup>21</sup>. В тексте саги рассказывается, как уродливая старуха, действительно похожая на прокаженную (об образе старухи как прокаженной см. Eichhorn-Mulligan 2006), предлагает в обмен на воду (символ власти) сойтись с ней, от чего все братья, кроме Ниалла, отказываются. Ниалл соглашается на это, и тогда старуха превращается в прекрасную девушку и говорит, что она «Власть» и предрекает, что потомки Ниалла будут править в Ирландии. Естественно, рассказ был сложен для мифологического обоснования законности власти Уи Нейллов, потомков Ниалла.

На сходство сюжетов двух преданий обратил внимание еще Ян Де Фрис. В 1961 году в обзорной книге «Религия кельтов» в разделе о богине-воительнице он пишет о Махе Рыжегривой, которая оружием и хитростью сумела победить соперников, а дальше о том, что в другой саге «богиня **также** принимает образ монструозной старухи и превращается в прекрасную девушку, когда Ниалл соглашается соединиться с ней» (Vries 1961: 129). Очевидное для него тождество персонажей, возникающее ассоциативно, на самом деле основывается на функциональном сходстве и мотивных параллелях, причем инвертированных. Создается впечатление, что компилятор предания о Махе Рыжегривой уже знал рассказ о сыновьях Эохайда и о том, что соитие с монструозной женщиной — это на самом деле гарант законности власти, и тогда поведение сыновей Диторбы кажется логичным: они принимают реальную женщину за представительницу иного мира, богиню власти и, более того, сама Маха вроде бы на это и рассчитывает. На первый взгляд это кажется странным, поскольку сага о сыновьях Эохайда Мугмедона как текст дошла до нас в относительно поздних ре-

---

<sup>21</sup> Русский перевод саги см. в: Предания и мифы 1991: 209–213.

дакциях, а рассказ о Махе Рыжегровкой предположительно уже присутствовал в утраченной рукописи «Книга снежного хребта» (*Cín droma snechta*), которая датируется VIII в. (см. об этом Carey 1983: 265–266). В так называемых «списках саг», составленных уже в среднеирландский период, но оперирующих и с более ранними сюжетами, упоминается сага *Echtra Macha* «Приключение Махи», которая несомненно отсылает к преданию о Махе Рыжегровкой (см. Mac Cana 1980: 45). Но противоречия здесь не будет, если мы восстановим некий архетипический рассказ об обретении законной власти как символическом соитии с богиней, представленной как кобыла или монструозное женское существо, известный компиляторам обеих саг.

Итак, если мы в данном ракурсе посмотрим на все пять свидетельств:

1. Галльские изображения Эпоны;
2. Рассказ Гиральда;
3. Сагу о Махе — «Недуг уладов»;
4. Сагу о Махе Рыжегровкой;
5. Сагу о сыновьях Эохайда Мугмедона

и соотнесем их с выделенными нами выше мотивами:

1. тема законности власти;
2. гиппоморфное божество;
3. жертвоприношение;
4. противоестественное соитие;
5. плодородие;
6. совместная консумация,

представив все в виде таблицы, то результат будет следующим:

	Тема власти	Гиппо- морфное божество	Жертво- прино- шение	Противо- естест- венное соитие	Плодо- родие	Сов- местная консу- мация
1. Эпона		+			+	
2. Свидетельство Гиральда	+	+	+	+		+



3. «Недуг уладов»	+	+	+		+	?
4. Предание о Махе Рыжегривой	+	+		+		?
5. «Приключение сыновей Эохайда Мугмедона»	+			+		+

Мы видим, с одной стороны, повторяющуюся тему гиппоморфного божества (есть в 1, 2, 3, 4), тему противоестественного символического соития (есть в 2, 4, 5) и тему обретения законности власти (есть в 2, 3, 4, 5). Кроме того, следует отметить тему плодородия, которая объединяет галльскую Эпону и Маху из «Недуга уладов». Сопоставительный анализ образов и тем, вначале возникающий как серия «спонтанных ассоциаций», на сюжетном уровне дает возможность представить их как **систему** функциональных параллелей. Мы действительно можем реконструировать обще-кельтскую тему — обретение власти посредством соединения с местным божеством, кодируемым как гиппоморфное, и рассказ Гиральда Камбрийского окажется подтвержденным.

## Литература

- Бирн 2006 — *Бирн Фр.* Короли и верховные правители Ирландии / Пер. с англ. С. Иванова. СПб.: Евразия, 2006.
- Гамкрелидзе, Иванов 1984 — *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры: в 2 кн. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1984.
- Иванов 1969 — *Иванов Вяч.Вс.* Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии // Труды по знаковым системам. Вып. IV. Тарту: Тартуский государственный университет, 1969. С. 44–75.

- Калыгин 2006 — *Калыгин В.П.* Этимологический словарь кельтских теонимов. М.: Наука, 2006.
- Левкиевская 2004 — *Левкиевская Е.Е.* Опахивание // Славянские древности / Этнолингвистический словарь под редакцией Н.И. Толстого. Т. 3. М.: Международные отношения, 2004. С. 548–550.
- Липец 1984 — *Липец Р.С.* Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М.: Наука, 1984.
- Михайлова 2023 — *Михайлова Т.А.* Королева Горм(ф)лат — имя как микро-текст // Михайлова Т.А. Вестница смерти, хозяйка судьбы. М.: Альма матер, 2023. С. 126–148.
- Предания и мифы 1991 — Предания и мифы средневековой Ирландии / Пер. и комм. С.В. Шкунаева. М.: Издательство Московского университета, 1991.
- Саги об уладах 2004 — Саги об уладах / Сост. Т.Михайловой. М.: Аграф, 2004.
- Топоров 1990 — *Топоров В.Н.* Конные состязания на похоронах // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М.: Наука, 1990, С. 12–46.
- Энтони 2023 — *Энтони Д.* Лошадь, колесо и язык. Как наездники бронзового века из евразийских степей сформировали современный мир / Пер. с англ. А. Фоменко. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2023.
- Anderson 1999 — *Anderson E.R.* Horse sacrifice and kingship in the Secret History of the Mongols and Indo-European Cultures // Journal of Indo-European Cultures. 1999. Vol. 27. P. 379–393.
- Breatnach 1953 — *Breatnach R.A.* The Lady and the King: a Theme in Irish Literature // Studies: An Irish Quarterly Review. Vol. XLII. 1953. P. 321–336.
- Carey 1983 — *Carey J.* Notes on the Irish War-Goddess // Éigse. Vol. XIX. Part II. 1983. P. 263–275.
- CIL XIII — Corpus Inscriptionum Latinarum. Inscriptiones trium Galliarum et Germaniarum Latinae, eds. O. Hirschfeld und K. Zangermeister, Berlin: Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 1899–1916.
- Dexter 1990 — *Dexter M.R.* The Hippomorphic Goddess and Her Offspring // Journal of Indo-European Studies. Vol. 18. N 3 & 4. 1990. P. 285–308.
- Dexter 1990a — *Dexter M.R.* Whence the goddesses: a source book. New York: Teachers College Press, 1990.
- Dillon 1961 — *Dillon M.* The inauguration of O'Connor // Medieval Studies presented to Aubrey Gwynn. S.J. eds. J.A. Watt et al. Dublin, 1961. P. 186–202.

- Dillon 1975 — *Dillon M.* Celts and Aryans. Survivals of Indo-European speech and society. Dublin: DIAS, 1975.
- Dimock 1867 — *Dimock J.F.* (ed.) Giraldu Cambrensis Opera. Vol. V. London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1867.
- Dumézil 1954 — *Dumézil G.* Le trio des Macha // Revue de l'histoire des religions. Vol. 146. N°1. 1954. P. 5–17.
- Dumézil 1966 — *Dumézil G.* La religion romaine archaïque. Paris: Éditions Gallimard, 1966.
- Eichhorn-Mulligan 2006 — *Eichhorn-Mulligan A.C.* The Anatomy of Power and the Miracle of Kingship: The Female Body of Sovereignty in a Medieval Irish Kingship Tale // *Speculum*. Vol. 81. No. 4. 2006. P. 1014–1054.
- Evans 1967 — *Evans Ellis D.* Gaulish Personal Names. Oxford: At The Clarendon Press, 1967.
- Fickett-Wilbar 2012 — *Fickett-Wilbar D.* Ritual Details of the Irish Horse Sacrifice in *Betha Mholaise Daiminse* // *The Journal of Indo-European Studies*. 2012. Vol. 40. N 3& 3. P. 315–343.
- Green 1997 — *Green M.* The Symbolic Horse in Pagan Celtic Europe: An Archaeological Perspective // *The Horse in Celtic Culture: Medieval Welsh Perspectives*, S. Davies and N.A. Jones (eds.), Cardiff: University of Wales Press, 1997. P. 1–22.
- Gricourt 1954 — *Gricourt M.J.* Epona-Rhiannon-Macha // *Ogam*, vol. VI, 1954. P. 25–40.
- Hayden 1935 — *Hayden M.T.* Giraldus Cambrensis // *Studies: An Irish Quarterly Review*, 1935. Vol. 24. No. 93. P. 96–110.
- Henley, McMullen 2018 — *Henley G., McMullen A.J.* Gerald of Wales: Interpretation and Innovation in Medieval Britain // *Henley G., McMullen A.J.* (eds.) Gerald of Wales. New Perspectives on a Medieval Writer and Critic. Cardiff: University of Wales Press, 2018. P. 1–15.
- Herbert 1992 — *Herbert M.* Goddess and King: The Sacred Marriage in Early Ireland // *Women and Sovereignty* / edited by L.O. Fradenburg. Edinburgh University Press, 1992. P. 264–275.
- Hull 1968 — *Hull V.* (ed.) Noínden Ulad: the Debility of the Ulidians // *Celtica*. Vol. VIII. 1968. P. 1–42.
- Key 2023 — *Key H.C.* Otherworld Women in Early Irish Literature. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2023.
- Macalister 1940 — *Macalister R.A.S.* (ed.) Lebor Gabála Éirenn. The Book of the Taking of Ireland. Part III. Dublin: Irish Texts Society, 1940.

- Macalister 1941 — *Macalister R.A.S.* (ed.) *Lebor Gabála Érenn. The Book of the Taking of Ireland. Part IV.* Dublin: Irish Tests Society, 1941.
- Macalister 1956 — *Macalister R.A.S.* (ed.) *Lebor Gabála Érenn. The Book of the Taking of Ireland. Part V.* Dublin: Irish Tests Society, 1956.
- Mac Cana 1958 — *Mac Cana Pr.* Aspects of the theme of king and goddess in Irish literature // *Études celtiques.* Vol. VIII. 1958. P. 59–65.
- Mac Cana 1980 — *Mac Cana Pr.* *The Learned Tales of Medieval Ireland.* Dublin: DIAS, 1980.
- MacKensie Cook 2016 — *MacKensie Cook P.D.* *Epone. Hidden Goddess of the Celts.* Avalonia, 2016.
- Meyer 1913 — *Meyer K.* (ed.) *Sanas Cormaic. An Old Irish Glossary.* Dublin: Anecdota from Irish Manuscripts. Vol. V. 1913.
- Mikhailova 2021 — *Mikhailova T.A.* Night-mare: on the origin of a trope in Celtic and Germanic // *Вопросы языкового родства.* Т. 19. 2021. № 1–2. P. 15–24.
- Pinault 2007 — *Pinault G.-J.* Gaulois Epomeduos, le maître des chevaux // *Gaulois et Celtique continental.* P.-Y. Lamber et G.-J. Pinault (eds.). *Gebève: Librairie Droz.* 2007, P. 291-307.
- Pokorny 1927 — *Pokorny J.* Das nicht-indogermanischen Substrat im Irischen // *Zeitschrift für celtische Philologie.* Bd. 16. 1927. S. 95–144.
- Puhvel 1955 — *Puhvel J.* Vedic ásvamedha and Gaulish EPOMEDVOS // *Language.* Vol. 31. 1955. P. 353–354.
- Puhvel 1970 — *Puhvel J.* Aspects of equine functionality // *Myth and Law Among the Indo-Europeans.* J. Puhvel (ed.). Berkeley, CA: University of California Press. 1970. P. 159-172.
- Simms 2000 — *Simms K.* *From Kings to Warlords. The Changing Political Structure of Gaelic Ireland in the Later Middle Ages.* Suffolk: The Boydell Press, 2000.
- Schröder 1927 — *Schröder F.R.* Ein altirischer Krönungsritus und das indogermanische Rolsopfer // *Zeitschrift für celtische Philologie.* Bd. 16. 1927. S. 310–312.
- Sjæstedt 1940 — *Sjæstedt M.-L.* *Dieux et héros des celtes.* Paris: Presses universitaires de France, 1940.
- Stokes 1887 — *Stokes W.* (ed.) *Tripartite Life of St. Patrick.* London: Roll Series, 1887.
- Stokes 1895 — *Stokes W.* (ed.) *The Prose Tales in the Rennes Dindsenchas* // *Revue celtique.* Vol. XVI. 1895. P. 31–135.

- Tatár 2007 — *Tatár M.M.* The Myth of Macha in eastern Europe // Journal of Indo-European Studies. Vol. 35. N. 3 & 4. 2007. P. 323–344.
- Thurneysen 1918 — *Thurneysen R.* (ed.) Tochmarc Cruinn ocus Macha // Zeitschrift für celtische Philologie. Bd. 12. 1918. P. 251–254.
- Toner 2010 — *Toner G.* Macha and the Invention of Myth // *Ériu*. Vol. LX. 2010. P. 81–109.
- Vries 1961 — *Vries J. de.* Keltische Religion, Stuttgart: W. Kohlhammar, 1961.
- Waddell 2018 — *Waddell J.* Equine Cults and Celtic Goddesses // *Emania*. Bulletin of the Navan Research Group. N. 24. 2018. P. 5–18.

*Tatyana A. Mikhailova*  
(Moscow)

**MACHA...  
AND OTHER MACHA:  
TOWARDS  
THE RECONSTRUCTION  
OF CELTIC HORSE  
GODDESSES**

**ABSTRACT:**

The article deals with a well known fragment of the tractate of Giraldus Cambrensis “Topographia Hiberniae” (1188) describing the inauguration rite from Donegal. During the ritual the future king must copulate with a white mare, then he must kill it and the corps is boiled in a cauldron. The king and his subjects eat the meat together. The author discusses the possibility of the reconstruction of the horse cult, preserved in this rite, and tries to prove the truth of Giraldus testimony. A comparison with some saga narratives gives the possibility to draw a plot outline, combined with stable motives, as: 1. legitimacy of sovereignty, 2. hippomorphic goddesses, 3. sacrifice, 4. unnatural copulation, 5. fertility, 6. common consummation. The Gaulish goddesses Epona is also involved for comparative analysis as well as the Old Indian rite “Achvamedha” and Roman “October horse”.

**KEYWORDS:**

Inauguration rite, horse sacrifice, Indian tradition, historical reconstruction, mythology, cult of the horse, Celts, Medieval Ireland, typological parallels

**NOTE ON THE AUTHOR:**

Tatyana A. Mikhailova, DrSc. (Philology), Leading Research Fellow, Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences (Moscow).

E-mail: tamih.msu@mail.ru

ORCID: 0000-0001-7867-6260

**РЕЗЮМЕ:**

Статья посвящена анализу известного фрагмента из трактата Гиральда Камбрийского «Топография Гибернии» (1188), в котором описан инаугурационный обряд королей Донегола. В ходе ритуала будущий король должен соединиться с белой кобылой, затем он ее убивает, а тело разрезают на части и варят в котле. Король и его подданные вместе поедают это мясо. Автор реконструирует стоящий за этим обычаем культ лошади и подтверждает истинность свидетельства Гиральда. Сопоставление с рядом саговых нарративов позволяет восстановить сюжетную схему, состоящую из нескольких постоянных мотивов: 1. законность королевской власти; 2. образ гиппоморфной богини; 3. жертвоприношение; 4. противоестественное совокупление; 5. Плодородие; 6. совместное поедание пищи. К сопоставлению также привлекается галльская богиня лошадей Эпона, древнеиндийский обряд «Ашвамедха» и Римский праздник «Октябрьский конь».

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:**

Инаугурационная обрядность, принесение в жертву лошади, древнеиндийская традиция, историческая реконструкция, мифология, культ коня у индоевропейцев, кельты, средневековая Ирландия, типологические параллели

**ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ:**

Татьяна Андреевна Михайлова, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт языкознания РАН.

E-mail: tamih.msu@mail.ru

ORCID: 0000-0001-7867-6260

## ЛИТОВСКИЕ АНТРОПОНИМЫ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ<sup>1</sup>

Литовская антропонимия — тема очень обширная, достойная не одной монографии (и такие монографии есть), в рамках одной статьи можно затронуть только какие-то частные ее аспекты. В данной статье представлен краткий обзор основной структуры и динамики развития литовской антропонимической системы. В литературе традиционно больше внимания уделяется древним двусоставным антропонимам, являющимися основой литовского антропонимикона (см. Zinkevičius 2008; Юркенас 2003; Валянтас 2003; Sinkevičiūtė 2006; 2018 и др.). Значительно меньше работ посвящено так называемым «природным» именам (см. Maciejauskienė 1997; Sinkevičiūtė 2011; 2017; Гудавичюс 2013), которые, по нашему мнению, заслуживают большего внимания.

Известный литовский лингвист, академик Зигмас Зинкявичюс, посвятивший много трудов литовской антропонимии, писал, что «антропонимика, как и ономастика вообще, представляет собой своего рода археологию языка, являющуюся значимой для истории народа, даже для этногенеза. Застывшие, можно сказать, “окаменевшие” языковые факты являются важными памятниками далекой древности, которые многое говорят о прошлом языка и народа, его использовавшего» (Zinkevičius 2008: 27). К этому утверждению можно добавить, что антропонимика важна не толь-

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда, грант No 22-18-00365 «Семиотические модели в кросс-культурном пространстве: Balcano-Balto-Slavica», <https://rscf.ru/project/22-18-00365/>

ко для изучения истории языка, но и для понимания динамики развития народного самосознания, поскольку антропонимические тенденции значительно меняются с течением времени, отражая изменения в жизни общества.

В литовской антропонимии принято выделять три основных пласта: самый древний — так называемый «народный антропонимикон», состоящий из двусоставных имен. Второй пласт — заимствованные и адаптированные христианские имена, появившиеся после крещения Литвы. Третий пласт представляют собой односоставные антропонимы, по мнению Зинкявичюса, производные от прозвищ. Среди имен третьего пласта встречаются довольно древние, но есть и более поздние и совсем новые. Все эти пласты не существуют изолированно, но пересекаются между собой и влияют друг на друга (Zinkevičius 2009: 125).

Опишем кратко все эти категории имен.

### Двусоставные антропонимы

Наиболее древний пласт литовских антропонимов — двусоставные композиты, восходящие к индоевропейской древности, примеры которых мы можем найти в именах литовских князей: *Mindaugas* (*min-* < *minėti, miñti* ‘упоминать, вспоминать’ + *daũg* ‘много’), *Gediminas* (*ged-* < *gedauti* ‘тосковать’ + *min-* < *minėti, miñti* ‘упоминать, вспоминать’), *Alģirdas* (*al-* < *aliði vienas* ‘каждый’ + *gird-* < *girdėti, girdas* ‘весть, слух’), *Výtautas* (*vy-* < *išvydo, išvysti* ‘увидеть’ + *taut-* < *tautà* ‘народ’), *Jogáila* (*jo-* < *jóti* ‘ехать верхом’ + *gail-* < др. лит. *gailas* ‘сильный’). По мнению З. Зинкявичюса, такие имена в древности принадлежали не только знатным, но и простым людям. По форме и значениям они не отличались от подобных антропонимов других индоевропейских народов, однако в Литве они сохранились дольше из-за удаленности от центров смешения народов и из-за более позднего принятия христианства (Zinkevičius 2008: 69). Согласно историческим источникам, двусоставные антропонимы стали вытесняться христианскими именами только после XVI–XVII вв., а с началом национального возрождения (в конце XIX в.) вернулись вновь (там же: 70).



Литовские двусоставные антропонимы принято считать более древними, чем славянские, из-за сложностей их этимологизации. Польский языковед Т. Милевский отмечает, что если единицы антропонимической системы легко этимологизируются в данном языке, то такая система называется молодой; когда же связь антропонимов с породившей их нарицательной лексикой становится непрозрачной, такая система рассматривается как старая. Славянскую систему он относит к молодым, а балтийскую и германскую системы считает старыми (Milewski 1969: 216). Действительно, литовские языковеды отмечают сложности не только с этимологизацией компонентов двусоставных антропонимов, но и с вычлениением основ (Zinkevičius 2008: 181). З. Зинкявичюс, утверждая, что общее количество компонентов неизвестно, вычленил их около 800, из которых 200 не связаны с современной лексикой, т.е. не поддаются этимологизации (там же: 178).

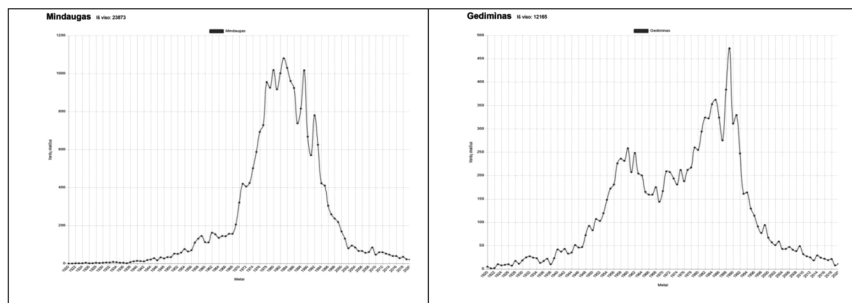
На основании тех имен, значение которых можно установить, исследователи выделяют семантические группы, в целом схожие с семантикой немецких и древнеиндийских антропонимов (Юркенас 2003: 51). С. Валянтас, рассматривающий литовские антропонимы как текст и видевший в них реликты балтийского эпоса, предполагает, что «в антропонимах явно проявляется представитель “второй функции” (по Ж. Дюмезилю) — идеал воина или властителя: двусоставные личные имена предназначены для создания их идеализированных образов» (Валянтас 2004: 203).

Ю. Юркенас составил семантическую классификацию основ антропонимов, включающую следующие группы: «Душа, разум, мировоззрение» (сюда относятся и основы, имеющие отношение к религии и мифологии), «Человек как живое существо» (это в основном свойства и действия человека), «Человек как общественное существо» (здесь отражаются характеристики человека как представителя той самой «второй функции» Дюмезиля) и «компоненты, выражающие интенсивность проявления признака» (весь, очень, много) (Юркенас 2003: 55–112).

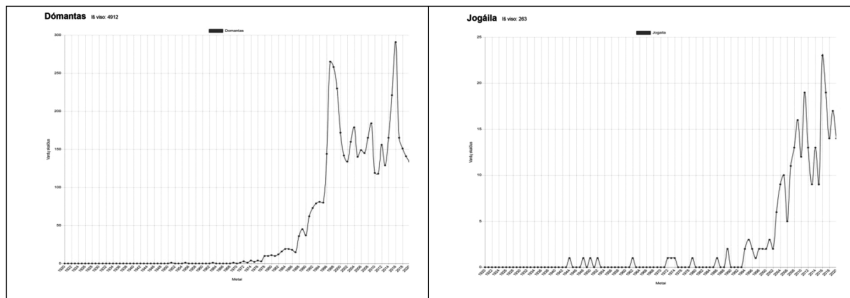
Следует отметить, что несмотря на древность, традиция давать детям двусоставные имена жива и по сей день, более того, актив-

но развивается. Д. Синкявичюте, проанализировавшая тенденции имянаречения в 2007–2010 гг., пришла к выводу, что «композиаты продолжают создаваться теми же способами, что и в предыдущие века, а их составными элементами являются широко употребляемые имена различного происхождения <...>, они показывают как преемственность традиции создания новых двусоставных имен, так и возможности обновления антропонимикона» (Sinkevičiūtė 2011: 220). При этом новыми элементами могут становиться как древние основы (например, популярный компонент *mant-*: *Deĩmantė*; *Kęstgáilė* < *kęst-* (*kęsti* ‘терпеть’) + *gail-* (*gailùs* ‘сильный, могущественный’), так и христианские (адаптированные греческие и латинские) имена (*Jùstautė* < *Jùstė* + *taut-* ‘народ’; *Kristmantas* < *krist-* (< *Kristijõnas*) + *mant-*), а также произвольные апеллятивы (*Lokĩmantas* < *lokỹs* ‘медведь’ + *mant-*; *Jausmilė* < *jaus-* (*jaũsti* ‘чувствовать’) + *mil-* (*mylėti* ‘любить’) и даже лексемы из других языков (*Eĩtlandas* < лит. *eit-* ‘идти’ + заимств. *-land-*)) (Sinkevičiūtė 2011: 218–219).

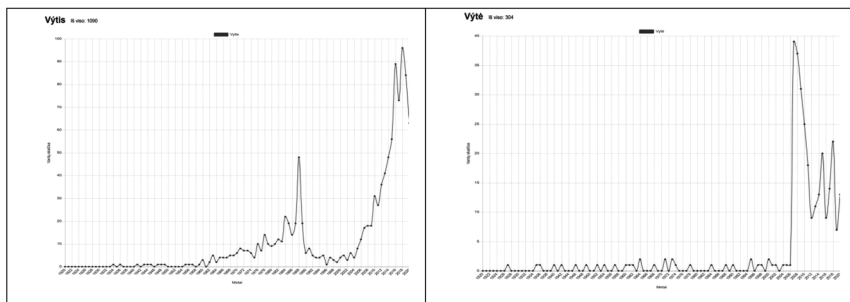
Что касается традиционных двусоставных имен, анализ статистических данных имянаречения в Литве (доступных на сайте Государственной комиссии литовского языка: см. VLKK) показал, что по сравнению с 1990-ми годами (когда был всплеск популярности литовских традиционных имен), их популярность к 2020-м годам резко снизилась. Вот, например, графики употребления распространенных имен *Mindaugas* и *Gediminas* с 1920 по 2020 гг.:



На фоне резкого снижения употребления древних очень популярных композитов, как ни странно, растет популярность двусоставных имен, которые ранее были редкими: ср., например, графики таких имен, как *Dómantas* (*do-* < *dōtas* ‘подарок’) + *mant-* (*mantà* ‘богатство’, *mantùs*, ‘подходящий, удобный’) и *Jogáila* (*jo-* < *jóti* ‘ехать верхом’ + *gail-* (*gaĩlas* ‘сильный, могущественный’):



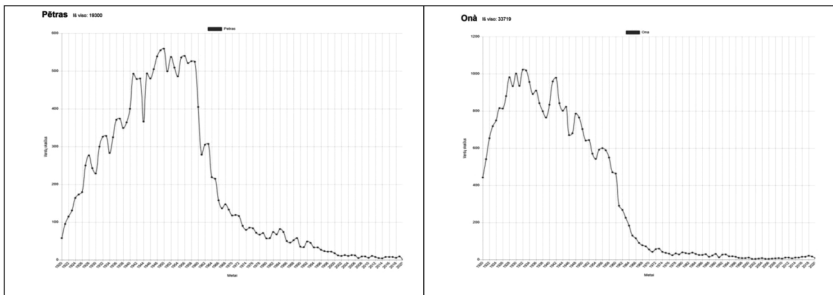
Анализ современных тенденций показал, что обнаруживается стремление к сокращению слишком длинных имен. Краткие имена могут быть как производными от древних композитов (*Aĩgis* < *Aĩgirdas*, *Maĩtas* < *Maĩtautas*, *Výtas* < *Výtautas*, *Kęstas* < *Kęstautas*), так и заимствованными. Например, в отличие от ранее очень распространенного композита *Výtautas/Výtautė*, теряющего популярность, растет употребление его сокращенного варианта *Výtis/Výtė*:



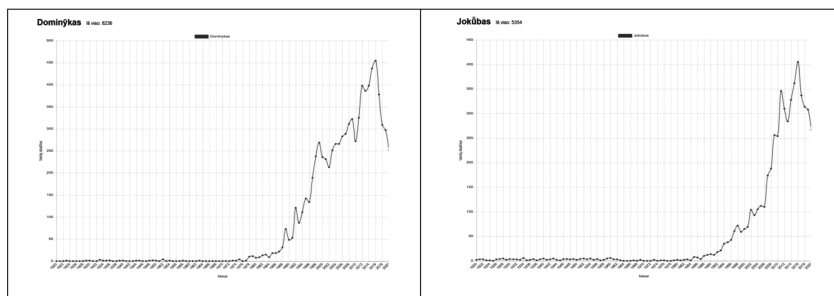
## Христианские имена

Исторические исследования показывают, что заимствованные христианские имена не сразу смогли вытеснить древние литовские антропонимы, считавшиеся языческими: спустя два века после принятия христианства они еще активно использовались (Zinkevičius 2008: 70). Когда же это все-таки произошло, преобладание христианских имен длилось недолго: уже в конце XIX века «языческие» имена стали использовать наряду с христианскими как крестные имена (там же). Традиция давать два имени — одно христианское, другое «языческое» — сохранилась и в XX веке (например, *Eimūtis Aloyžas, Jūrgis Výtautas, Onà Birùtė* и т.д.). Нередко заимствованные христианские имена переосмыслились на литовской почве и смешивались с исконными двусоставными именами, например: имя *Germanas*, производное от латинизированного немецкого имени *Hermannus*, слилось с древним двусоставным литовским *Gér-manas* (*gér-* < *gēras* ‘хороший’ + *manas* < *manýti, iš-manūs* ‘думать, мудрый’) (Zinkevičius 2009: 125). Подобных примеров автор приводит немало.

Тенденция давать ребенку традиционные литовские имена сохранилась и во второй половине XX века, однако большую популярность получили также литовские формы христианских имен (*Marijà, Onà, Pėtràs, Póvilas, Tòmas, Viktòrija*), особенно краткие варианты: *Stasýs* (*Stanislovas*), *Juòzas* (*Juòzapas*), *Kazýs* (*Kazimieras*) (Zinkevičius 2008: 62). Однако после 1960–70-х годов индекс употребления этих имен заметно снижается. Ср., например графики употребления имен *Onà* и *Pėtràs* с 1920 по 2020 г.:



В употреблении христианских имен наблюдаются те же тенденции, что и для двусоставных антропонимов: имена, бывшие популярными в середине XX века, к 2020-м годам употребляются все реже, наоборот, набирают популярность имена, использовавшиеся ранее редко, например, *Dominỹkas*, *Jokũbas*, *Emilija*, *Sòfija*, *Benediktas*, *Daniėlius*.



Растет популярность имен, отличающихся краткостью: *Mãtas* (сокр. от *Motiėjus*), *Rõkas* (< нем. *Rochwald*), *Īgnas* (сокр. от *Ignãci-jus*), *Kãjus* (сокр. от *Kajetõnas*), *Lėõnas* (*Leonãrdas*, *Leonidas*), *Majà*, *Mortà*. В 2023 году наиболее популярными мужскими именами в Литве стали *Mãrkas* (англ. *Mark*), *Bėnas* (сокр. от *Benediktas*) и *Jõnas* (евр. *Jõhãnãn*), женскими — *Sòfija* (греч.), *Amėlija* (нем.) и *Emilija* (лат.) (*Tėvų darželis*).

Налицо стремление к простоте и универсальности. Однако это только один из аспектов современной литовской антропонимии.

### «Природные» имена

XX век ознаменовался еще одной тенденцией: стали появляться новые односоставные имена, образованные от литовской апеллятивной лексики. В основном это так называемые «природные» имена, производные от названий растений и других природных объектов. Хотя подобные имена существовали и в древности (в качестве прозвищ), полноправными антропонимами (с датой именин) они стали только в XX столетии, причем начиная с 1920 г. в каждом десятилетии регистрировалось по 20–30 новых природных имен (Гудавичюс 2013: 141).

Исследователи выделяют 5 типов таких имен по способу их образования:

- 1) мифологические имена, образованные от имен мифологических существ и божеств: *Aušrinė* (богиня красоты, утренняя звезда), *Austėja* (богиня семьи, покровительница пчел), *Gabijà* (богиня огня домашнего очага), *Láima* (богиня рождения и судьбы), *Rasà* ('роса' — мифологическая репрезентация богини Аушрине), *Žemyna* (богиня земли) и под.
- 2) литературные имена, созданные писателями или взятые ими из уже не прослеживаемых источников и распространенные через художественную литературу: *Gražinà* (имя героини поэмы Мицкевича, от лит. *graži* 'красивая'), *Dáiva* (созданное Видунасом из санскрит. *daiva* 'рок, доля'), *Šarūnas* (герой драмы «Шарунас» В. Креве, производное от *šarūs* 'быстрый') и под.
- 3) имена топонимического (чаще всего гидронимического) происхождения: *Alnà* (река), *Neringà* (город), *Ventà* (река), *Vilnius* (город) и под.
- 4) имена, производные из этнонимов: *Áistis* ('эстий'), *Jótvingas* ('ятвяг'), *Nótangas* ('натанг') и под.
- 5) новые имена, соотносимые с апеллятивами: *Aũdrius* (*audrà* 'буря'), *Rỹtis* (*rỹtas* 'утро') (сюда же авторы относят переводные имена: *Áuksė* (*áuksas* 'золото' < лат. *Aurelia*), *Danguõlė* (*dangūs* 'небо' < лат. *Celestina*), *Giẽdrė* (*giẽdras* 'ясный' < лат. *Clara*), *Láimis* (*láimė* 'счастье' < лат. *Felix*) и под.

(Гудавичюс 2013: 139; Zinkevičius 2008: 64; Kuzavinis, Savukynas 1994: 43–45).

Хотя инвентарь этих имен совсем невелик по сравнению с огромным пластом двусоставных и заимствованных имен, он постоянно пополняется и при общей тенденции к снижению количества имен (из-за ухудшения демографической ситуации), процент их не меняется (Гудавичюс 2013: 139-140). По мнению исследователей, многие «природные» имена были засвидетельствованы в глубокой древности в качестве прозвищ (Zinkevičius 2008; Maciejauskienė 1997), однако общий их набор существенно отличается от современного.

3. Зинкявичюс выделяет следующие семантические группы древних литовских прозвищ:

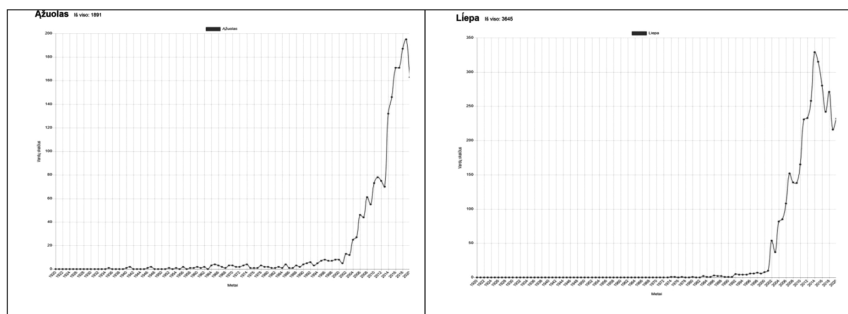
- 1) Обстоятельства рождения (время и место).
- 2) Животные.
- 3) Растения.
- 4) Бытовые предметы.
- 5) Родственные связи.
- 6) Ремесло.
- 7) Национальность.
- 8) Теократия.
- 9) Физические особенности.
- 10) Особенности характера и поведения.

Как видно, некоторые тематические группы современных антропонимов и прозвищ сходны, однако набор имен в этих группах не идентичен. Например, при актуализации внешних характеристик прозвища делают акцент на реальных особенностях человека (кривой, косо́й, горбаты́й), новые имена — на желательных свойствах. Несмотря на то, что и в древности существовали прозвища, образованные от имен языческих божеств (количество их очень невелико), они имеют очень мало пересечений с современными именами. Анализируя их, З. Зинкявичюс отмечает, что тенденция давать такие имена новорожденным является новой (Zinkevičius 2008: 554).

Основная масса «природных» литовских имен, использующихся в наше время, вошла в активный лексикон в 1920-х годах с возрождением независимости Литвы. Самыми ранними такими именами являются *Jūra* ('море'), *Mėta* ('мята'), *Ąuksė* ('золото'), *Rūsnė* (гидр.), *Vilija* (гидр.), *Láima* (миф.), *Dalià* (миф.), *Milda* (миф.), *Sáulė* ('солнце'), *Gražinà* (литер.), *Jūrātė* (литер.), *Nijõlė* (литер.-миф.). Некоторые подобные имена, возникшие в 1920–50 гг., остаются весьма популярными в течение многих десятилетий. Пик популярности таких имен пришелся в основном на 1960–1990-е годы, однако некоторые из них переживают «второе рождение» и сейчас. Например, впервые зафиксированное в 1929 году имя *Ąuksė* ('золото') наибольшее количество употреблений получило в 2010 году, *Rugilė*

(‘рожь’), появившееся в 1948 г., стало особенно популярным в 2010 г. В 2023 г. в десятку самых популярных литовских имен вошли три природных имени: *Liépa* (‘липа’), *Lùknė* (‘кувшинка’) и *Gabijà* (богиня огня домашнего очага).

Примечательно, что как и в ситуации с двусоставными и христианскими именами, в 2020-ые годы становятся популярными древние, на многие десятилетия забытые имена. Например, *Smilga* (‘полевица’), *Jõvaras* (‘явор’), *Liépa* (‘липа’), *Ažuolas* (‘дуб’), зафиксированные еще в XVI веке в качестве прозвищ, оказываются на пике популярности сейчас. Ср., например, графики употребления имен *Liépa* (‘липа’) и *Ažuolas* (‘дуб’):



Семантическая мотивация имен, возможные причины их популярности и прочие связанные аспекты представляются слишком обширной темой, выходящей за рамки одной статьи. На данном этапе, проведя краткий обзор современного состояния литовской антропонимической системы, можно сделать вывод, что с течением времени эта система претерпевала значимые изменения. От сложных двусоставных имен, потерявших со временем семантическую прозрачность для носителей языка, наметилась тенденция к переходу к более кратким, односоставным именам с более понятной семантикой. При этом традиция давать детям двусоставные имена не осталась полностью в прошлом: образование новых двусоставных имен из произвольных апеллятивов, старых основ или заимствованной лексики показывает жизнеспособность этой тактики и сейчас. Влияние глобализации коснулось и Литвы: наряду со ста-



рыми адаптированными христианскими именами (теряющими популярность) в последнее время появилось много заимствованных иностранных имен, привлекательных своим благозвучием и краткостью. Стремление к краткости, возможно, является одной из причин и роста популярности «природных» языческих имен. Имея истоки в традиции древних прозвищ (зафиксированных с XVI века), современные «природные» имена отличаются семантикой и набором. Тем не менее некоторые сходжения с древним словарем прослеживаются.

Примечательно, что во всех трех слоях литовской антропонимической лексики отмечается одинаковая тенденция возвращения к древним, почти забытым именам. Возможно, это связано с актуализацией идей национального возрождения, вновь ставших популярными в последние два десятилетия.

## Литература

- Валянтас 2003 — *Валянтас С.* Двусоставные антропонимы — реликты поэзии балтов // Балто-славянские исследования. М.: Индрик, 2004. С. 201–223.
- Гудавичюс 2013 — *Гудавичюс А.* Природа в составе литовских личных имен // Вопросы ономастики. 2013. № 2(15). С. 137–145.
- Юркенас 2003 — *Ю. Юркенас.* Основы балтийской и славянской антропонимики, Vilnius, 2003.
- Kuzavinis, Savukynas 1994 — *Kuzavinis K., Savukynas B.* Lietuvių vardų kilmės žodynas. Vilnius, 1994.
- Maciejauskienė 1997 — *Maciejauskienė V.* Vienkamieniai lietuviškos kilmės vardai XVI amžiuje // Darbai ir dienos, IV (13). P. 112–134.
- Milewski 1969 — *Milewski T.* Indoeuropejskie imiona osobowe. Wrocław-Kraków, 1969.
- Sinkevičiūtė 2006 — *Sinkevičiūtė D.* Dėl vardyno plėtimo dvikamieniais vardais ir jų variantais // Kalbos kultūra 2006, 79. p. 273–278.
- Sinkevičiūtė 2011 — *Sinkevičiūtė D.* Žvilgsnis į populiariausius pastarųjų penkerių metų vardus // Gimtoji kalba 2011, 10. P. 3–9.
- Sinkevičiūtė 2017 — *Sinkevičiūtė D.* Dažniausi lietuvių gamtiniai vardai // Gimtoji kalba, 2017, Nr. 9. P. 8–14.

- Sinkevičiūtė 2018 — *Sinkevičiūtė D.* Nežinomi Lietuvos Metrikos senieji lietuvių dvikamieniai asmenvardžiai // *Baltistica* 53 (1) 2018. P. 117–132.
- Tėvų darželis — <https://www.tevu-darzelis.lt/populiariausi-2023-metu-vaidu-vardai/>
- VLKK — сайт Государственной комиссии литовского языка: <https://vardai.vlkk.lt/>
- VŽ — Vardų žinynas: <https://www.varduzinynas.lt/vardai>
- Zinkevičius 2008 — *Zinkevičius Z.* Lietuvių asmenvardžiai. Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2008.
- Zinkevičius 2009 — *Zinkevičius Z.* Lietuvių asmenvardžių sąveika // *Baltistica* XLIV(1). 2009. P. 125–134.

*Maria V. Zavyalova*  
(Moscow)

**LITHUANIAN ANTHROPONYMS:  
TRADITION AND MODERNITY**

**ABSTRACT:**

The article presents a brief overview of the basic structure and dynamics of the development of the Lithuanian anthroponymic system. Three main layers of the Lithuanian anthroponymic vocabulary are considered in sequence: ancient two-part names, Christian names (borrowed mainly from Latin) and the so-called natural (pagan) one-part names. Based on statistical data on the use of names over the past 100 years, the dynamics of use and productivity of all these types of names are analyzed. As a result of the analysis, it is concluded that along with the desire to give shorter names with transparent semantics, there is a tendency to return to ancient, almost forgotten names, possibly related to the actualization of the ideas of national revival in the past two decades.

**KEY WORDS:**

Lithuanian personal names, anthroponymic system, two-part names, Christian names, natural names, semantics

**NOTE ON THE AUTHOR:**

Maria V. Zavyalova, PhD (Philology), Senior Research Fellow, Department of Typology and Comparative linguistics, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow).

E-mail: [mariazavyalova@gmail.com](mailto:mariazavyalova@gmail.com)

ORCID 0000-0003-0613-0028

### **РЕЗЮМЕ:**

В статье представлен краткий обзор основной структуры и динамики развития литовской антропонимической системы. Последовательно рассматриваются три основных пласта литовской антропонимической лексики: древние двусоставные имена, христианские имена (заимствованные преимущественно из латыни) и так называемые природные (языческие) односоставные имена. На основании статистических данных использования имен в последние 100 лет анализируется динамика употребления и продуктивность всех этих типов имен. В результате анализа делается вывод, что наряду со стремлением давать более краткие имена с прозрачной семантикой прослеживается тенденция возвращения к древним, почти забытым именам, возможно, связанная с актуализацией идей национального возрождения в последние два десятилетия.

### **КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:**

литовские личные имена, антропонимическая система, двусоставные имена, христианские имена, природные имена, семантика

### **ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ:**

Мария Вячеславовна Завьялова, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Отдела типологии и сравнительного языкознания, Институт славяноведения РАН (Москва).

E-mail: [mariazavyalova@gmail.com](mailto:mariazavyalova@gmail.com)

ORCID 0000-0003-0613-0028

Ольга  
Владиславовна  
БЕЛОВА

Владимир  
Яковлевич  
ПЕТРУХИН

Институт славяноведения РАН (Москва)

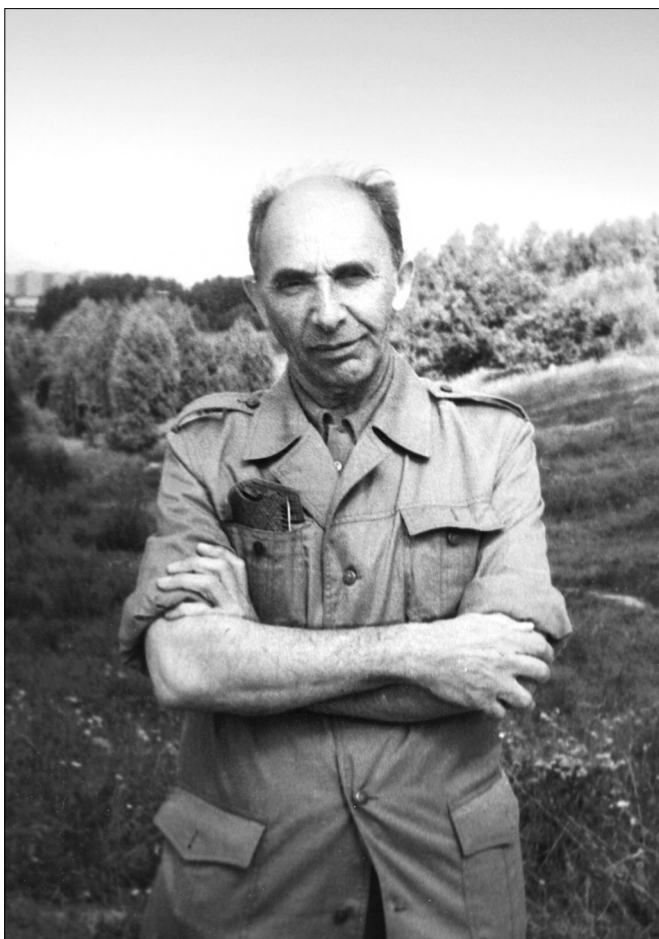
## «ИСТОРИЯ МОЕГО ИМЕНИ»: ТРАНСФОРМАЦИЯ АНТРОПОНИМА В ЕВРЕЙСКО-РУССКОЙ СРЕДЕ XX ВЕКА

Традиции и новации имянаречения в еврейской среде неоднократно становились предметом исследования специалистов в области иудаики и славистики. В работах последних лет анализировались такие особенности еврейского имени, как его своеобразная «двусоставность» (например, типы соотношенности традиционных еврейских и русских имен, двойные имена), изменения состава имен в разные временные периоды, наличие имен, которые традиционно воспринимаются и функционируют как обереги, наличие «маргинальных» или «нежелательных» имен (Амосова 2014; 2022; 2023; Амосова, Николаева 2013). Особая сфера, связанная с имянаречением в еврейской традиции, — это практики выбора и перемены имени, обусловленные как фольклорно-мифологическими представлениями, так и социальными обстоятельствами (Амосова, Николаева 2010; Шкурко 2012: 422–423, 430–431).

В течение XX столетия традиции имянаречения как в еврейской, так и в русской среде претерпевали кардинальные изменения (отказ от «старых» имен и появление имен новых и «интернациональных», широкое распространение русских эквивалентов для еврейских имен, изменение имени при получении документов и т.п.).

На примере одной личной истории мы хотим показать, как на протяжении XX в. менялось отношение к имени его носителя, какие обстоятельства и факторы влияли на выбор той или иной формы антропонима, какие дополнительные смыслы связывал человек со своим именем.

Герой нашего рассказа — Исак Пинхусович Спивак (07.04.1914, Житомир — 24.01.2010, Москва), авиаконструктор.



Исак Пинхусович Спивак. 1983 г.

Семья Спиваков жила в Киеве, где Исак учился в школе № 43 (1923–1930), затем поступил в техникум, а в 1932 г. был зачислен на Авиационный факультет Киевского политехнического института (с 1933 г. — Киевский авиационный институт им. К.Е. Ворошилова). После окончания института в 1938 г. был направлен на работу в Москву (распределен на завод № 89 в Центральное конструкторское бюро Аэрофлота). Дальнейшая трудовая деятельность И.П. Спивака была связана с опытно-конструкторским бюро П.О. Сухого, конструкторским бюро А.Н. Туполева, заводом ЭНИМС (Экспериментальный научно-исследовательский институт металлорежущих станков), Управлением проектирования Дворца культуры и науки в Варшаве и конструкторским бюро В.Н. Челомея.

В 2023 г. мы получили доступ к материалам из семейного архива Спиваков. Среди документов оказалась общая тетрадь в клетку<sup>1</sup>, озаглавленная «Заметки, цитаты, стихи, воспоминания», в которую И.П. Спивак заносил записи, касающиеся значимых событий в жизни семьи, тексты стихотворений и песен, а также фрагменты воспоминаний. Большинство записей (в том числе мемуарного характера) не датировано, на с. 45 есть указание на 2007 год, и это самая поздняя дата в записях.

Наше внимание привлек фрагмент «История моего имени» (с. 72–78), который мы публикуем ниже с необходимыми комментариями<sup>2</sup>. Этот небольшой эго-документ — яркое свидетельство взаимодействия двух традиций имянаречения (еврейской и русской) в условиях советской действительности, когда традиционные представления об имени как «личном знаке» продолжали существовать в новом социальном контексте.

---

<sup>1</sup> Производство фабрики «Восход», артикул 6344р, 96 листов, цена 44 коп.

<sup>2</sup> Документ публикуется с сохранением авторской орфографии. Пунктуация приведена в соответствие современным нормам.

### История моего имени<sup>3</sup>

Ко дню моего рождения 7. IV. 1914 г. в живых не было ни одного из моих дедушек. По еврейскому обычаю родившемуся мальчику в таких случаях дают имя одного из дедушек. Дедушку со стороны папы звали Исаак, со стороны мамы — Мендель, что примерно соответствовало русским именам Михаил или Матвей. Принято было компромиссное решение — меня назвали двойным именем — Исаак-Михаил, что и было записано в метрике. К сожалению, я после окончания института не забрал ее из отдела кадров и она конечно погибла впоследствии при переезде и эвакуации института. Необходимо было дать уменьшительное, «домашнее» имя. Мама решила эту задачу просто — из имени «Миша» (Михаил) взяла слог «ми», а из имени «Изя» (Исаак) — слог «зя».

Получилось уникальное имя — Мизя.

Я никогда больше не слышал и не читал о ком-либо с таким именем. С этим именем прошло мое детство, с ним я в 1923 г. пошел в школу. Там слегка удивились, но потом привыкли. С тех пор все одноклассники так меня и называли. Во 2<sup>й</sup> или 3<sup>ей</sup> группе (по нынешнему — во 2<sup>м</sup> или 3<sup>м</sup> классе) мой соученик Витя Иваницкий — выдумщик и фантазер затеял со мной игру. Он вообразил нас королями суверенных государств и затеял соответствующую переписку и обмен дипломатическими нотами. Себя он именовал «Виктус первый великий», мне было дано имя «Мизилий первый мудрый». С тех пор имя «Мизилий» также применялось ко мне, и, например, Таня Ренская только так и называла меня в разговорах и письмах вплоть до своей смерти в 1999 г.

Мизей также называли меня и все наши многочисленные родственники.

При поступлении в 1930 г. в профшколу (техникум) я решил (думаю, что правильно), что имя «Мизя» для студента и взрослого человека не подходит, и назвался Мишей. (В техникуме не было никого из моих бывших одноклассников и об имени «Мизя» никто

---

<sup>3</sup> В рукописи заголовок подчеркнут двумя волнистыми линиями.

72.

История моего имени.

Ко дню моего рождения 7 IV 1914 г. в жавках не было ни одного из моих дедушек. По еврейскому обычаю родившемуся мальчику в таких случаях дают имя одного из дедушек. Дедушки со стороны мамы звали Исраак, со стороны папы — Менделъ, что примерно соответствовало русским именам Михаил или Марвин. Принято было компромиссное решение — имя называть двойным именем — Исраак-Михаил, что и было записано в метрике. К сожалению я после окончания института потому то же забрал и из отдела кадров и она, конечно, погибла вследствие при переезде и эвакуации института. Необходимо было дать уменьшительное, "домашнее" имя. Мама решила эту задачу просто — из имени "Мисаа" (Михаил) взяла свое "Ми", а из имени "Изра" (Исраак) — свое ~~Изра~~ "Зв".

Страница воспоминаний И.П. Спивака



не знал.) Мой единственный друг по техникуму — Игорь Бутович — меня только Мишей и знал. То же повторилось и при поступлении в 1932 году в институт. Для всех сокурсников я был — Миша.

В 1933 г. в СССР ввели паспортную систему. Студентам выдавали тогда временные паспорта сроком действия 1 год. В первом полученном мной паспорте было записано правильно, в соответствии с метрикой — «Исаак-Михаил». Но через год или два небрежная и малограмотная паспортистка, оформляя новый паспорт, записала только первое имя, да и то неграмотно — с одним «а», т.е. «Исак». Я, к сожалению, не придумал этому значения и не потребовал исправления, о чем потом, конечно, жалел. Так имя «Исак» и перешло в постоянный (т.е. на 5 лет) паспорт.

При поступлении на работу в ЦКБ Аэрофлота, куда вместе со мной пришло несколько однокурсников, я так и остался Мишей, а для начальства и неблизких сотрудников — Михаил Петрович.

Это приводило к недоразумениям, например, если нужно было отправляться в командировку и на меня начальство заказывало пропуск, то заказывали на «Михаила Петровича». Нужно было вмешиваться и исправлять на «Исаака», да еще с одним «а».

Так имя «Михаил» и сопровождало меня на всех работах — заводах 240, 134, 156. 30 июня 1950 года я был уволен по так называемому сокращению штатов — с еврейским подтекстом в соответствии с набравшим тогда силу государственным антисемитизмом. Из 20 уволенных вместе со мною сотрудников было 18 евреев.

После 3½ месяцев безуспешного поиска работы только с помощью Миши Левина<sup>4</sup> я был принят на работу в ЭНИМС<sup>5</sup>. И тут я принял принципиальное решение — в такой ситуации я должен называться только Исааком, никаким образом не маскируя своей национальности. Нет Михаила, есть только Исаак. И на всех работах и при всех новых знакомствах с 1950 г. и вплоть до ухода

---

<sup>4</sup> Арий Абрамович Левин (1906–1993), двоюродный брат ИП.

<sup>5</sup> Ныне АО «Экспериментальный научно-исследовательский институт металло-режущих станков».

на пенсию 1 XII 1984 г. я именовался «Исаак Петрович» (а в документах к тому же «Исак»). С тех пор на работе меня никто Мишей не звал!),

[примечание ИП:] 1) Исключение только 3–4 человека из бывших сокурсников по институту, работавших у Челоменя.

да я и ни с кем не был на «ты». Даже с наиболее близким ко мне по работе человеком — Александром Борисовичем Липшицом мы были на «вы» и по имени-отчеству.

С тех пор и родственники, и бывшие одноклассники перестали меня звать Мизей и привыкли к имени «Миша». Правда, далеко не все и не всегда. Продолжали меня называть Мизей Леля Тилина, Зина, Люся, киевляне. Галя<sup>6</sup> узнала об имени «Мизя», по-моему, уже только после свадьбы.

Таким образом, по тому, как меня называют, можно судить о давности знакомства. «Мизя» — это одноклассники 1923–1930 гг. и родственники.

«Миша» — это студенты 1932–38 гг. и сослуживцы до VII 1950 г., и более поздние друзья, напр[имер] Софа.

«Исаак Петрович» — это сослуживцы, знакомые и друзья после 1950 года.

Нечто подобное произошло и с Мишей Левиным. Он при рождении был назван Арий-Михаил<sup>7</sup>. В паспорте уже остался только «Арий». Все родственники и жена называли его Мишей, на работе он был Арий Абрамович.

Было у меня еще прозвище «Арчибальд» (так, в частности, меня называла Зоя — жена Петровича<sup>8</sup>). Это прозвище появилось после фельетона Ильфа и Петрова — «Отрицательный тип». В нем описывался приезд в СССР американца — Арчибальда Спивака<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Галина Львовна Спивак (дев. Чалкова), 1918–2019, супруга ИП.

<sup>7</sup> *Арий-Михал* по свидетельству его сыновей Анатолия Арьевича Левина (1940 г.р.) и Александра Арьевича Левина (1944 г.р.).

<sup>8</sup> Фрол Петрович Липсман / Фима Липсман (1915–2009), друг детства, учился с ИП в одной школе и в одном институте. Лауреат Сталинской премии за выдающиеся изобретения и коренные усовершенствования методов производственной работы II степени за 1950 г., лауреат Ленинской премии за создание системы А (ППО) (1966 г.).

<sup>9</sup> С. 72–78 рукописной тетради.

Попробуем проследить этапы трансформации имен, с которыми шел по жизни наш герой. Изначальное двойное имя превратилось в два разных имени, каждое из которых претерпело изменения под влиянием окружающей среды и конкретных обстоятельств. При этом имена, составляющие пару — Исаак-Михаил (согласно рассказу ИП), как бы поменялись местами, и поначалу второе по порядку (Михаил) стало первым по значимости.

Имя **Михаил** ИП получил в честь деда по материнской линии Менделя (Матвея) Арьевича Левина (1850—< 1914). Это имя применительно к нашему герою отражено в «Родословной» семьи Левиных — семейном древе, составленном Исаком Пинхусовичем в 1992 г. и скорректированном в 1994-м. На этом древе сыном Ревекки (1885—1967, дочери Менделя) и ее супруга Петра Исааковича Спивака (1881—1957) значится **Исаак (Михаил, «Мизя»)**, 7 IV 1914.

Имя **Мизя** фигурирует в подписях на фотографиях. Фотография молодых супругов — Исака и Галины, подаренная родителям Исака, сопровождается подписью: «Дорогим маме и папе к торжественным дням 1<sup>го</sup> и 14<sup>го</sup> августа<sup>10</sup>. Мизя, Галя. 1. VIII. 1949 г.».

Это же имя бытовало в кругу близких родственников (племянники 1940 и 1944 гг. р. подтверждают — ИП всегда был для них «дядя Мизя»), друзей детства, одноклассников.

В архиве сохранилась маленькая тетрадка<sup>11</sup> с шуточной надписью на обложке:

Тетрадь  
для записи слов  
к ученику 60 класса  
43 школы  
М. Спиваку

и приписка почерком ИП: *Речь Коли Почтаря<sup>12</sup> на вечере моего 60-летия 7 IV 1974 г.*

---

<sup>10</sup> 1 августа — день рождения матери ИП, Ревекки Матвеевны (Менделевны) Спивак (1885—1967). 14 августа — день рождения отца ИП, Петра Исааковича (Пинхуса Ицковича) Спивака (1881—1957).

<sup>11</sup> Производства фабрики «Восход», артикул 1370, 24 листа, цена 3 коп.

<sup>12</sup> Николай Александрович Почтарь (1914—1991), одноклассник ИП. Лауреат Сталинской премии за выдающиеся изобретения и коренные усовершенст-



Галя и Мизя. 1949 г.

В этой тетрадке читаем:

В 1923 г. юбиляр оказался принятым в Единую Трудовую школу № 43 г. Киева (бывшую гимназию Науменко), куда до революции гимназисты подъезжали на дутых шинах в шинелях на белых подкладках.

Юбиляр не подъезжал на дутых шинах в школу, но сам факт приема в эту школу показывает, что он происходил из очень, очень приличной семьи.

Эта школа стала знаменитой, потому что ее окончили Фима Липсман, Таня Коренцвет, Леля Тилина, Коля Почтарь, Мизя Спивак, а также писатель Виктор Некрасов<sup>13</sup>, композиторы Миша Душский<sup>14</sup> и Вадим Гамалаяка<sup>15</sup>, француз Жорж Бергонье и многие другие<sup>16</sup>.

В семейном архиве есть также шуточное поздравление «К 70-летию М. Спивака. Сопроводилровка к пижаме» (авторы — друзья «Зойка и Фролка, оба Петровичи», текст датирован 8 апреля 1984 г.).

По окончании школы, поступив в техникум, ИП решил, что детское имя **Мизя** следует сменить на «взрослое» **Миша**. Это имя стало его «знаком» на всю дальнейшую личную жизнь, а в официальном контексте (на работе) **Михаил Петрович** просуществовал до 1950 г.

Имя Миша бытовало и в семье; так, а не иначе, называла ИП его жена Галина Львовна<sup>17</sup>. В семейном архиве сохранился конверт, в котором Галина Львовна хранила документы ИП после его смерти. Уже на исходе своих дней слабеющей рукой она сделала

---

ования методов производственной работы (за работу в области военной техники) II степени за 1950 г.

<sup>13</sup> Виктор Платонович Некрасов (1911–1987), писатель, драматург, журналист, представитель литературы фронтового поколения.

<sup>14</sup> Михаил Ильич Душский (1913–1941), композитор, выпускник Московской консерватории.

<sup>15</sup> Вадим Борисович Гомоляка (1914–1980), композитор, выпускник Киевской консерватории.

<sup>16</sup> Л. 2–4 рукописи.

<sup>17</sup> По свидетельству внучки Ольги Юрьевны Соколовой (1977 г.р.), бабушка никогда не называла деда Мизей, только Мишей.

на конверте надпись: «Документы Мишины». В архиве есть еще один любопытный документ, свидетельство повседневной жизни советских людей. Это школьная тетрадь<sup>18</sup>, озаглавленная «Покупки», в которой содержатся записи с 1959 по 1988 г. Приобретение мебели, холодильника, телевизора, фотоаппарата было событием для каждой семьи. Не менее значимы были покупки одежды и обуви — именно им посвящены странички, посвященные обновкам членов семьи. Свою страничку ИП озаглавил «Миша».

Имя **Исак**, на первый взгляд, всегда стояло для его носителя на втором плане, хотя, как показала жизнь, именно оно стало для него маркером самоидентификации и социализации.

В «Алфавите раввинатном 1907–1920» по г. Житомиру на л. 307об. в перечне родившихся в 1914 г. в I участке имеется запись за № 39, где в графе «Фамилия, имя и отчество родителя» указано **Спивакъ Пинхасъ Ицковъ**, а в графе «Имя родившегося» — **Ицхокъ**, то есть зафиксирован факт имянаречения нашего героя<sup>19</sup>. Его имя (*Ицхок*) дано в идишской транскрипции. С большой долей вероятности можно предположить, что эту запись ИП никогда не видел, в его записях форма имени Ицхок не упоминается ни разу.

По мужской линии в семье было два имени — *Пинхас* (*Пинхус*, *Петр*) и *Ицхок* (*Ицхак*, *Исаак*, *Исак*), что демонстрирует именованность трех поколений: упомянутый в синагогальной записи Пинхас Ицкович (*Спивакъ Пинхасъ Ицковъ*) / Петр Исаакович (1881–1957); его сын Исак (*Ицхок*) Пинхусович (1914–2010); его внук Петр Исакович (1957–2023).

Несколько слов об имени и отчестве отца Исака Пинхусовича.

На фотографии<sup>20</sup> из семейного архива изображен щеголеватый молодой человек с модно завитыми усами, в костюме-тройке. На обо-

---

<sup>18</sup> Производство фабрики «Восход», артикул 5004, 18 листов, цена 3 коп.

<sup>19</sup> Державний архів Житомирської області. Ф. 67. Оп. 3. Д. 683. За указание на этот источник авторы благодарят Ольгу Юрьевну Соколову, внучку И.П. Спивака.

<sup>20</sup> Фотография сделана в Житомире, о чем свидетельствует надпись на обороте паспарту: «Фотографія Декадансь. Житомир. Большая Бердичевская, домъ Крайской. Спеціальное Ателье портретов, бывшая Сухозанеть».

роде паспорту надпись от руки: «На добрую вѣчную память дорогимъ Гиндочкѣ и Аврааму<sup>21</sup> отъ любящаго ихъ Пинхаса. 1 / нояб. 1912 г. г. Житомиръ». Даритель подписался своим еврейским именем, точно соответствующим синагогальной записи. На семейной фотографии, датированной 1930 г., имя отца И.П. Спивака уже другое — русское: «На добрую память дорогим, милым Гинде, Люсе и Мише<sup>22</sup> в знак память<sup>23</sup> отъ езда из Киева<sup>24</sup>. Ревекка и Петр. и Мизя<sup>25</sup> 11/XI 1930 г. Киев». По всей видимости, в это время отец Исака Пинхусовича предпочитал в общении использовать русский эквивалент своего еврейского имени<sup>26</sup>. На рукописном семейном древе, которое уже упоминалось, отец И.П. Спивака именуется «Петр Исаакович». Русифицированное имя и отчество отца И.П. Спивака отражено в одном наградном документе. 28 апреля 1945 г. Почетной грамотой «за достигнутые производственные показатели в соцсоревновании в дни Великой Отечественной войны против немецко-фашистских захватчиков» был награжден «тов. Спивак Петр Исакович». «Русский» вариант имени и отчества Спивака-старшего — «Петр Исаакович» — читается на мемориальной табличке в колумбарии на Донском кладбище в Москве<sup>27</sup>.

В паспорте же, по-видимому, сохранялись еврейские имя и отчество, которые воспроизводились и в разного рода поздравительных документах. Так, в благодарственном письме руководства

---

<sup>21</sup> Посвящение адресовано шурина ИП Абраму Левину (1875–1919) и жене Абрама Гинде (1879–1942).

<sup>22</sup> Посвящение адресовано вдове Абрама Левина Гинде Исааковне и ее детям — Белле (Люсе) и Арию (Мише).

<sup>23</sup> Слово «знак» подчеркнуто, слово «память» написано над ним почерком И.П. Спивака.

<sup>24</sup> В 1930 г. Арий (Миша) Левин переводится с завода «Арсенал» на работу в Москву в «Станкострой» и вместе с матерью и сестрой покидает Киев.

<sup>25</sup> Слова «и Мизя» приписаны почерком Исака Пинхусовича; так он обозначил присутствие себя, 16-летнего, на этой фотографии.

<sup>26</sup> По свидетельству Анатолия Арьевича Левина (1940 г.р.) и Александра Арьевича Левина (1944 г.р.), знавших своего двоюродного деда в послевоенные годы уже в Москве, они вслед за своими родителями называли его «дядя Пиня» (уменьшительное от *Пинхас*, *Пинхус*).

<sup>27</sup> За фотографию мемориальной надписи авторы благодарят Анатолия Арьевича Левина.

Опытного хлебозавода-автомата Всесоюзного научно-исследовательского института хлебопекарной промышленности от 3 октября 1956 г. читаем:

Старейшему работнику Опытного хлебозавода ВНИИХП  
товарищу *Спиваку Пинхосу Ицковичу*<sup>28</sup>  
Дорогой *Пинхос Ицкович!*

В *Октябре* месяце 1956 года исполнилось 13 лет Вашей безупречной и плодотворной работы на хлебозаводе.

Как советский гражданин и патриот, Вы честно долгие годы проработали на производстве и тем самым выполнили свой долг перед Родиной.

<...>

Вы сейчас уходите в заслуженный, материально обеспеченный отдых, поэтому коллектив работников хлебозавода выносит Вам благодарность за долголетнюю и безупречную работу и желает Вам, *Пинхос Ицкович*, доброго здоровья, долгих, долгих лет жизни и приятного отдыха.

Еще предстоит узнать, при каких обстоятельствах и когда изначальное написание имени *Пинхас* было изменено на *Пинхос* или *Пинхус* (производное от этого имени отчество *Пинхусович* отражено в официальных документах его сына Исака).

Отметим, что в синагогальном документе указано только одно имя ИП — *Ицхок*. Согласно его свидетельству, двойное имя было зафиксировано в метрическом свидетельстве, которое утрачено и нет возможности с точностью узнать, в какой именно форме были представлены там имена — как *Ицхок* стал *Исааком* и как выглядело в этой паре второе имя: *Михаил*? *Михал*? *Михаэль*?

Судя по документам из семейного архива, имя и отчество Исака Пинхусовича также претерпевало неоднократные трансформации. При этом разные типы официальных документов предлагают разные варианты. Всего таковых насчиталось четыре.

---

<sup>28</sup> Здесь и далее слова, выделенные курсивом, вписаны в машинописный текст оригинала красными чернилами от руки.



## 1. Исак Пинхусович

Вариант имени и отчества по паспорту. В своем рассказе ИП упомянул о том, как благодаря «усилиям» паспортистки было утрачено второе имя (Михаил), которое значилось в метрике, и как первое имя (Исаак) потеряло «лишнюю» букву «а». Заметим, однако, что форма имени «Исак» вполне легитимна в контексте идишского именослова.

«Паспортный» вариант зафиксирован также в военном билете ГД № 091038, выданном Киевским райвоенкоматом г. Москвы 23 сентября 1968 г.; в удостоверении к памяtnому знаку «65 лет битвы за Москву» (2006 г.); в поздравлении Президента Российской Федерации В.В. Путина в связи с 60-летием Великой Победы (2005 г.).

## 2. Исаак Пинхусович

Форма имени «Исаак» импонировала Исаку Пинхусовичу больше всего, именно ее он считал «правильной» («дедушку со стороны папы звали Исаак», «меня называли двойным именем — Исаак-Михаил», «в соответствии с метрикой — “Исаак-Михаил”»). Имя и отчество в этом варианте отражено в удостоверении к медали «За оборону Москвы» (вручена 6 ноября 1944 г.) и в грамоте Управления проектирования Дворца культуры и науки в Варшаве «За хорошие производственные показатели, достигнутые в работе по проектированию в г. Варшаве Дворца культуры и науки им. Сталина» (1955 г.)<sup>29</sup>.

С этой формой имени-отчества связан один курьезный случай. В удостоверении к памяtnому знаку «60 лет битвы за Москву» (2001 г.) награждаемый назван «Исак Пинзусович». Можем предположить, что странная форма отчества в наградном документе появилась в результате опечатки: для оформления удостоверений были поданы машинописные списки с опечаткой (буквы «х» и «з» на клавиатуре пишущей машинки или компьютера находятся ря-

---

<sup>29</sup> В шуточном поздравлении к 60-летию ИП его друг детства Н.А. Почтарь отметил: «Он построил в Варшаве высотный дворец, который благодарные варшавяне до сих пор не могут ему простить...» (л. 7–8 рукописи).



Грамота, выданная И.П. Спиваку за достижения в строительстве Дворца культуры и науки в Варшаве. 1955 г.

дом), а обладатель красивого почерка, заполнявший удостоверения, механически перенес опечатку с предоставленного списка. На документе видны следы попыток поправить букву «з» на «х», предпринятых, вероятно, самим ИП.

### 3. Исак Петрович

Вариант с русским отчеством мы видим, например, в юбилейных поздравлениях ИП от коллег. «Дорогой Исак Петрович! От всей души поздравляем Вас с юбилейной датой 50-летия со дня рождения», — писали товарищи по работе в Центральном конструкторском бюро машиностроения (ЦКБМ). Поздравление к 60-летию сопровождается стихотворением «Имеют все обыкновенье рождаться только в день рожденья», где есть строки:

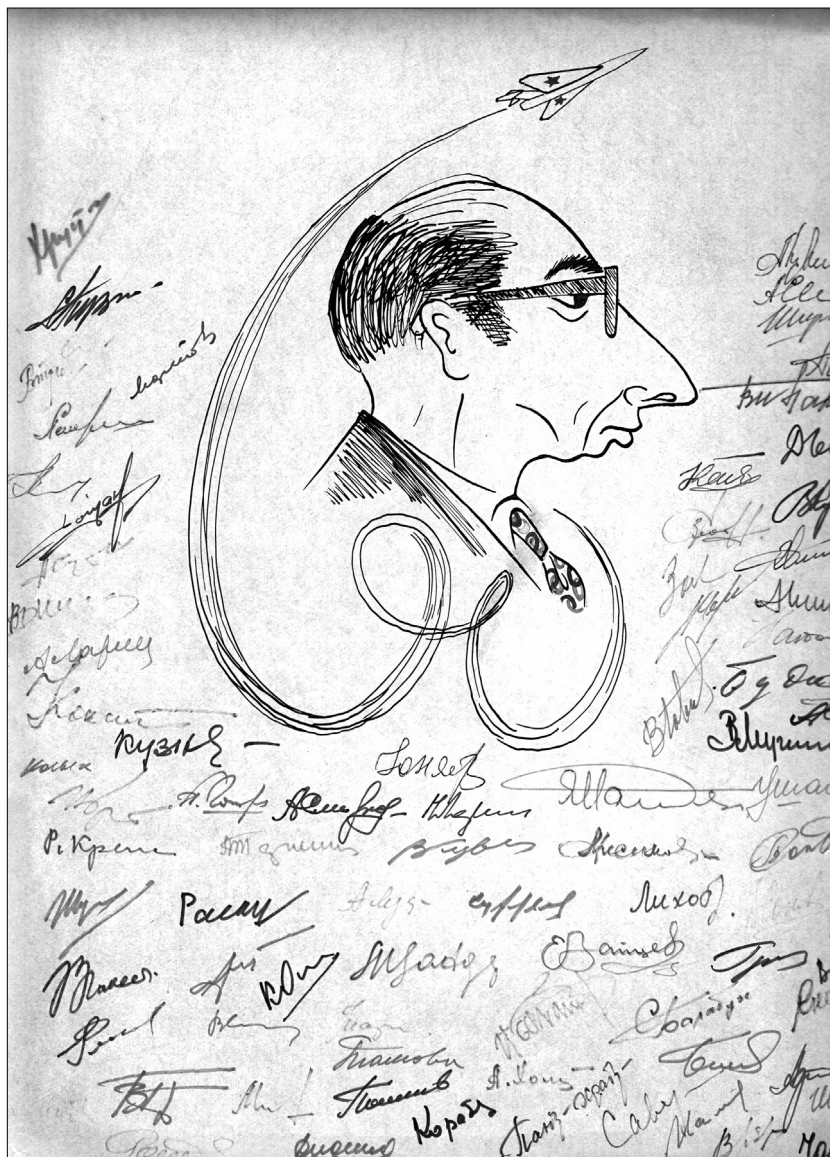
Ну, дорогой Исак Петрович,  
Зачем Вас долго беспокоить!  
Давайте встретимся опять  
Лет этак...  
через двадцать пять.

### 4. Исаак Петрович

Имя Исаак и русское отчество запечатлелись в удостоверении к медали «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» (вручена 28 марта 1946 г.). Такое же сочетание имени и отчества встречаем в поздравлении от коллег из ЦКБМ с 70-летием (1984 г.) и в Приказе Генерального конструктора В. Челомея от 6 апреля 1984 г.: «За многолетнюю и добросовестную работу на предприятии и в связи с 70-летием со дня рождения объявить ведущему конструктору тов. СПИВАКУ Исааку Петровичу благодарность».

Так жизнь одного человека прошла в сопровождении его разных имен. В «Истории моего имени» автор четко определил социальные и возрастные группы, с которыми соотносились его разные имена.

Изначально нареченный в соответствии с традицией двойным именем, наш герой прожил детство и юность с его композитным диминутивом — *Мизя*.



Поздравительный адрес к 60-летию И.П. Спивака,  
составленный коллегами по работе в конструкторском бюро  
В.Н. Челомея. 1974 г.

Одно из имен (*Миша*) он оставил для «личного пользования» — для членов семьи и круга близких друзей детства и юности. Оно бытовало только в устном дискурсе (документов не сохранилось), а в письменной форме фигурирует только в личной переписке (например, в письмах к невесте и жене Галине). Имя Михаил сопровождало повзрослевшего героя в первой половине его трудовой деятельности (вспомним злосчастные командировки, выписанные на имя Михаила Петровича).

Второе (а на самом деле первое) имя (*Исак/Исаак*) стало в жизни нашего героя знаковым. Именно оно фигурирует в документах, идентифицирующих личность. Это имя «официальное» (хотя и с разночтениями), более того — после определенных событий (увольнение «с еврейским подтекстом» в 1950 г.) оно стало этническим маркером: «...я должен называться только Исааком, никаким образом не маскируя своей национальности. Нет Михаила, есть только Исаак».

Именно это имя — *Исаак* и отчество — *Петрович* хотел видеть Исак Пинхусович на своем надгробии, о чем он с присущим ему юмором написал в своих заметках (с. 93):

Моя эпитафия, сочиненная мной самим.

[В квадратных скобках — мои примечания]

Спивак Исаак Петрович

[именно так, а не как в безграмотном паспорте]

7. IV. 1914 — [желательно как можно позже]

Он прожил трудную жизнь простого советского человека, к тому же еврея.

[Эту подпись, во избежание вероятных осложнений, делать не следует]

Судьба распорядилась так, что именем нашего героя, с которым он шагнул в вечность, все же стало *Исак* вместе с русским отчеством<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> В соответствии с паспортом и свидетельством о смерти. На мемориальной табличке в колумбарии Рогожского кладбища в Москве читаем: «Спивак Исаак Петрович».

Но благодаря фрагментам дневника и устным свидетельствам родственников нам удалось выстроить причудливую картину «истории имени» в меняющемся мире. В этой истории переплелись традиция и новации, личный выбор и влияние внешних обстоятельств, семейный и социальный контексты.

## Литература

- Амосова 2014 — *Амосова С.Н.* Рассказы о выборе и изменениях имен в восточноевропейской еврейской традиции // *Живая старина*. 2014. № 1. С. 31–33.
- Амосова 2022 — *Амосова С.Н.* «Маргинальное имя»: особенности советского еврейского именника // *Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия*. 2022: Профессионалы и маргиналы в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О.В. Белова. М.; Бостон, СПб: Academic Studies Press / Библиороссика, 2022. С. 260–288.
- Амосова 2023 — *Амосова С.Н.* Имена-апотропеи в еврейской традиции // *Живая старина*. 2023. № 3. С. 26–29.
- Амосова, Николаева 2010 — *Амосова С.Н., Николаева С.В.* Практики перемены имен у евреев Подолии и Буковины в советский период // *Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия*. 2010: Диалог поколений в славянской и еврейской традиции / отв. ред. О.В. Белова. М.: Институт славяноведения РАН, Центр научных работников и преподавателей в вузах «Сэфер», 2010. С. 259–280.
- Амосова, Николаева 2013 — *Амосова С.Н., Николаева С.В.* Ономастические запреты и их нарушения у евреев Восточной Европы (на примере подольской, буковинской и бессарабской традиций) // *Запретное/допускаемое/предписанное в фольклоре* / отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2013. С. 265–287.
- Шкурко 2012 — *Шкурко Э.* Еврейские семьи вне черты еврейской оседлости: динамика традиционного уклада // *Материалы XIX Международной ежегодной конференции по иудаике* / отв. ред. В.В. Мочалова. Т. II. М.: Центр научных работников и преподавателей в вузах «Сэфер», 2012. С. 415–437.

*Olga V. Belova,*  
*Vladimir Ya. Petrukhin*  
(Moscow)

**“THE HISTORY OF MY NAME”:  
THE TRANSFORMATION  
OF THE ANTHROPNYM  
IN THE JEWISH-RUSSIAN  
ENVIRONMENT  
OF THE 20<sup>TH</sup> CENTURY**

**ABSTRACT:**

The material for the article are the memoirs and personal documents from the archive of the Soviet aircraft engineer I.P. Spivak (1914–2010). These documents made it possible to trace the history and degree of significance of the personal name in different periods of I.P. Spivak’s biography (from the traditional Jewish double name *Isaac-Mikhail* and the children’s diminutive *Mizya* indicated in the non-preserved metric, to the student and pre-war *Mikhail* and post-war *Isaac*). As the memoir notes show, the author clearly defined the social and age groups with which his names were related (family, childhood and youth friends, work team); at the same time, at a certain period of life, under the influence of external circumstances, one of the names (*Isaac*) became a marker of ethnic identity for its bearer. The published document is a vivid evidence of the interaction of two naming traditions (Jewish and Russian) in the conditions of Soviet reality, when traditional ideas about the name as a “personal sign” continued to exist in a new social context.

**KEYWORDS:**

onomastics, anthroponym, naming, Jewish names, ego documents, cross-cultural contacts

**NOTE ON THE AUTHORS:**

Olga V. Belova, DrSc. (Philology), Chief Researcher at the Department of Ethnolinguistics and Folklore, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow).

E-mail: [olgabelova.inslav@gmail.com](mailto:olgabelova.inslav@gmail.com)

ORCID 0000-0001-5221-9424

Vladimir Ya. Petrukhin, DrSc. (History), Chief Researcher at the Department of Middle Age History, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow).

E-mail: [vladimir.petrukhin@gmail.com](mailto:vladimir.petrukhin@gmail.com)

ORCID 0000-0002-6151-4262

## **РЕЗЮМЕ:**

Материалом для статьи послужили мемуары и личные документы из архива советского инженера-авиаконструктора И.П. Спивака (1914–2010). Эти документы дали возможность проследить историю и степень знаковости личного имени в разные периоды биографии И.П. Спивака (от указанного в несохранившейся метрике традиционного еврейского двойного имени *Исаак-Михаил* и детского уменьшительного *Мизя*, до студенческого и довоенного *Михаил* и послевоенного *Исак/Исаак*). Как показывают мемуарные записи, автор четко определил социальные и возрастные группы, с которыми соотносились его имена (семья, друзья детства и юности, производственный коллектив); при этом в определенный период жизни под влиянием внешних обстоятельств одно из имен (*Исаак*) стало для его носителя маркером этнической самоидентификации. Опубликованный документ является ярким свидетельством взаимодействия двух традиций имянаречения (еврейской и русской) в условиях советской действительности, когда традиционные представления об имени как «личном знаке» продолжали существовать в новом социальном контексте.

## **КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:**

ономастика, антропоним, имянаречение, еврейский именной документ, кросскультурные контакты

## **ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ:**

Ольга Владиславовна Белова, доктор филологических наук, главный научный сотрудник Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН (Москва).

E-mail: [olgabelova.inslav@gmail.com](mailto:olgabelova.inslav@gmail.com)

ORCID 0000-0001-5221-9424

Владимир Яковлевич Петрухин, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Отдела истории средних веков Института славяноведения РАН (Москва).

E-mail: [vladimir.petrukhin@gmail.com](mailto:vladimir.petrukhin@gmail.com)

ORCID 0000-0002-6151-4262



## ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ РУССКО-ЕВРЕЙСКОГО ИМЕННИКА

Однажды я техреда Льва Захаровича назвал случайно Львом Абрамовичем. И тот вдруг смертельно обиделся. А я все думал, что же могло показаться ему столь уж оскорбительным? Наконец я понял ход его мыслей: «Сволочь! Моего отчества ты не запомнил. А запомнил только, гад, что я — еврей!

*Сергей Довлатов*  
Соло на ундервуде

Во второй половине XIX в. эпоху «Великих реформ», когда евреи начинают активнее покидать черту оседлости навсегда или на длительный срок, возникают проблемы, связанные с их именами. Большинство евреев, родившихся в XIX в. в России, получали идишские имена, причем обычно в их диминутивной форме (Мошка или Мовша (а не Моисей), Ицка (а не Исаак) и пр.)<sup>1</sup>. Пока евреи жили преимущественно в еврейской среде, имена не были важным символом идентичности, они никак не выделяли человека. Однако в больших городах в русскоязычной среде эти имена звучали странно и излишне экзотически, то есть оказались этнически маркированными. В течение нескольких десятилетий еврейские студенты и купцы, проживавшие в Москве, Санкт-Петербурге и ряде

---

<sup>1</sup> Сами евреи обычно называли их простонародными или жаргонными, поскольку идиш еще не получил статус отдельного языка, эти формы имен не считались диалектными вариантами библейских или иных имен (Кляйнманн 2019: 176, прим. 192).

других крупных городов, писали прошение о замене еврейских имен на христианские. Большинство ответов на прошения сводились к тому, что менять имена и отчество, записанные в еврейских метрических книгах, нельзя. Считалось, что подобная замена имен приведет к путанице в документах. Однако данные просьбы стали причиной того, что была осуществлена попытка составить нормативный список еврейских имен и их эквивалентов, но эта попытка не увенчалась успехом. Государственная комиссия 1888 г. постановила, что евреи могут использовать только то имя, которое было указано в метрических списках и изменять его не могут; в 1893 г. Государственный совет принял решение о том, что такая замена будет караться законом (Кляйнманн 2019: 175–178; Салмон 1996: 184–186). Рекомендовалось при наречении новорожденных выбирать имена, которые были бы более понятными и принятыми в русскоязычной среде. Многие евреи именно так и поступали, но данная ситуация не решала проблемы отчества, которое продолжало звучать очень экзотически и зачастую воспринималось как уничижительное, выдавая местечковое происхождение.

При общении, как личном, так и официальном, однако, евреи и их русские соседи и деловые партнеры пользовались наиболее удобными вариантами антропонимической формулы. Так, например, московский купец Шмуил Меерович Малкеэль подписывался как Самуил Миронович, а петербургский купец Йохель Гиршевич Сакер как Михаил Григорьевич (Кляйнманн 2019: 180). Известно множество подобных примеров русификации имен еврейских партийных деятелей и представителей русско-еврейской интеллигенции начала XX в. Например, Евно Фишелевич Азеф в партийной среде был известен как Евгений Филиппович, видный еврейский историк Шимон Меерович Дубнов — как Семен Маркович, адвокат и общественный деятель Генрих Шая-Борухович Слиозберг — как Генрих Борисович. То есть, евреи, которые сохраняют свою еврейскую идентичность, выбирают имена и отчества, близкие по звучанию (или написанию) своих еврейских имен.

Шанс на полное официальное изменение имени и отчества был у евреев только при смене веры, то есть при крещении. Имен-

но так обычно и поступали люди, которые переходили в православие. Однако, если посмотреть на имена, которые евреи брали себе при крещении, то можно увидеть, что в этой ситуации евреи прибегали обычно к иной стратегии: они полностью меняли имя, не сохраняя связь с прошлым еврейскими именем:

<...> о просвящении святым крещением мещанина Ясногородского общества Киевской губернии, еврея Шмуля Мордухова Сагаловского, с наречением имени Владимир (ЦГИАУ. ф. 127, оп. 1047, д. 20).

Нота Эля Юдова Каган «... означенный еврей Коган по предварительному наставлению его в догматах православной христианской веры, 4 апреля сего года просвящен св. Крещением и миропомазан с наречением ему. при оглашении, имени Иосиф» (ЦГИАУ. Ф. 127. оп. 1047. д. 1060).

Мещанин Игнатъевского еврейского общества, Киевской губ. и уезда Хуна Айзикович Моргулис 36 лет, 29 декабря 1886 г. просвящен святым крещением с наречением ему имени Владимир (ЦГИАУ. Ф. 127, оп. 688, д. 8).

о просвящении святым крещением еврея провизора Льва Савельева Полещука с наречением имени Александр (ЦГИАУ. Ф. 127, оп. 1047, д. 123).

После революции 1917 г. ситуация с изменением имен меняется. В марте 1918 г. выходит декрет Совета народных комиссаров РСФСР «О праве граждан изменять свои фамилии и прозвища», в котором ничего не говорится об именах, право изменять личные данные распространяется только на фамилии. Но уже в июле 1924 г. выходит новый декрет «О праве граждан изменять свои фамилии (родовые прозвища) и имена», по которому гражданам, достигшим 18-летнего возраста, разрешено менять личные имена. Согласно пункту три этого декрета, необходимо было опубликовать объявление о смене фамилии или имени в местной официальной газете или газете «Известия»<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> После 1924 г. закон изменялся в СССР еще два раза — в 1940 и 1971 гг. Пункт про изменения отчества появляется только в положении 1971 г., по которому «При перемене имени отцом отчество его несовершеннолетних детей исправляется в соответствии с измененным именем отца. Отчество совершеннолетних детей изменяется только по их ходатайству на общих основаниях».

Во второй половине XIX в. начинается формирование русско-еврейского именника, впервые этот термин предложила итальянская исследовательница Лаура Салмон (Салмон 1996: 195–196). Она в первую очередь имела ввиду имена, которые использовали евреи в среде большого (русскоязычного) города, сохраняя так или иначе память о своей еврейской идентичности. Я же использую этот термин чуть более расширительно: это тот круг имен, которые евреи использовали в русскоязычной среде, отказываясь от своих традиционных идишских имен с конца XIX по середину XX в., не зависимо от места их проживания, сюда не входят имена евреев, которые принимали крещение, так как в этом случае они отказывались от своей еврейской (иудейской) идентичности, полностью русифицируясь.

В статье я рассмотрю, опираясь на разного рода источники, как евреи меняли свои имена, какие имена считались подходящими для евреев, а какие нет, что выбиралось в качестве замены идишского имени, как формировался и менялся русско-еврейский именник на протяжении XX в. Я последовательно рассмотрю три типа материалов — материалы газеты, где публиковались объявления о смене имени, двуязычные надписи на иврите и русском на мацевах (надгробных памятниках) и материалы интервью, которые были собраны в экспедициях в бывшие еврейские местечки Украины и Молдавии в 2000–2010-е гг. Статью иллюстрируют таблицы, обобщающие проанализированный антропонимический материал, который мне встретился в надписях на мацевах в двуязычных вариантах. Эти данные собраны в двух таблицах (Таблица 1 — женские имена; Таблица 2 — мужские имена). Они составлены по одному принципу: в первой строчке указано имя, которое записано на иврите, во второй строчке — имя на русском языке, указано количество раз, где встречается такая замена, а также отмечен город или местечко, где была зафиксирована подобная замена имени.

В начале я анализирую объявления в газете «Вестник Ленинградского областного исполкома и Ленинградского совета» с 1924 по 1932 г., в которой регулярно появлялись сведения о перемене

имен и фамилий<sup>3</sup>, см. подробнее (Амосова 2022). Мне было интересно проследить связь старого имени и нового, выбирал ли человек принципиально новое имя, не связанное с прошлым, традиционным, или же некая ассоциация имеется. То есть действовал ли человек как в ситуации с крещением, когда он полностью отказывался от своей прежней идентичности, или же он действовал скорее в рамках парадигмы русско-еврейской интеллигенции и купечества начала XX в. подбирая созвучное имя или его перевод. Большинство евреев, менявших имя в Ленинграде, были выходцами из местечек бывшей черты оседлости, что можно установить, так как в объявлении указано место рождения.

В 1920–1930-е гг. наблюдается большая вариативность в выборе имен. Так, например, на материале газеты очевидно, что часть людей (это всегда мужчины) меняют идишские варианты имен на литературные формы этого же имени: Мовша — Моисей, Ицко — Исаак, Сруль — Израиль, Шлема — Соломон. Эти имена в такой форме выглядят как еврейские, но уже лишены «местечковости» и неправильности, т.е. идишская форма или диминутивы заменяются русскими нормативными вариантами. Вторая тенденция — выбор при смене имени большого количества иностранных антропонимов имен — Адольф, Арнольд, Рустэм, Юзеф, Роберт, Иоган и др. Интересно, что для женщин это более устойчивая тенденция; хотя подборка женских имен у нас меньше, но там доминируют такие имена как Элеонора, Регина, Фрида и др.

Я выделила из газетных объявлений наиболее распространенные имена и посмотрела, что происходит с их изменением. Обнаружить определенные закономерности можно, но примеров не так много. Так, Абрам / Авраам встречается 9 раз, из них только четыре раза оно заменяется на имя, которое начинается на букву «А» (в трех случаях Александр, в одном — Адольф). В двух случаях появляется имя Борис, можно предположить, что это связано со второй буквой имени. А вот еще в трех случаях имена кажут-

---

<sup>3</sup> В объявлениях, естественно, уже не указывалось вероисповедание, но еще не указывалась национальность, поэтому выбор материала осуществлялся с опорой на традиционный ашкеназский именник.

ся вообще никак несвязанными — Рустэм, Леонид, Юрий. Имя Израиль и его идишские варианты Сроль / Сруль встречаются в объявлениях о смене имен 7 раз, пять из которых в варианте Израиль. В одном случае человек изменяет «местечковое» имя Сруль на «литературное» Израиль, в двух случаях на Леонид, по одному случаю — Григорий, Александр, Николай, Виктор. Имя Моисей / Мовша, встречающееся 5 раз, в одном варианте «местечковое» Мовша заменяется на Моисей, в двух случаях на Михаил, а также на Владимир и Наум. Еще одно распространенное еврейское имя — Хаим — встречается 7 раз. В одном варианте оно заменяется на Виталий, что является по сути переводом имени («хай» — иврит «жизнь», «вита» — лат. «жизнь»), в трех случаях — на Ефим, еще две замены — Григорий и Эммануил. Имя Исаак (Ицко, Ицка, Ицхок) также меняется на разные имена, лишь в двух случаях, когда оно было записано в идишской форме, его меняют на Исаак, а в остальных вариантах встречаются Александр, Игорь, Яков, Николай и другие. Устойчивые связи между идишскими именами и их «русскими» формами еще только формируются, хотя в ряде случаев они уже заметны (как в случае Хаим — Ефим). В нашей же подборке из газеты, пожалуй, можно выделить только одну устойчивую пару Иегуда (Иуда / Юда) всегда меняется на Юрий / Юлий, где имя меняется с сохранением первой буквы, лишь в одном случае человек выбирает себе имя Юзеф.

Что касается женских имен, то при смене они становятся более «экзотичными» и иностранными. Мужские имена, несмотря на то, что отдельные иностранные имена встречаются, более ориентированы на русскую городскую традицию. В ряде случаев люди выбирали имя близкое по звучанию, на ту же букву, его литературную форму или же перевод, а иногда никакой связи с именем, данным при рождении, нет. Количество тех и других вариантов примерно одинаковое.

В целом, новые / модные имена появляются не только у евреев, такая тенденция характерна в целом для всех, кто менял имена в этот период. В.А. Никонов отмечает, что в 1930-е происходит в целом коренной пересмотр русского именника, появляется боль-

шое количество новых имен, но в 1960-м гг. именник снова меняется, он становится несколько меньше (Никонов 1974: 70). Основной целью был выбор имени, которое было бы благозвучным и не выдавало бы в его носителе жителя деревни или местечка<sup>4</sup>. Как мне кажется, можно говорить о том, что традиция замены имени у евреев находится в этот период в процессе активного формирования. Вероятно, у большинства людей нет идеи сохранить связь со своей прежней жизнью, переезд в большой город формирует новую идентичность, имена выбираются из устоявшегося именника, которые приемлемы для среды большого города. Анализируя этот материал, можно обнаружить в нем отражение двух тенденций: первая — выбор имен, сходных по звучанию или русифицированной версии, вторая — у крестившихся евреев — полный отказ от своего имени и его радикальная смена. К сожалению, у меня нет интервью с этими людьми или более подробных документов, чтобы можно интерпретировать тот или иной выбор.

Кроме газетных объявлений я проанализировала некоторое количество надписей на мацевах (см. Таблица 1 и 2). Надписи на мацевах обычно бывают формульные, самая важная часть эпитафии — имя покойного и его отца. Традиционно эпитафия пишется на иврите, но в советское время надписи на памятниках постепенно начинают даваться на русском языке. Для меня особый интерес представляют «переходные» формы, когда сохраняется традиционная надпись на иврите, но она дублируется или же дается в усеченном виде (приводятся только фамилия и имя, а иногда и даты жизни) на русском языке. Во многих еврейских местечках подобные надписи появляются уже в начале XX в. и в зависимости от различных исторических обстоятельств существуют примерно до 1960–1970-х гг. Такие двуязычные надписи могут быть как массовыми, так и единичными на различных кладбищах. Подобное

---

<sup>4</sup> Описывая ситуацию в русском именнике, В.А. Новиков пишет, что в 1930-е гг. чаще всего отказываются от таких имен как Матрена, Фекла, Акулина, Иван, Кузьма, Степан, Никита (Никонов 1974: 70). Эти имена не просто выдают крестьянское происхождение, они воспринимаются как устаревшие в городской среде, подчеркивают «экзотичность», тогда как их носители хотят быть обычными членами нового городского социума.

дублирование надписей можно объяснить наличием родственников, которые уже не умели читать на иврите, а также и тем, что могилу могли посещать нееврейские соседи и коллеги. В отличие от публикаций в газетах, где отражается официальная смена имени, надписи на мацевах отражают по большей части бытование имени.

Многую были проанализированы двуязычные надписи с надгробных камней еврейских кладбищ Кишинева, Оргеева (Молдова)<sup>5</sup>, Рословля (Смоленской обл., Россия)<sup>6</sup>, ряда бывших еврейских местечек Брянской области (Стародуба, Унечи, Суража и других)<sup>7</sup>, Беларуси (Лепеля, Бешенковичей)<sup>8</sup>, Латгалии (Лудза)<sup>9</sup>, а также несколько книг погребальных братств г. Тулы (1920 — 1940-х гг.)<sup>10</sup> и Нижнего Новгорода<sup>11</sup> (1920-х гг.). Эти данные дают довольно богатый материал для рассуждений и анализа.

Во-первых, напомним, что во многих случаях еврейские имена в Восточной Европе существовали в двух формах — ивритской и идишской. Очень часто на надгробии на иврите писали именно ивритский вариант имени (в более поздних случаях мог появляться идишский), а на русском — вариант на идише, который был в ходу в повседневной жизни. Особенно это характерно для парных имен, образованных от названий животных: Цви-Гирш ('олень'), Арье-Лейб ('лев'), Зеев-Вольф ('волк'): на мацеве писалось только одно имя на иврите, а если дублировалось на русском, то всегда в идишском варианте. Исключение составляет пара имен Дов-Бер ('медведь'), которое на иврите обычно пишется в паре, а вот на русском воспроизводится либо в варианте Берка, но чаще, соглас-

---

<sup>5</sup> Фотографии хранятся в личном архиве автора.

<sup>6</sup> Личный архив автора.

<sup>7</sup> Полевой архив АНО центра «Сэфер».

<sup>8</sup> Полевой архив АНО центра «Сэфер».

<sup>9</sup> Полевой архив АНО центра «Сэфер».

<sup>10</sup> Полевой архив АНО центра «Сэфер».

<sup>11</sup> Личный архив Станислава Дудкина (Нижний Новгород), материалы были получены и проанализированы в ходе семинара «Прикладная история в музее и архиве. Читаем источники и пространство» Исследовательского центра «Еврейского музея и центра толерантности».





*Илл. 1.* Надгробные памятники Островской Марии Борисовны (надпись на иврите: Махля дочь Дова Островская) и Шильмана Ильи Беньяминовича (надпись на иврите: Ильягу сын Беньямина Шильман). Кишинев (Молдова). Фото автора. 2017 г.

но нашим материалам, уже меняется на имя Борис. Такая форма существования имен в дальнейшем облегчает адаптацию различных имен из разных языков, это в некотором смысле делает стратегию выбора и смены имен более гибкой, позволяя в многоязычном окружении менять имена и их формы.

Во-вторых, обращает на себя внимание большое количество диминутивных форм имен. Так, например, имя Зеев на русском появляется в нескольких случаях не в полной форме — Вольф, а в диминутиве — Волька (Велька), Дов-Бер в форме Берка (а не Бер). Для женских имен характерно использование диминутивов как на иврите, так и на русском (Либе — Люба и др.)<sup>12</sup>, но, в отличие от мужских имен, женские имена на русском наоборот, чаще всего написаны в полной форме, в отличие от иврита (Сося — Софья; Ривка — Рива; Сима — Серафима; Мила — Мария и др.). Вообще существование диминутива в еврейской среде как формы официального имени было очень распространено в XIX — начале XX в., эта тенденция меняется уже в послевоенное время.

В-третьих, еще одной отличительной чертой еврейских антропонимов было использование двойных или тройных имен. Советская паспортная система не предусматривала наличие двух и более имен, да и в повседневной жизни обычно пользовались одним именем. Трудно определить тенденции, каким образом осуществлялся выбор одного имени и отказ от второго. В большинстве случаев то имя, которое стоит первым, и было тем, что использовалось, но в нашем корпусе есть и иные варианты. Например, в устойчивой паре имен двойного имени Менахем-Мендель, по нашим данным, всегда в качестве единственного имени выбирается второе имя — Мендель, в паре Иегуда-Лейб<sup>13</sup> всегда выбирается также второе имя, Лейб, которое на русском в некоторых случаях меняется на Лев.

---

<sup>12</sup> Исключение представляют имена Моше и Дод. Моше никогда не появляется на надгробии в диминутивных формах (Мошка, Мовша и пр.), а только в литературной форме Моисей, а Дод не записывается на русском в форме Додка, Довка и пр., а только в форме Давид.

<sup>13</sup> Здесь интересно отметить, что имя Лейб на иврите всегда записывается как Цви, но в довольно частотном сочетании с именем Иегуда, Лейб существует в идишском варианте в качестве второго имени. Вероятно, это связано с тем,



*Илл. 2.* Надгробный памятник Вулиху Льву Исаковичу  
(надпись на иврите: Иегуда-Лейб сын Ицхака Вулих)  
Оргеев (Молдова). Фото автора. 2017 г.

Во всех остальных вариантах может использоваться, как первое, так и второе имя, а в ряде случаев и оба имени. В связи с этим зафиксировано несколько курьезных случаев, когда у родных братьев и сестер были разные отчества:

---

что в иудаизме визуальным символом колена Иегуды был лев. Отсюда и устойчивая связь с именем Лейб ('лев') в идишской традиции, а затем с именем Лев в русскоязычной версии.

[У вас в семье у кого-нибудь были двойные имена?] [РАА:] У деда нашего двойное. [А как его звали?] Абрам-Янкель... [ЛВС:] Дак вот вышло так, что меня записали Абрамовна, а её записали Яковлевна, сестру. Записали так, ну, как записали. Вот. [Хотя вы родные сестры?] Да, родные сестры. У нас и в Хэсед [еврейская благотворительная организация] спрашивали: «Почему же вы родные, а вы Абрамовна, а она — Яковлевна?» Ну, у него двойное имя, Абрм-Янкель. <...> И вот меня назвали Абрамовна, я и записалась Абрамовна. И он пишется в паспорте тоже Абрам. А так Абрм-Янкель. [А почему двойные имена давали?] Кто их знает, не знаю. <...> Ну, вообще-то старики, конечно, так именно дают, видно, по умершим. Как они считают нужным. Мож, когда-нибудь по родственникам. Вот так. <...> (ФАФ, РАА)

На основе корпуса имен в эпитафиях я выявила некоторые соответствия русских и еврейских имен, а также те имена, которые были популярны у евреев (см. Таблицы 1 и 2). Так, появляется имя Григорий, которое заменяет распространенное имя Гирш (Герш / Гершон), а также еще несколько имен, которые начинаются на букву «Г» — Гилель, Гедалья и др.<sup>14</sup> Очень распространено было имя Михаил, оно заменяет такие имена как Моше (вероятно, здесь связь через диминутив: Моше — Миша — Михаил), Мендель (Менахем-Мендель), Михель, Элимелех и собственно Михаэль. Несмотря на то, что это имя было распространено в христианской среде, оно воспринималось как имя архангела из Торы, поэтому для еврейского именника оно стало одним из самых популярных. Еще одно мужское имя, которое закрепилось и является распространенным в русско-еврейском именнике — Борис. Оно заменяет имя Дов-Бер<sup>15</sup>, но кроме того, и ряд других имен, которые начина-

<sup>14</sup> Тут следует обратить внимание, что имя Григорий было очень популярно и распространено в еврейской среде, вошло в русско-еврейский именник, тогда как имя Георгий, которое могло бы также заменить ряд имен, практически не встречается у евреев в нашем корпусе. Вероятно, это связано с тем, что Георгий (или Егорий) имеет устойчивые христианские коннотации. День св. Георгия являлся важным календарным праздником.

<sup>15</sup> Несмотря на то, что это имя в эпитафии всегда появляется парным, в бытовом повседневном обиходе использовался только идишский вариант, обычно в форме диминутива — Берко, Берл. Отсюда и выбор в качестве замены имени Борис. Интересно, что здесь не работает идея «перевода» имени, Дов-Бер не становится Михаилом, хотя имя означает 'медведь', но его значение оказывается не важным при замене имени.

ются на «Б» (например, Борух, Бенцион). Имя Лев также становится одним из знаковых в новом еврейском именнике, оно является прямым переводом имени Арье-Лейб<sup>16</sup>.

Несмотря на то, что евреи в целом старались не выбирать имена, имеющие устойчивые христианские коннотации (или даже в большей степени под своеобразный запрет попадали не просто имена с христианскими коннотациями, а распространенные в среде иноэтничных соседей или же стереотипные этническими имена, см. подробнее (Амосова 2021)), имя Лазарь, которое в славянской традиции прочно связано с легендой из Евангелия о воскрешении, тоже становится заметным в еврейском именнике. Оно заменяет имя Элизер (идишский вариант Лейзер), являясь его русскоязычным вариантом. Распространенность имени Лазарь в еврейской среде, вероятно, связано с частотностью имени Элизер, а также тем, что никакого другого созвучного имени, которое бы могло использоваться в паре к нему, нет.

Я по документам записан Лазарь, по документам, а если перевести это на еврейский язык, то это на идише — это Лейзер, а по-древнееврейски — Элизер. Это если перевести на русский, если точно перевести на русский, то это называется «Бог мне в помощь», бог мне в помощь. «Эзер» — это помощь, а «Эли» это значит бог или всевышний. Но я учился в школе нееврейской, обычной государственной школе румынской учился, там еще один мальчик еврей учился. Все остальные были <...> и румыны, и русские, и украинцы, и так далее. Так мне там дали прозвище, когда в первые дни была переключка, они узнали, что меня зовут Лазарь, так они меня дразнили, все имели прозвища, так они меня дразнили, называли «Лазарь небесный в тапочках чудесных». Это значит оттуда из Библии, что Иисус Христос воскресил Лазаря небесного. <...> А еврейские мальчики меня дразнили по-иному, тоже по-еврейски называли меня Лейзер и дразнили меня: «Лэйзер дэр бэйзэр ци брэхт ништ ди глэйзэр» <...> Это значит: «Лазарь седитый, не разбивай посуду!» Это сохраняется рифма. Это меня бесило. (Chern08\_Gurfinkel\_26)

Популярность имени Александр в среде русских евреев начала возрастать в XIX в. В Талмуде есть легенда об Александре Македонском и наречении в честь него еврейских детей, она была широко известна у евреев:

---

<sup>16</sup> Здесь в качестве замены могло бы появиться и имя Леонид, однако в нашем корпусе нет ни одного примера такой замены.

ДБ: Вот Александр у евреев сейчас распространено. Александр, Саша, Шломо. Вот. Александр. А появилось оно от Александра Македонского. Когда он пришел, он ничего там не разрушил, ему понравился еврейский храм и религия. И в честь того, что он лояльно вот, они сказали, что все мальчики в этот год, которые родятся будут Александрями.

ИК: Сандерами, Сандер, да, да, да. Сандер.

ДБ: Сандер. От него пошло, все мальчики в тот год были Александрями, а потом пошло, пошло. (Chern08\_35)

Имя Александр было распространено и в других еврейских группах, у ашкеназов оно использовалось и в полной греческой форме, по материалам Александра Бейдера оно встречается в Германии уже в XIII в., но в большинстве случаев были распространены его различные варианты — Сендер / Сандер, а в славянских землях в XVII в. — Шаня / Шанька (Beider 2001: 273). В полной форме Александр в еврейской среде в России активно используется уже во второй XIX в., его часто выбирали ассимилированные евреи для своих детей<sup>17</sup>. В начале XX в. оно появляется в надписях на мацевах и в книгах поминальных братств на иврите часто в форме Сендер-Александр (в сочетании с идишским вариантом имени). Если надпись дублируется на русском, то используется только имя Александр, причем в его полной форме (такие случаи зафиксированы в Бешенковичах (Беларусь) и Туле).

Еще одним популярным именем в еврейской среде является Ефим, оно традиционно заменяет имя Хаим, которое было довольно распространенным (тут надо отметить, что в корпусе имен с надгробий и погребальных книг иной замены имени Хаим, кроме Ефим, в отличие от материалов газеты, нет). Уже в 1960–1970-е гг., по свидетельствам наших информантов, имя Ефим стало восприниматься как исключительно этнически окрашенное, которым называли только евреев. Поэтому в нашем примере сын информантки негативно относится к своему имени, оно воспринимается им уже как этнически маркированное:

---

<sup>17</sup> См. (Кляйнманн 2019: 175).

О-о, я дала своему сыну имя Ефим, а моя мама хотела, моего папу звали Хаим, по-еврейски, а моя мама хотела, чтобы я написала в паспорте Хаим. Боже! Я написала Фима, а сын мой был такой недовольный, он говорит: «Мама, что ты дала мне за имя такое, лучшего имени уже не было?» Только хотели по-еврейски, чтобы только по-еврейски должны были называть детей (Bal\_007).

Женский именник тоже формирует устойчивые группы имен. Самыми распространенными являются Софья, Вера, Мария, Роза. Софья заменяет распространенное имя Сара (Сура / Сора) и еще ряд имен, которые начинаются на «С» / «Ш» (т.е. на «самех», «син / шин» в иврите) — Соня, Сося, Шифра и др. Вера — Двору или Двейру. Мария — Марьям и еще ряд имен на «М» — Малка, Мила. Роза (иногда Розалия) заменяет, а по сути является переводом имени Рейзел<sup>18</sup>. Одинаковы по популярности такие имена как Елена, Анна и Любовь. Елена заменяет Енту, Лею, Эстер и Хану, Анна — Ханну (в одном случае Хаю), Любовь (иногда в форме диминутива — Люба) является переводом имени Либа. В подписях на мацевах не встречаются иностранные имена, которые характерны в случае официальной смены имени, и фиксируются в корпусе, который составлен на основе объявлений в газетах. В случае женских имен распространенные христианские имена, такие как Елена, Мария и Анна, уверено входят в еврейский именник. Интересно, что из группы имен Вера, Надежда, Любовь и София только имя Надежда не попадает в еврейский именник.

Объявления о смене имен и надписи на надгробных памятниках показывают несколько основных тенденций при выборе новых имен: в 1920–1940-е гг. зачастую у людей нет стремления полностью изменить имя, выбрать какой-либо «русский» аналог имени, или же совершенно иное имя. В большей степени выбираются литературные формы еврейских имен (Ицка / Ицик — Исаак; Мойша / Мовша / Мошка — Моисей; Шломо — Соломон и пр.). Далее тенденция трансформируется, и люди все чаще меняют имя на совершенно «нейтральные», такие как Александр, Борис, Аркадий и другие.

---

<sup>18</sup> Надо отметить, что остальные имена на «Р» — Рахиль (Рухл) заменяются именем Раиса.

Далее следует анализ интервью, поскольку в них, в отличие от эпитафий и книг погребальных братств, а также объявлений в газете, встречаются объяснения причин и обстоятельств замены имен, а также мотивации выбора нового имени:

Я была Бася Файвеловна Шустер. В 5-м классе врачи приходили досматривать детей. И какой-то еврейский врач сказал: «Ой, девочка, у тебя такое красивое имя». Почему красивое, я его не люблю, никого нет с таким именем. Он говорит: это значит дочь бога, быть, это и значит, потому что на иврите Бать — это дочь, я — это имя бога. Батья. Вообще, Батья, кто в Торе, она принцесса египетская, которая вытасила Моше из речки. Это было ее имя. Он мне это все рассказал, я возгордилась, конечно, божья дочь. <...> Да, я придумала себе имя, чтобы было им легче, я была Барбарой Павловной, было самой интересно, что я приехала в Новочеркасск, в паспорте написано Бася Файвеловна Шустер, наш директор был русский или украинец, я ему даю паспорт, он говорит, как Вас звать, я ему говорю: написано там. Я говорю Барбара Павловна, он говорит, а здесь написано по-другому. Я говорю, Вы попробуйте прочитать. Он говорит, да, прочитал. Я говорю. Как Вы хотите, чтобы меня называли ученики мои Барбара Павловна или Бася Файвеловна? Он говорит, ну пусть будет Барбара Павловна, а Вы еврейка? Я говорю: да. Он говорит: как хорошо. Я говорю, а что хорошего? [Смеются]. У нас есть армянка, казашка, русская, украинка и Вы будете теперь у нас еврейка. Вы думаете это хорошо? Да, все нации, все народности. (melb\_2014\_galon)

Наша информантка рассказывает о том, что она «придумала» себе имя, когда оказалась после окончания университета в нееврейской и многонациональной среде, потому что ученикам было сложно произносить ее имя. Как мне кажется, причиной является не столько сложность произнесения, сколько «экзотичность» имени и отчества, которые могли бы вызывать насмешки. При этом она не меняет свое имя официально и не использует «новое» имя постоянно во всех сферах жизни, это временная замена для определенной группы. Однако надо заметить, что свое имя и отчество она заменила, следуя определенным правилам — новые имя и отчество начинаются на те же буквы, что и ее имя и отчество, полученные при рождении. Следующий пример свидетельствует о том, что женщина не меняет имя официально, но на работе использует иной вариант своего имени:



На работе называли Клара, потому что раньше при Союзе не хорошо, они немножко посмеивались над нашими именами: Мойше, там Аврум, Хайка. Так старались как-то преобразовать это имя, да. И Мойше так Миша назывался, Аврум — Аркадий, старались изменить. Хаим — Ефим назывался, потому что над именами они не много посмеивались. Сейчас уже где угодно и как угодно можно записать свое имя. (Chern08\_Novodvorskaya\_Shmuker\_20)

Еще одна наша информантка подчеркнула, что использовала на работе другое имя, опять же находясь в ситуации полиэтнического окружения, где местечковые идишские имена звучали просторечно и могли вызывать насмешки. Тут надо отметить, что информантку называли диминутивной формой имени — Хайка, которое обычно заменялось именем Клара, см.: (Амосова, Николаева 2010: 268, 277). Приведу еще один подобный пример использования другого, более понятного и привычного имени именно на работе в кругу коллег. Информантка сообщает, что все знали, что она еврейка, другое имя было нужно лишь, чтобы оно звучало официально, так как полное имя и отчество — Лиза Бенъевна — состоит из двух диминутивов. Лиза, естественно, становится Елизаветой, а имя Бенья не заменяется на полный вариант еврейского имени — Бенцион, а меняется на более этнически нейтральный — Борис:

Они все знали, что я ... Они меня все любили. Я вам расскажу момент. Я когда работала бухгалтером в <межторге>. Так там ходят на переучет каждый. Знаете, на переучет, в магазинах? Надо ж переучет делать. И как только я приду: «Ой, слава Богу, Елизавета Борисовна пришла». Я же говорю, что я только по документам. Я же не знала, какого года, потому что не было. Так я писала, что тридцатого года, Елизавета Борисовна. И так все время на работе, везде меня «Елизавета Борисовна». Потом мне сказали в Рыбнице, папина двоюродная сестра: «Лиза! Ты же ровесница нашей Лизе. Ты двадцать восьмого года». Я говорю: «Как? Я тридцатого». А я в Балту пошла, тут же ЗАГС. Я пошла в Балту, в ЗАГСе, сказала имя-отчество мамы, какого года. Мама девятисотого года, папа... Папа — девятисотого года, а мама — девятьсот третьего года. И имя отчество, и точно совпадает. Только там Лиза Бенъевна. Я говорю: «Елизавета Борисовна». «Нет, тут Лиза Бенъевна. Может быть, другая». Я говорю: «Ну как другая? Я же вам говорю, кто». Ну, потом она... был обмен паспортов — так я сглупила. Надо было сказать, чтобы она написала «Елизавета Борисовна».

А так она написала «Лиза Бенъевна». <...> А меня, я что-то не сообразила, в документах записали Лиза Бенъевна, и так пошло. А фактически я Елизавета Борисовна, меня все знали. (Bal\_06\_019)

Но в ряде случаев смена имени была официальной и даже в домашнем бытовании уже использовалось новое имя, хотя память о еврейском имени в семье сохранялась:

Маму звали Шейндл. А папу — Пётр, так записан, по документам, но по-ивритски он Перец. Но так он был записан по всем документам, и мы — Петровичи, Петровны. (НГ: А Вас вот Анна назвали?) Нет, Хана. Так меня называют Анной Петровной, учитывая, что я занимала должность такую, как говорится — руководителем была, так перевели себе — и всё время Анна Петровна. И даже мама меня называла Аня, Аня, Анечка, Аннушка. Я уже когда получала паспорт, я уже знала по свидетельству о рождении, что я Хана. (Chern\_09\_Miller\_18)

Подобные механизмы созвучия или переводы работают и с выбором имен для новорожденных. В еврейской традиции есть устойчивое представление о том, что имя ребенку нужно давать в честь умершего родственника, поэтому очень часто ребенок знает свое еврейское имя и его историю (в честь кого он назван, как происходил выбор имени):

Меня, значит, назвали в честь... Она Клара была, по-моему, я не знаю почему меня записали... А! Вот так было, маме моей снился сон, что ее тетя, ее тетя во сне явилась, она умерла, очень богатая была тетя, тетя со стороны бабушки, очень богатая тетя, она умерла от испанки, очень такой грипп был страшный. Она явился во сне к ним и говорит: «Бела, если у тебя родится дочь, ты должна назвать ее моим именем, — это по-еврейски Хайка: я, — говорит: Клара, и ты должна ее назвать моим именем»<sup>19</sup>. Она говорит: «Хорошо». Когда родилась я, они решили назвать меня Klarой, когда папа пошел записывать меня, в Томашполе же я родилась, папа пошел записывать, там такие грамотеи сидели: «Это не полное имя, я так не буду записывать, че за Клара? Клавдия це полное имя, а Клара нет». Ну так моя жена решила назвать Klarой. — А я Вам говорю, что це краще будет Клавдией. И так записал Клавдией, и так я пошла. (Chern\_05\_04\_Gorovitz)

---

<sup>19</sup> Довольно распространенный в еврейской традиции сюжет о том, что умершие являются во сне и просят назвать будущего ребенка в их честь (см. подробнее: Амосова, Николаева 2006: 99, 105–106; Амосова, Каспина 2012: 45–47).

Здесь информантка рассказывает довольно типичную историю о том, как на выбор и изменение имени влияют сотрудники паспортного стола или ЗАГСа, которые отказываются записывать имя в той или иной форме.

Часто при выборе нового варианта имени важную роль играет диминутив. Например, как в этом случае Гита — Гитл — Геня — Евгения:

Инф.: У моего покойного дяди была дочка — Гитл, тоже она погибла — так меня называли Геня.

Соб.: А, Геня? В честь нее, да?

Инф.: Да, в честь нее. Поэтому я пишушь<sup>20</sup> Евгения Михайловна. (Bal\_021)

Имя Александр (и Александра), имеющее большое количество диминутивов (см. подробнее: Амосова, Николаева 2010: 263), поэтому становится особенно популярным. Замена через диминутивные формы может приводить к очень нетривиальным результатам, когда используются и славянские, и идишские суффиксы:

Аврум — Авруменю — Ньюма — Наум

Авром — Авромчик — Ромчик — Роман

Лея — Лиза — Елизавета

Подобные формы изменения имени были хорошо известны, вследствие чего даже появились шуточные фольклорные тексты об этом, например, вот такой: «Копл — Гопл. Гопл — это вилька, а вилька — это Филька, а Филька — это Филарет». (См. подробнее: Амосова 2021: 180).

Вслед за израильским исследователем Бенционом Мюнитцем, проанализировав три типа источников, я могу сказать что евреи использовали после 1917 г. три основные стратегии при выборе имени ребенку — изменения на русифицированный или же европеизированный вариант еврейского имени, использование традиционного имени и выбор совершенно нового «революционного» имени (Munitz 1972: 67; Амосова 2022: 277–278). В русско-еврей-

---

<sup>20</sup> «Я пишушь» — устойчивое выражение, которое часто употребляют наши информанты, оно обозначает имя по документам.

ский именной попадают имена Борис и Александр, но они воспринимаются как этнически нейтральные, в целом, эти имена распространены и среди других этнических групп. А вот такие имена как Марк, Моисей, Давид, Ефим, Захар, Наум, Лев, Лазарь и ряд других, несмотря на то, что их внутренняя форма соответствует этнически нейтральным именам, маркируются как еврейские. В ситуации смены идишского имени люди не стремятся отказаться от своей этнической принадлежности, а лишь меняют имя, которое звучит уничижительно или слишком «местечково» в новой среде. Поэтому уже в конце XIX — начале XX в., а с 1920 — 1930-х гг. активнее складывается новый еврейский именной, который я вслед за итальянской исследовательницей Лаурой Сальмон (см. выше, Салмон 1996: 195–196) называю *русско-еврейским антропонимическим кодом или русско-еврейским именником*, т.е. набором имен, которые евреи будут активно использовать при замене традиционного имени на русское или более «городское». Важно отметить, что в русскоязычной среде официальная форма имени состоит из имени и отчества, и зачастую именно это сочетание имен и начинает восприниматься как отчетливо еврейские, например, Лев Борисович, Давид Маркович, Михаил Лазаревич, Анна Ефимовна, Ася Захаровна, Евгения Моисеева и пр.

Однако на начальном этапе смены имен и отказа от идишских форм (в конце XIX — начале XX в.) еврейская антропонимика более вариативна и неустойчива, при переименовании появляются самые разные имена. В более поздний (послевоенный) период еврейский именной становится значительно меньше: маргинальными становятся и традиционные еврейские имена, и ряд имен, которые воспринимаются маркированными как христианские или русские, начинают самими евреями восприниматься как неподходящие. Если в конце XIX в. существует запрет на именование евреев именами православных святых, то середине в XX в. сами евреи исключают многие подобные имена из этого списка. Таким образом, формируется специфический набор имен и отчеств, которые воспринимаются исключительно как этнически маркированные еврейские имена.

## Источники

- Вестник Ленинградского областного исполкома и Ленинградского совета. 1924–1932.
- ФАФ, РАА — Фольклорный архив Факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ, зап. в 2014 г. в Черикове (Могилевской обл., Беларусь) от Анны Абрамовны Рынковой, 1925 г.р., Черикове; Людмилы Владимировны С. (Вергинской), 1961 г.р. Соб. О. Белова, В. Кухтина.
- ЦГИАУ — Центральный государственный исторический архив Украины. Ф. 127. Оп. 1047. Д. 20. «Дело о просвящении святым крещением мещанина Ясногородского общества Киевской губернии, еврея Шмуля Мордухова Сагаловского» (1893); Ф. 127. Оп. 1047. Д. 1060. «Раппорт о крещении еврея Кагана» (1898); Ф. 127. Оп. 688. Д. 8. «Раппорт о крещении еврея Маргулиса» (1886); Ф. 127. Оп. 1047. Д. 123. «Дело о просвящении святым крещением еврея провизора Льва Савельева Полещука».
- Val\_007 — Архив межфакультетского центра «Петербургская иудаика» ЕУСПб, зап. в 2006 г., в Балте (Одесская обл., Украина) от Зинаиды Ефимовны Глейзер, 1945 г.р., род. в Балте. Соб.: С. Егорова, Ю. Мягкова.
- Val\_021 — Архив межфакультетского центра «Петербургская иудаика» ЕУСПб, зап. в 2006 г., в Балте (Одесская обл., Украина) от Евгении Михайловны Хотенко (Шварцман), 1926 г.р., род. в Балте. Соб.: В. Федченко, Д. Гидон, Я. Войтенко.
- Val\_06\_019 — Архив межфакультетского центра «Петербургская иудаика» ЕУСПб, зап. в 2006 г., в Балте (Одесская обл., Украина) от Лизы Беньевны (Елизаветы Борисовны) Горберг, 1930 г.р., род. в Балте. Соб.: А. Львов, М. Крутиков.
- Chern\_05\_04\_Gorovitz — Архив Центра библеистики и иудаики РГГУ, зап. в 2005, в Черновцах (Украина) от Клавдии Исаевны Горовец, 1926 г.р., род. Томашполе (Тульчинский р-н, Винницкой обл., Украина). Соб. О. Белова, М. Каспина.
- Chern08\_Gurfinkel\_26 — Архив Центра библеистики и иудаики РГГУ, зап. в 2009, в Черновцах (Украина) от Лазаря Михайловича Гурфинкеля, 1924 г.р., род. в Хотине (Черновицкая обл., Украина). Соб. И. Гордон, С. Ериш.
- Chern08\_Novodvorskaya\_Shmukey\_20 — Архив Центра библеистики и иудаики РГГУ, зап. 2008 г., г. Черновцы (Украина) от Клары (Хайки) Моисеевны Новодворской, 1935 г.р., род. г. Черновцы. Соб.: Д. Дайманд, В. Рувинска.

- Chern\_09\_Miller\_18 — Архив Центра библеистики и иудаики РГГУ, зап. в 2009, в Черновцах (Украина) от Анны Петровны Миллер, 1946 г.р. Соб.: Н. Галкина, К. Зиндер.
- melb\_2014\_galon — Личный архив Ольги Владиславовны Беловой, зап. в 2014 г. в Мельбурне (Австралия) от Баси Файвеловны Галон (Шустер), 1947 г.р., род. г. Черновцы (Украина). Соб.: О. Белова.

## Литература

- Амосова 2021 — *Амосова С.Н.* Как Коппл стал Филаретом: Шутки про смену имен в еврейской традиции // Смех и юмор в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Институт славяноведения РАН, 2021. С. 178–191. DOI: 10.31168/2658–3356.2021.11
- Амосова 2022 — *Амосова С.Н.* «Маргинальное имя»: Особенности советского еврейского именика // Профессионалы и маргиналы в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. Москва / Бостон / СПб.: Academic Studies Press / Библиороссика, 2022. С. 260–288. DOI: 10.31168/2658–3356.2022.11
- Амосова, Каспина 2012 — *Амосова С.Н., Каспина М.М.* Рассказы о снах в современной еврейской традиции // Живая старина. 2012. № 1. С. 45–48.
- Амосова, Николаева 2006 — *Амосова С.Н., Николаева С.В.* Сны об умерших в еврейской и славянской традициях (на материале экспедиций в г. Тульчин (Винницкая обл., Украина) и г. Балта (Одесская обл., Украина)) // Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2006. С. 93–114.
- Амосова, Николаева 2010 — *Амосова С.Н., Николаева С.В.* Практики перемены имен у евреев Подолии и Буковины в советский период // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Институт славяноведения РАН, 2010. С. 259–280.
- Кляйнманн 2019 — *Кляйнманн И.* Новые места — новые люди: Еврейская жизнь в Санкт-Петербурге и Москве в XIX веке. М.: «Книжники», 2019. 488 с.
- Никонов 1974 — *Никонов В.А.* Имя и общество. М.: Наука, 1974. 278 с.
- Салмон 1996 — *Салмон Л.* Русско-еврейская антропонимика: от ономастики к истории // Russian Studies: Ежеквартальник русской филологии и культуры. СПб., 1996. Vol. II. № 3. С. 175–203.
- Beider 2001 — *Beider A.* A Dictionary of Ashkenazic Given Names: Their Origins, Structure, Pronunciation, and Migrations. Bergenfield, 2001.
- Munitz 1972 — *Munitz B.* Identifying Jewish names in Russia // Soviet Jewish Affairs. 1972. Vol. 2. № 1. P. 66–75. DOI: 10.1080/13501677208577114

*Приложение**Таблица 1***Перечень еврейских женских имен,  
встречающихся в двуязычных эпитафиях**

<b>Имя 1</b> (вариант имени на иврите)	<b>Имя 2</b> (вариант имени на русском)	<b>Количество случаев</b>	<b>Место фиксации</b>
Алта	Алла	1	Рославль
Батя	Александра	1	Тула
Батя-Рейзе	Бася	1	Лудза
Бина	Полина	1	Рыбница
Боня (?) - Лея	Елизавета	1	Тула
Геня	Евгения	1	Лепель
Гитл	Геня	1	Рыбница
Гинда-Либе	Любовь	1	Нижний Новгород
Года-Бейла	Года	1	Стародуб
Двейре / Двора	Вера	5	Нижний Новгород, Тула
Энта	Лена	1	Рыбница
Энта	Елена	2	Тула, Унеча
Энта	Антонина	1	Тула
Зельда	Зинаида	1	Тула
Злата-Батя	Бася	1	Лудза
Ита	Ида	1	Стародуб
Лея	Лиза	1	Оргеев

Лея	Ольга	1	Тула
Лея	Елена	2	Тула (1 раз на иврите в скобках написано Елена тоже)
Лея	Елизавета	2	Тула
Лея	Лидия	1	Тула
Либа	Любовь	3	Нижний Новгород, Тула
Либа	Люба	1	Нижний Новгород
Малка	Мария	3	Нижний Новгород, Тула, Унеча
Мари	Марьяся	1	Новозыбков
Марьям	Мария	7	Рыбница, Тула
Марьям	Маресему	1	Дубоссары
Марьям	Мира	1	Тула
Мила	Мария	1	Нижний Новгород
Мотель	Мария	1	Кишинев
Рейза	Раиса	1	Тула
Рейза	Роза	2	Рославль, Оргеев
Рейзел	Роза	7	Оргеев, Тула
Рейзел	Розалия	1	Тула
Рейзел	Раиса-Роза	1	Нижний Новгород
Рейзел	Раиса	3	Нижний Новгород, Тула
Рахель	Розалия	1	Нижний Новгород



Особенности формирования русско-еврейского именника

Рахиль-Лея	Рахиль	1	Кишинев
Рахиль	Рая	2	Оргеев, Тула
Рахиль	Раиса	1	Лудза
Ривка	Рива	1	Стародуб
Сара	Софья	9	Нижний Новгород, Тула
Сара-Лея	Софья	1	Тула
Сима-Фейгель	Фаня	1	Рославль
Сима-Лея	Серафима	1	Тула
Соня	Софья	1	Новозыбков
Сося	Софья	1	Тула
Фейга	Фаня	2	Рославль, Оргеев
Фейга	Феодосия	1	Тула
Фейга-Эстер	Фейга	1	Лудза
Фрида	Фаина	1	Нижний Новгород
Хава-Двора	Двейре	1	Лудза
Хайка	Клара	1	Оргеев
Хана	Анна	4	Рославль, Тула
Хана	Елена	1	Тула
Хана Рахель	Анна	1	Рославль
Ханя	Софья	1	Тула
Ханя-Хася	Ханя	1	Стародуб
Хана-Бейла	Хана	1	Сураж
Хая	Анна	1	Тула

Хая	Клара	1	Тула
Хая-Либе	Любовь	1	Лепель
Хая-Сара	Сара	1	Унеча
Хая-Сара	Хая	1	Унеча
Хинда-Бела	Белла	1	Тула
Цирл-Двора	Циля	1	Лудза
Шифра	Софья	1	Нижний Новгород
Эстер	Евгения	1	Нижний Новгород
Эстер	Елена	1	Нижний Новгород
Яхр(?) -Рухл	Яна	1	Дубоссары

Таблица 2

**Перечень еврейских мужских имен,  
встречающихся в двуязычных эпитафиях**

<b>Имя 1</b> (вариант имени на иврите)	<b>Имя 2</b> (вариант имени на русском)	<b>Количество случаев</b>	<b>Место фиксации</b>
Абрам-Лейб	Леонтий	1	Нижний Новгород
Абрам-Иосиф	Абрам	1	Тула
Абрам-Евзель	Евсей	1	Тула
Абрам-Зеев	Абрам-Вольф	1	Лудза
Абрам-Мордехай	Абрам	1	Лудза
Абрам-Моше	Моисей	1	Лудза
Абрам-Хаим	Абрам	1	Лудза
Абрам	Аркадий	1	Лудза

Особенности формирования русско-еврейского именника

Авидор	Виктор	1	Тула
Айзик	Исаак	1	Унеча
Александр-Сендер	Александр	2	Тула, Стародуб
Арье	Лейб	1	Оргеев (в случае отчества)
Арье-Лейб	Лейб	2	Бешенковичи (в случае отчества), Лепель
Арье-Лейб-Давид	Лейб-Давид	1	Лепель
Бецалель	Цалик	1	Оргеев (в случае отчества)
Борух	Борис	3	В случае отчества (Рославль), Тула
Борух-Идель	Идель	1	В случае отчества (Рославль)
Бенцион	Борис	2	Оргеев, Дубоссары (в случае отчества)
Бенцион-Рувин	Рувин	1	Лудза
Беньямин-Яков	Беньямин	1	Лудза
Бер	Борис	4	Нижний Новгород, Тула (1 в случае отчества)
Вольф	Владимир	3	Нижний Новгород, Тула (1 в случае отчества)
Гавриель	Гаврила	1	Тула
Гедаля	Григорий	1	Тула (в случае отчества)
Гершон	Григорий	1	Тула

Гилель-Лейб	Лейб	1	Стародуб
Гилель-Йосиф	Гиля	1	Стародуб
Даниэль-Хонан	Данил	1	Оргеев (в случае отчества)
Дов-Бер	Борис	14	В случае отчества (Новозыбков, Нижний Новгород), Тула (4 в случае отчества), Лудза (в случае отчества)
Дов-Бер	Берка	2	Лепель, Стародуб
Дов	Борис	3	Кишинев (в случае отчества), Оргеев, Дубоссары (в случае отчества)
Дод	Давид	18	Рославль, Кишинев (1 в случае отчества), Оргеев (4 в случае отчества), Дубоссары, Нижний Новгород (2 в случае отчества), Монастырщина, Тула (4 в случае отчества)
Дод-Меир	Давид	1	Рославль (в случае отчества)
Залман	Захар	1	Тула
Зеев-Вольх	Владимир	1	Рославль
Зеев-Вольф	Вольф	1	Тула
Зеев-Вольф	Ефим	1	Тула

Особенности формирования русско-еврейского именика

Зеев	Волька	3	Кишинев (3 в случае отчества)
Зеев	Велька	2	Сураж
Зеев	Вольф	3	Кишинев, Оргеев (2 в случае отчества)
Зеев-Иосиф	Иосиф	1	Оргеев (в случае отчества)
Захарья-Иосиф	Захар	1	Тула
Иешуа-Элиэзер	Овсей	1	Лудза
Израиль	Сруль	1	Дубоссары (в случае отчества)
Израиль	Иван	1	Тула (Иван Николаевич)
Израиль-Ицхак	Исак	1	Лудза
Израиль-Исер	Исай	1	Лудза
Иона	Антон	1	Тула
Иосиф-Шломо	Соломон	1	Кишинев (в случае отчества)
Иосиф-Лейб	Лейб	1	Кишинев
Ихель-Михель	Михаил	2	Кишинев (в случае отчества), Тула
Иегуда-Лейб	Лейб / Лейба	9	Кишинев, Оргеев, Дубоссары (1 в случае отчества), Тула (2 в случае отчества)
Иегуда-Лейб	Лев	7	Оргеев, Тула (1 в случае отчества)

Иегуда-Зелик	Захар	1	Тула
Ицхак-Айзик	Айзик	1	Оргеев
Ицхак-Айзик	Исак	1	Оргеев (в случае отчества)
Ицхак-Идель	Идель	1	Оргеев (в случае отчества)
Ицхак-Шломо	Ицик	1	Кишинев
Ицхак-Яков	Ицка	1	Оргеев (в случае отчества)
Ицхак-Рафаэль	Исаак	1	Лудза
Ицхак	Исак / Исаак	8	Кишинев, Оргеев (в случае отчества), Тула (4 в случае отчества), Лепель (в случае отчества), Лудза, Унеча (в случае отчества)
Ицхак	Наум	1	Тула
Ихиэль	Илья	1	Оргеев
Калман	Константин	1	Тула
Леви	Лев	1	Лудза
Лейб	Лев	4	Тула (3 в случае отчества)
Меир	Мирон	3	Оргеев, Тула (1 в случае отчества)
Меир	Марк	1	Тула
Менахем-Мендель	Михаил	3	Рославль, Тула

Особенности формирования русско-еврейского именика

Менахем-Мендель	Мендель	4	Оргеев (в случае отчества), Унеча, Стародуб
Мендель-Лейб	Михаил	1	Нижний Новгород
Михель	Михаил	3	Тула (2 в случае отчества)
Михаэль-Шауль	Михаил	1	Лудза
Моше-Иегуда	Моисей	1	Оргеев (в случае отчества)
Моше-Меир	Моисей	1	Оргеев (в случае отчества)
Моше-Цви	Гирш	1	Лудза
Моше	Моисей	24	Клинцы, Кишинев (4 в случае отчества), Оргеев (3 в случае отчества), Рыбница (в случае отчества), Дубоссары (1 в случае отчества), Тула (7 в случае отчества), Унеча (2 в случае отчества), Стародуб (в случае отчества)
Моше	Михаил	4	Оргеев (в случае отчества), Тула (1 в случае отчества)
Мордка	Марк	9	Клинцы, Оргеев (в случае отчества), Рыбница (2 в случае отчества), Дубоссары (в случае отчества), Тула (2 в случае отчества)

Мордка	Матвей	2	Тула (1 в случае отчества)
Натан	Николай	1	Тула
Ноте	Анатолий	1	Тула
Ноах-Цви	Наум	1	Унеча
Нухим-Вольф	Владимир	1	Тула
Песах	Павел	1	Рославль
Песах	Петр	2	Кишинев, Нижний Новгород (в случае отчества)
Песах-Пинхас	Петр	1	Тула
Песах-Шломе	Петр	1	Нижний Новгород
Пинхас	Пиня	1	Оргеев
Рувен	Роман	1	Тула
Тува	Анатолий	1	Кишинев
Файвул	Павел	1	Сураж
Хаим	Ефим	3	Тула, Лепель (в случае отчества)
Хаим-Лейб	Ефим	1	Тула
Хаим-Зеев	Хаим	1	Оргеев
Цви	Герман	1	Кишинев (в случае отчества)
Цви	Герш / Гирш	6	Кишинев (в случае отчества), Оргеев (в случае отчества), Петровичи, Стародуб (1 в случае отчества)



Особенности формирования русско-еврейского именника

Цви-Гирш	Григорий	7	Тула (3 в случае отчества)
Шико	Александр	1	Кишинев
Шимшон	Самсон	1	Стародуб
Шмуэль-Иосиф	Самуил	1	Рославль (в случае отчества)
Шмуэль	Сашенька	1	Дубоссары (двух- летний мальчик)
Шмуэль	Семен	1	Тула
Шмуэль	Самуил	4	Тула, Лудза (1 в случае отчества), Стародуб (в случае отчества)
Шолом	Соломон	5	Тула (3 в случае отчества)
Элиезер	Лейзер	4	Оргеев (в случае отчества), Рыбница, Дубоссары (в случае отчества), Нижний Новгород (в случае отчества)
Элиэзер	Лазер	1	Стародуб
Элиезер	Лазарь	9	Тула (5 в случае отчества), Бешенковичи (2 в случае отчества)
Элиезер	Леонид	1	Дубоссары
Эльхонан	Хуна	1	Оргеев (в случае отчества)
Элимелих	Михаил	1	Тула

Эфраим-Ицхак	Ицка	1	Стародуб
Яков	Янкель	2	Лепель (в случае отчества), Стародуб (в случае отчества)
Яков-Арье	Лейб	1	Стародуб (в случае отчества)
Яков-Лейб	Лейб	1	Стародуб
Яков-Цви	Янкель	1	Рославль
Яков-Ицхак	Исай	1	Рославль
Яков-Зелиг	Яков	1	Лудза
Яков-Зискинд	Яков	1	Лудза

*Svetlana N. Amosova*  
(Moscow)

## FEATURES OF THE FORMATION OF THE RUSSIAN-JEWISH LIST OF GIVEN NAMES

### АБСТРАКТ:

The article is devoted to analysis of the mechanisms and strategies for choosing given names among Jews at the end of the 19th — mid-20th centuries. It was the period of significant social changes, assimilation and partial or complete rejection of Jewish religion tradition. The article is based on the material of announcements about given name changes from the newspaper “Bulletin of the Leningrad Regional Executive Committee and the Leningrad Council” (1924–1932), bilingual lists of given names of the dead and the interviews. The article discusses patterns of changing a traditional Yiddish name that sounded ethnically neutral or did not look like “shtetleness” and exotic for a multinational environment. Our materials showed that a number of given names were perceived by Jews as the most suitable for inclusion in their name list, while others, on the contrary, were completely excluded from it. Despite the fact that Jews used names

like Russian, a number of given names and combinations of a given names with patronymics began to be perceived as exclusively Jewish. This forms the so-called Russian-Jewish anthroponymic code, or Russian-Jewish name code.

**KEYWORDS:**

naming, name change, Jewish given names, list of given names, Russian-Jewish anthroponymy; Russian-Jewish anthroponymic code

**NOTE ON THE AUTHOR:**

Svetlana N. Amosova, Junior Research Fellow, Center of Jeudo-Slavic Studies, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow).

E-mail: sveta.amosova@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7614-6549

**РЕЗЮМЕ:**

В статье рассматриваются механизмы и стратегии выбора имен у евреев в конце XIX — середине XX в., в период значимых социальных изменений, ассимиляций и частичного или полного отказа от иудейской традиции. На материале объявлений о смене имени из газеты «Вестник Ленинградского областного исполкома и Ленинградского совета» за 1924–1932 гг., двуязычных списков имен умерших и интервью были выявлены закономерности смены традиционного идишского имени на новое, которое звучало бы этнически нейтрально или же не выглядело «местечковым» и экзотичным для многонационального окружения. Как показали материалы, ряд имен воспринимался евреями наиболее подходящими для того, чтобы включить их в свой именник, другие же наоборот полностью исключались из него. Несмотря на то, что евреи использовали имена из русского именника, ряд этих имен стал восприниматься как еврейские. Некоторые имен с отчествами стали осмысляться как исключительно еврейские. Это формирует так называемый *русско-еврейский антропонимический код*, или *русско-еврейский именник*.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:**

имянаречение, смена имени, еврейские имена, еврейский именник, русско-еврейская антропонимика; русско-еврейский антропонимический код

**ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ:**

Светлана Николаевна Амосова младший научный сотрудник Центра славяно-иудаики Института славяноведения РАН.

E-mail: [sveta.amosova@gmail.com](mailto:sveta.amosova@gmail.com)

ORCID: 0000-0001-7614-6549

# ПРИНУДИТЕЛЬНАЯ СМЕНА ИМЕН БОЛГАР-МУСУЛЬМАН В БОЛГАРИИ: СТРАТЕГИЯ ВЫБОРА НОВОГО ИМЕНИ<sup>1</sup>

## Вступление

Положение мусульманского населения в Болгарии — одна из ключевых проблем во внутренней политике государства на протяжении всего XX века. Корнями она уходит в период освобождения Болгарии от османской власти и становления независимого болгарского государства, когда, по выражению Р.П. Гришиной, «словно в перевернутых песочных часах», подневольное болгарское население стало титульной нацией, а турки оказались в статусе национального меньшинства (Гришина 2002: 221).

Мусульманское население в Болгарии представлено двумя основными группами: болгарские турки — потомки турецкого населения Османской империи, не уехавшие из Болгарии после получения ею независимости, и болгары-мусульмане (помаки) — потомки болгар, принявших ислам в период османского владычества, при этом сохранивших родной язык. Помаки занимают особую нишу в этническом пространстве Болгарии, дистанцируясь и от болгар (по вероисповеданию), и от турок (по языку и особенностям культуры) (Маркова 1997: 131).

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда, грант No 22-18-00365 «Семиотические модели в кросс-культурном пространстве: Balcano-Balto-Slavica», <https://rscf.ru/project/22-18-00365/>.

В XX в. мусульманское население Болгарии неоднократно подвергалось ассимиляционной политике. Важной вехой политики в отношении мусульманских меньшинств стал пленум ЦК БКП 1956 г., на котором было принято решение о «создании единой болгарской социалистической нации», что подразумевало общность, наделенную чертами болгарского этноса: болгарский язык, болгарская культура, единые исторические традиции, связанные со значимыми (в понимании болгарского большинства) периодами истории — средневековье, национальное возрождение, освободительная борьба (Маркова 1997: 157).

Действия по принудительной ассимиляции со стороны государственных властей затронули все мусульманское население страны и коснулось всех сторон его жизни. Так, в частности, были введены ограничения на ношение традиционной для мусульман одежды: привычных для мусульманских женщин шаровар и фередже (паранджи, у балканских мусульман — темный распашной халат и головной платок, который в присутствии посторонних мужчин прикрывает нижнюю часть лица). Эта политика получила название *разфереджаване* и вызывала недовольство мусульман.

Однако наибольшее сопротивление встречала политика принудительной смены арабо-мусульманских и турецких имен на славяно-болгарские. На протяжении XX столетия было зафиксировано шесть волн принудительного переименования болгарских мусульман: в 1912–1913 гг. (в ходе Первой балканской войны); в 1941–1943 г., 1956 г., 1960 г., 1972 г. Кульминацией политики смены имен стал «возродительный процесс» 1984–1989 гг., затронувший в первую очередь турецкое население, и повлекший за собой переселение около 360 тыс. болгарских турок в Турцию летом 1989 г., что стало причиной серьезного внешне- и внутривосточного кризиса в Болгарии, в значительной степени приблизившего конец социалистического режима и отстранение от власти Тодора Живкова (подробнее см.: Груев, Кальонски 2008; Валева 2012).

Неприятие мусульманами вмешательства государства в столь интимную сферу, как имянаречение, имеет в том числе религиоз-

ное объяснение. В хадисах<sup>2</sup> указывается, что детям следует давать красивые благозвучные имена (Такова 2019: 310). Нередко на классический ислам накладываются народные представления о символике имени и народная интерпретация религиозных предписаний.

Так, считается, что в Ночь аль-Кадр (لَيْلَةُ الْقَدْرِ ар. — лайлат ал-кадр, тур. *Kadirgecesi*, болг. *Кадъргеджеси*) — «ночь могущества», «ночь предопределения» — ночь на 27 день священного месяца Рамадан, когда, по преданию, Аллах ниспослал Мухаммеду первые айаты (стихи) Корана, Аллах принимает решения о судьбах людей (Ислам 1991: 197). В народном представлении, в эту ночь Всевышний записывает напротив каждого имени судьбу человека на ближайший год. Таким образом, смена имени лишает человека *кысмета* (Груев, Кальонски 2019: 9). Кроме того, смена имени может препятствовать попаданию человека в рай, поскольку после смерти человек предстает перед Господом с именем, с которым прожил земную жизнь. Также есть представление, что душа человека, сменившего имя, не будет распознана ни мусульманскими, ни христианскими судьями, и окажется обреченной на вечное скитание между двумя мирами, не обрета покой (Груев, Кальонски 2019: 9).

Политика смены имен касалась как турок, так и помакского населения, для которого наиболее массовыми были кампании 1940-х и 1970-х годов (Кръстева-Благоева 2001: 126–127). Некоторые люди на протяжении своей жизни меняли имена несколько раз. Так, в нашем источнике — сборнике интервью с болгарскими мусульманами о событиях тех лет — один из респондентов при рождении в 1932 г. был назван *Исен Мехмед Калфов*, в 1941 г. его «записали» *Цветаном* (имя отца в данном случае респондент не сообщил), затем он вернул имя *Исен*, а в 1974 г., то есть в 42 года, сменил его на созвучное со своим мусульманским именем болгарское *Асен*, став *Асеном Митковым Калфовым*. Имя отца, как мы видим, было изменено с *Мехмеда* на *Митко*, что отразилось в патрониме сына. В интервью, записанном в 2014 г., он представился как *Хаджи*

<sup>2</sup> Хадис — сообщение, известие, рассказ о суждениях и действиях Мухаммада.

*Исен Мехмед Калфов*, после 1989 г. вернув себе имя. То есть на протяжении жизни в официальных документах имя этого человека менялось пять раз, но обращались к нему всегда, по его словам, по старому имени, *Исен* (Българите мохамедани 2016: 171–180).

Сопоставление мусульманских имен, данных при рождении, и имен болгарских, выбранных при переименовании под давлением официальных властей, позволяет обозначить стратегии выбора имен, в которых обнаруживаются традиционные, в том числе сугубо балканские, принципы имянаречения. Хотя мы часто можем интерпретировать выбор имени лишь гипотетически, анализ пар мусульманских и выбранных при переименовании болгарских имен показывает многослойность и переплетенность смыслов, которые закладываются в «новые» имена, выбираемые под давлением и против воли. Нередко в новое имя встраивались разнообразные ассоциации, связанные с традициями или семейными историями, а также выражается скрытый протест против попытки насильственной смены идентичности.

### **Источники и методы**

Основным источником исследования послужил сборник интервью (Българите мохамедани 2016: 171–180), которые были проведены в 2014 г. студентами исторического факультета Софийского университета в Кырджалийской и Смолянской областях Болгарии. Респондентами выступили 68 человек (62 мужчины и 6 женщин) 1920–1960-х годов рождения, которые сменили мусульмано-арабские имена в 1950-х — начале 70-х гг. Основной темой бесед стало отношение людей к политике по смене имен, ее влияние на их дальнейшую жизнь и положение болгар-мусульман в современном болгарском обществе.

Беседы проводились в соответствии с опросниками, которые не были нацелены на выявление принципов выбора собеседниками нового (христианского) имени. Некоторые собеседники отказывались назвать одно из своих имен: в зависимости от их отношения к политике переименования, кто-то считает оскорбительным упоминание своего славянского имени, полученного под давлением госу-



дарства, кто-то, напротив, прожив бóльшую часть жизни с этим именем, не хочет вспоминать данное ему при рождении мусульманское.

Выявить информацию о смене имен и об отношении к переименованию можно благодаря нескольким вопросам анкеты, а также благодаря «самопредставлению» респондентов. Так, в опроснике содержался вопрос о том, как приняли новое имя близкие, какое имя использовали в общении внутри семьи. Часто люди отвечали, что бабушки и дедушки, реже родители не принимали новое имя и продолжали обращаться по мусульманскому имени. Иногда супруги, с которыми они, возможно, познакомились уже после переименования, или прошли через него вместе в молодом возрасте, могут общаться, используя славянские имена. Часто мусульманское имя остается в активе внутри семьи, но за ее пределами, среди коллег и посторонних, люди используют только славянское, зафиксированное в документах.

Некоторые отмечали, что мусульманское, «детское» имя, которое знает лишь узкий круг людей, воспринимается как интимное и самое ласковое, и его используют только близкие и в особых ситуациях (Българите мохамедани 2016: 165–168).

Несмотря на то, что выявление мотивов выбора имени не входило в цели проводимых интервью, некоторые респонденты сами уделили этому внимание и рассказали, чем руководствовались. Опубликованный материал позволяет, сопоставив старые и новые имена людей, выявить определенную систему в их подходах к выбору имени и выделить несколько основных стратегий.

Кроме этой публикации, мы привлекали другие исследования (Такова 2019), сведения, записанные в ходе экспедиции в болгарско-турецкое село Славяново в 2019 году, полевые материалы коллег, а также сведения из Интернета и из личных бесед с болгарскими турками, которых затронула политика переименования.

Основой для данной публикации послужили социо-ономастические методы с элементами этнолингвистического анализа и внимание к семантике и контекстуальности имени.

Ниже анализируются основные стратегии при смене арабо-мусульманского и турецкого имени в контексте болгарских и балканских принципов имянаречения.

## Сохранение первой буквы имени

Говоря о выборе нового имени, некоторые респонденты отмечали, что для их семьи было важно сохранить первую букву имени. В данном случае можно говорить о проявлении такого принципа болгарской практической антропонимии как *буквуване*: в антропониме явно или не явно отражаются разнообразные ассоциации, которые могут быть зашифрованы в имени путем сложной комбинации слогов или даже одной буквы (Седакова 2022: 84).

Как правило собеседники отвечали, что на этом настаивали их старшие родственники — родители или бабушки. Хотя сами они на момент записи интервью были людьми преклонного возраста, в своем повествовании они не озвучивали важность сохранения первой буквы для них самих.

*И аз сам избрах името. Баща ми имаше претенции да се запазят първите — ... букви на имената? — Да, на имената. И това се постарях* («Я сам себе выбрал имя. Мой отец настаивал на том, чтобы сохранились... первые — буквы имен? — Да, имен. И я постарался») (мужчина, отказавшийся представиться, 1948 г. р., сменил имя в 12 лет) (Българите мохамедани 2016: 57). *Майка каза: “Айде да запазиш първата буква”* («Мама сказала: “Давай ты первую букву оставишь”») (Българите мохамедани 2016: 146) — мусульманское имя этой женщины 1955 г. р. мы не знаем, изначально, учась в школе, она выбрала имя Донка, затем, после ее окончания, сменила его на Дияна, потому что Донка ей не понравилось: *Първото ми име беше Донка. Но аз, кат отидох в гимназията, не си харесах. После си смених Дияна* («Первое имя у меня было Донка. Но мне, когда пошла в гимназию, не понравилось. Потом сменила на Дияна»). Можно предположить, что и мусульманское ее имя, которое она не озвучила, так же начиналось на букву *Д*, поскольку у обоих ее «славянских» имен совпадает первая буква. Этот пример также демонстрирует легкость и мобильность последующей смены уже славянского имени: сменив один раз имя, данное при рождении, в дальнейшем люди могут быть готовы сменить его еще раз — возможно, на другое славянское, или, после 1989 г., вернуться к своему мусульманскому имени (что сделали далеко не все).

Как уже говорилось выше, бóльшая часть респондентов в интервью не уделяла внимания соображениям, по которым они выбирали новое имя. Однако принцип сохранения первой буквы прослеживается при сопоставлении старых и новых имен опрошенных. Нередко в новом имени сохраняется то же число слогов (*Ахмед — Антон, Ангел; Мехмед— Младен, Манол, Марин* и др.).

В таблице ниже представлены пары имен с сохранением первой буквы:

<b>Мусульманское имя, данное при рождении</b>	<b>Славянские имена, взятые взамен мусульманских с сохранением первой буквы</b>
<b>Мужские имена</b>	
Азим	Ангел
Асан	Асен
Ахмед	Антон, Ангел, Алексей
Ибрям	Иван
Исен	Асен
Кезим	Калоян, Камен
Мехмед	Младен, Манол, Марин, Митко
Мемед	Митко
Мустафа	Митко
Мюмин	Минчо
Низим	Наско
Реджеп	Румен
Раиф	Райчо
Сулейман	Стефан, Стоян
Сабахтин	Стефан
Янус	Ясен

Сохранение первой буквы имен прослеживается и в патронимах, это видно, если человек назвал свое полное имя: *Сюлейман Раиф Личев — Стоян Райчев Личев* — и отец, и сын сохранили первую букву при смене имени, что говорит о поддержании этой традиции внутри семьи.

В некоторых случаях «буквуване» прослеживается только в имени отца, дети руководствовались иными принципами при выборе имени:

*Исен Азимов Коджабоилов — Детелин Ангелов Коджабоилов;*

*Исен Мехмедов Меричев — Асен Митков Меричев;*

*Исен Мехмед Калфов — Асен Митков Калфов.*

В примерах выше можно наблюдать еще одну стратегию выбора славянского имени — **созвучие (аллитерацию) нового и старого имен.**

*Асѐн* — имя династии средневековых болгарских правителей, основанной братьями Иваном и Петром Асенями (1187–1280 гг.), по оценке Ст. Илчева, оно родственно арабо-мусульманскому имени *Хасан*, означающим ‘красивый’ (Илчев 1969: 54). Из примеров выше мы видим, что два человека по имени *Исен* из троих выбрали в качестве замены своему имени имя Асен, таким образом поменяв только одну, первую, букву. Еще одно имя, на смену которому выбиралось имя *Асен* — *Асан*, которое также возводят к арабо-мусульманскому *Хасан* (Такова 2019: 322). В этом случае также заменялась только одна буква и новое имя оставалось созвучным старому, кроме того, сохранялась значимая первая буква имени.

Подобный принцип прослеживается в паре имен *Янус* (возможно, восходящее к Юнус — арабо-мусульманский вариант библейского имени Иона) и *Ясен* — по оценке Ст. Илчева — один из вариантов имени *Асен* (Илчев 1969: 572). Однако подобная интерпретация поверхностна, и смысл выбора этого имени мог быть существенно глубже. Е. Крыстева-Благоева на основе своих полевых исследований отметила, что имя *Ясен* мусульмане могли также использовать как созвучное названию 36-й суры Корана *Йа Син* (Крь-

стева-Благоева 2001: 137), названной так по двум буквам арабского алфавита, с которых начинается. Это одна из наиболее почитаемых сур, по определению мусульманских комментаторов — «сердце Корана»: так ее называют потому, что в краткой форме в нее включены основные коранические темы, «то есть ее можно прочесть как своего рода конспект Корана» (Журавский 2019: 47).

Подобные именные пары достаточно часты, но не являются обязательными: один из респондентов, при рождении получивший имя Исен, сменил его на Виктор (Българите мохамедани 2016: 169).

Созвучие прослеживается в паре женских имен *Эмине–Минка* (Българите мохамедани 2016: 146). Эмине — женская форма турецкого имени Эмин (*Emin* — тур. ‘уверенный, надежный’, имеет арабское происхождение. *Минка*, по Илчеву, — уменьшительное от имен *Димитра* или *Мина* (Илчев 1969: 336), которое, в свою очередь, может восходить к именам *Марина* или *Мария* (Илчев 1969: 335). Таким образом, на примере этой пары имен мы видим образование от турецкого имени славянского диминутива (который становится официальным именем) с корнем *мин-* через прибавление уменьшительного аффикса *-ка*.

Мусульманское имя, данное при рождении	Славянские имена, взятые взамен мусульманских по принципу созвучия
<b>Мужские имена</b>	
Асáн	Áсен,
Исен	Áсен
Янус	Ясен
Али	Илия
<b>Женские имена</b>	
Эминé	Мýнка
Саниé	Саня

Именная пара женских имен *Сание* — *Саня* (Саня Асенова Годжадова, 1949 г. р.) (Българите мохамедани 2016: 162) изначально кажется сформированной по принципу созвучия, однако респондентка объяснила, как она получила имя Саня. Мусульманское имя Сание было дано ей при рождении в честь бабушки, которая умерла незадолго до этого (что соответствует одной из общевосточных традиций имянаречения, когда новорожденный получает имя в честь деда или бабушки) (Седакова 2022: 89). Но, как отметила Сание, близкие никогда не называли ее полным именем, сокращая до формы Саня. Впоследствии, когда в 17–18 лет необходимо было сменить имя на славянское, сокращенная форма стала официальной, что облегчило для этой женщины переименование, поскольку данное при рождении бабушкино имя она не воспринимала как свое — *за мен това име не беше моето* («то имя не было моим для меня»).

К библейским именам при переименовании болгарских мусульман применим принцип **болгаризации** их коранической формы. Так, *Юсуф Юсуфов* Низамов (1943 г.р.) (Българите мохамедани 2016: 82) после переименования стал *Йонко Йосифовым* Трендафиловым. Имя отца в этом случае приобрело болгарскую форму библейского имени *Юсуф* (Иосиф) — *Йосиф*. Имя *Йонко* (в интервью подчеркивается, что именно эта форма зафиксирована в его документах) исследователи определяют как уменьшительное от *Йоно*, которое может быть сокращением от *Йован* (Илчев 1969: 227). В то же время в силу подвижности болгарского именованного и вариативности имени собственного, можно допустить, что в данном случае *Йонко* стало производным от *Йосифа*.

Соблюдение принципа болгаризации арабо-мусульманских вариантов библейских имен при смене имени не обязательно: так, мусульманское имя Стефана Иванова Стоянова (1935 г.р.) (Българите мохамедани 2016: 67–70) — *Сулейман*, арабский вариант имени Соломон, однако при выборе имени человек сохранил лишь первую букву старого антропонима, отказавшись от его болгарского варианта. Это можно объяснить, в том числе, редкостью и непопулярностью подобных имен.

## Перевод

Еще одна стратегия выбора нового имени при переименовании мусульман — перевод его на болгарский язык. Среди болгар-мусульман, в отличие от болгарских турок, этот принцип встречается нечасто, поскольку они болгароязычны. Среди помаков преобладают общеисламские имена арабского происхождения, значение и перевод которых либо не считаются, либо являются сугубо религиозными (напр. Абдулла, Абдалла, Абдаллах, Абдул — ар. عَبْدَ اللَّهِ ‘раб Аллаха, раб Божий’).

Турки, в том числе живущие в Болгарии, помимо арабо-мусульманских имен могут использовать также нерелигиозные имена с прозрачным для тюркоязычных людей значением, закладывая в них, например, качества, которые хотели бы видеть в своем ребенке (напр., *Эпол* — *Erol* — досл. «будь мужчиной, храбрецом»: *er* — ‘1. мужчина 2. храбрец, настоящий мужчина’; *ol* — ‘будь’ — императив 2 лица ед. числа глагола *olmak*— ‘быть, становиться’), или пожелания ему хорошей судьбы (напр., тур. *Şenol* (Шенол)<sup>3</sup> — досл. «будь счастливым»: *şen* — ‘счастливый, веселый, радостный’; *ol* — ‘будь’).

Подобные имена значительно реже, но встречаются и среди помаков. В таком случае при смене имен на болгарские можно наблюдать выбор имени, близкого по значению или представляющего собой практически прямой перевод начального варианта.

Так, в источнике зафиксирована беседа с Розиной Борисовой Анджеровой (1940 г. р.) (Българите мохамедани 2016: 165), имя которой при рождении — Гюльсеме. Это имя имеет персидско-турецкое происхождение, восходит к слову *gül* (перс. گل) — ‘цветок, роза’ и может переводиться как «цветолика», или «роза небосво-

<sup>3</sup> Так, в ходе экспедиции в с. Славяново со смешанным болгаро-турецким населением (северо-восточная Болгария) один из респондентов (Ю.М., 1960 г.р.) рассказал, что поссорился с отцом, потому что дал своему первенцу турецкое имя Шенол, «чтобы он был счастлив», не последовав традиции и ослушавшись мнения отца, который настаивал на арабо-мусульманском имени. В зрелом возрасте наш собеседник раскаивался в этом решении. Подробнее см.: (Леонтьева 2021).

да», «бесконечная, как небо»<sup>4</sup>. В болгарском языке также сохранилось слово *гюл* в значении ‘роза’<sup>5</sup>, а в словаре личных имен Ст. Илчева зафиксированы женские имена с этим корнем — *Гюла, Гюлка* (Илчев 1969: 150). Однако при смене имени эта женщина стала *Розиной* — имя, производное от *Роз(а)+ина*, (Илчев 1969: 427). То есть в данном случае мы видим перевод начального имени.

Особое внимание хотелось бы уделить паре имен Севдалина и Севдалин, которые, несмотря на свое турецко-арабское происхождение (от *sevda* — ‘сильная, страстная любовь’), были выбраны мусульманами в качестве «славяно-болгарской» замены своим именам. По замечанию болгарской исследовательницы Е. Благоевой-Крыстевой, подобные имена мусульмане нередко предпочитали как нейтральные и амбивалентные по смыслу, которые могли восприниматься и как болгарские, и как турецкие — имена с турецким корнем *sevda* распространены и среди болгар (Благоева-Крыстева 2012: 135–136).

В источнике встретились два человека с таким именем. Если Севдалина Асенова (1951 г.р.) (Българите мохамедани 2016: 225) при рождении была названа Расиме, и восстановить принцип, по которому она выбрала новое имя, невозможно, то случай с Севдалином Асеновым Кисьовым (1944 г. р.) (Българите мохамедани 2016: 231–232) очень интересен. Его мусульманское имя — *Севдин*, то есть его новое имя, по сути, является однокоренным с исходным вариантом. Это мужская форма имени *Севдалина*, которое, по С. Илчеву, образовано от *Севд(а)+лина*, по аналогии с *Ангелина* (Илчев 1969: 443), то есть при переименовании этот человек лишь немного изменил свое имя, добавив к нему более «славянский» аффикс. По сравнению со многими другими опрошенными, нередко занимавшими скорее нейтральную позицию по отношению к процессу переименования, Севдалин Кисьов высказался по этому поводу резко отрицательно. Вспоминая свою реакцию того времени, он

<sup>4</sup> <https://www.sabah.com.tr/roza/kiz-bebek-isimleri/gulsema-isminin-anlami> (дата обращения: 4.08.2024).

<sup>5</sup> В Болгарско-русском словаре С.Б. Бернштейна помечено как устаревшее и областное (Бернштейн 1953: 136).



сказал: «государство захотело, чтобы я сменил имя. Еще тогда я им сказал: “Имя я отдам, но веру — никогда”» (*Държавата поиска от мен да си сменя името. Още тогава им казах: „Аз името ще си дам, но вярата — никога”*) (Българите мохамедани 2016: 231).

Случай *Севдалина / Севдина* находит параллели в воспоминаниях болгарских турок, также подвергшихся насильственному переименованию, которое в 1980-е гг. приняло особенно жесткие формы. По экспедиционным материалам И.А. Седаковой, при смене имен некоторые старались выбрать в качестве нового имени омонимы турецким словам, вкладывая таким образом в них особый смысл и протестуя против насильственного переименования. В качестве примера таких пар имен можно привести *Анна* (болг. *Ана*) — и тур. *Anne* (‘мама’) / *Ana* (‘мать’) — турецкие женщины выбирали один из двух этих вариантов, и имя *Денис*, близкое по звучанию с тур. *Deniz* — ‘море’. *Дениз* — относительно распространенный турецкий антропоним, поэтому его носители при смене имени могли поменять только одну букву, чтобы оно стало более «славянским»<sup>6</sup>. Родители при имянаречении ребенка также могли закладывать в имя «турецкий» смысл, при этом фиксируя в документах его условно «славянскую» форму. Если имя нейтрально, его можно не менять, но, возможно изменится патроним и фамилия. Е. Крыстева-Благоева привела пример такой смены: *Денис Асанов Юмеров* стал *Денисом Асеновым Йордановым* (Кръстева-Благоева 2001: 143).

Кроме того, по воспоминаниям о «возродительном процессе», подход официальных властей к выбору новых имен в 1980-х гг. был существенно более строгим. Так, турчанка, взявшая имя Анна (которое по-болгарски пишется с одной *н*), рассказала, что в сельсовете при выдаче новых документов, ей язвительно заметили «Ты бы еще три Н написала»<sup>7</sup>.

То есть смена имен *Расиме* на *Севдалина*, *Севдин* на *Севдалин* в рамках «возродительного процесса» 1980-х скорее всего была бы затруднительна из-за турецкого корня *sevda*.

---

<sup>6</sup> Благодарю И.А. Седакову за предоставленные примеры.

<sup>7</sup> Полевые материалы И.А. Седаковой, с. Сеслав (община Кубрат, Разградский район).

### «Советские» имена

Некоторые собеседники, говоря о смене имени, подчеркивали, что руководствовались в выборе идеологическими соображениями. Так, Сергей Христов Зарев (1939 г.р.) (Българите мохамедани 2016: 97–109), отказавшийся назвать свое мусульманское имя, говоря о выборе несвойственного для Болгарии антропонима, подчеркнул, что принципиально «выбрал русское имя, вдохновившись книгой “Как закалялась сталь”» и потому что болгары «были освобождены (Россией — прим. А.Л.) дважды — первый от турецкого рабства, а второй — от фашистского» (Българите мохамедани 2016: 97). Он сменил имя в 1958 г., в 19 лет. В его воспоминаниях об этом и более ранних школьных годах мы видим влияние государственной программы по противопоставлению помаков и турок, при котором турки позиционировались как потомки завоевателей, а помаки — потомки их жертв, насильственно исламизированных в период «турецкого ига». Сергей Зарев, говоря о смене имени, воспроизводит именно этот нарратив, подчеркивая, что уже в школе они с одноклассниками стеснялись арабо-мусульманских имен, осознавая себя болгарами, и до того, как сменить имена официально, избегали обращения по имени, используя прозвища (Българите мохамедани 2016: 102).

Подобную историю рассказал и Наско Караджов (Низим, 1953 г.р.) (Българите мохамедани 2016: 76–79). Имя ему сменил отец (как мы видим, сохранив первую букву), когда сын был в первом классе. По оценке Наско, он был одним из первых детей в классе с измененным именем, и в то время (около 1960 г.) это воспринималось как нечто прогрессивное. Поскольку смена имени несовершеннолетними осуществлялась только с согласия родителей, многие из которых были против, дети придумывали себе новые имена *да не им казвам Ахмед, Камил...* («чтобы я не называл их Ахмедом, Камилем...»), один из его друзей в школе выбрал себе имя *Електрон* (Българите мохамедани 2016: 77), в котором также прослеживается мода 1960-х гг., на фоне которой арабо-мусульманские имена могли выглядеть в глазах детей архаичными.

Еще один пример выбора «советского» имени — Алексей Велинов Терзиев (Ахмед Мехмедов Тахиров, 1950 г.р.) (Българите мохамедани 2016: 205). В отличие от многих других собеседников, он сам захотел объяснить причину такого выбора. Во-первых, у него был одноклассник Алексей, и ему еще в детстве понравилось это имя. Но в 20 лет при необходимости официально поменять имя, по собственному замечанию, он «поступил немного идеологически» (*постътних малко идеологически*): имя Алексей он взял в честь Алексея Косыгина, деятельность которого на посту председателя Совета министров СССР ему импонировала в то время. При этом респондент подчеркнул, что он именно *Алексей*, а не *Алекси* — это болгарская форма этого имени, которая, по словам собеседника, была очень популярной среди менявших в тот период имена мусульман (Българите мохамедани 2016: 207). Он отметил также, что кто-то критиковал его выбор, называя имя «советским», на что Алексей отвечал: «Что с того? Разве мы не стремимся к единому обществу?» (*И какво от това?! Нали вървим към единно общество*). В этом ответе можно увидеть отсылку к официальной правительственной политике по строительству «единой коммунистической нации», зафиксированной в Программе КПСС, принятой на XXII съезде КПСС (октябрь 1961 г.) и воспринятой болгарским руководством в рамках блоковой дисциплины как программы БКП. Именно в соответствии с этой программой осуществлялся, в том числе, процесс принудительной смены имен мусульманского населения (Волокитина 2014: 216).

При этом, как мы видим, этот человек, сменив имя Ахмед на Алексей, сохранил первую букву. Нельзя исключать, что это случайность, однако в этом и многих других случаях можно увидеть подобное наслоение стратегий выбора нового имени.

В случае с «советскими» именами также можно проследить различия в отношении официальных властей к подобному выбору при переименовании помаков в 1960–70-х гг. и в ходе «возродительного процесса» 1980-х. Одна из респонденток-турчанок вспоминала, что ей пришлось отстаивать выбранное имя *Зоя*, потому что оно было «недостаточно болгарским» и воспринималось чи-

новниками как русское. Изначально ей выдали документы на имя *Здравка*, и она настояла на их повторной смене (Леонтьева 2021: 202).

Помимо определенных стратегий выбора имени и случаев, в которых прослеживается системность и соблюдение традиции, безусловно, у многих людей были собственные аргументы в пользу выбранного имени, которые в некоторых случаях могли накладываться на традиционные подходы.

Так, интересен случай Веселина Войнова Хаджиева (Исмета Ахмедова Хаджиисанова, 1946 г.р.) (Българите мохамедани 2016: 19). Он поменял имя в 14–15 лет, будучи на первом курсе техникума. Сам он выбрал имя *Величко*, и случайные попутчики, услышав его, отреагировали — *О, три дена имен ден ще имааш!* («О, три дня именин у тебя будет!»). Это яркий пример свободы выбора дня именин в Болгарии, *имен ден* не является днем ангела и нередко носит светский характер, его отмечают не только православные, но и атеисты, и представители других религий (Седакова 2022: 92). «Три дня именин» для *Величко* — приурочивание именин к Пасхе (болг. *Великден*). В итоге имя *Величко* этому человеку не разрешил брать отец, поскольку, как глава семьи сам выбрал новые имена не только для себя, но и для жены и четверых детей.

Многие респонденты назвали смену имени добровольной (то есть они сами меняли документы и выбрали имя). В то же время они говорили, что это помогло им чувствовать себя более комфортно в коллективе, способствовало карьерному росту, таким образом признавая наличие если не прямого, то косвенного принуждения со стороны государства: создание условий, способствующих «добровольному» переименованию.

### Краткие выводы

Анализ имен, которые выбирали болгары-мусульмане в ходе процесса переименования, показывает сохранение ими традиционных подходов к имянаречению и отражение специфики системы болгарского именованослова в целом — его многослойность, вариативность и разнообразие.

Мы видим, что в новом имени могут скрываться отсылки к истории семьи, сохранение первой буквы, *буквуване* — одна из стратегий передачи родовой памяти через букву, в которой может быть заложено имя бабушки или дедушки. Таким образом это является способом меморизации старших родственников, характерной для Болгарии в целом, и родовой память (Седакова 2022: 91). Перевод или выбор созвучного имени демонстрирует сохранение связи и преемственности «выбранного» имени с именем, данным при рождении. Кроме того, в имени, которое, на первый взгляд, соответствует «государственным» требованиям и отражает официальную концепцию «возрождения» «болгарскости» мусульман, как в случае с именем Ясен, может скрываться глубокий религиозный смысл и внутренний протест против вмешательства государства в столь частную сферу жизни. Советское (или русское) влияние на болгарский именослов, наблюдавшееся в социалистической Болгарии, также нашло отражение в процессе подбора нового имени.

## Литература

- Бернштейн 1953 — *Бернштейн С.Б.* Болгарско-русский словарь. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1953.
- Българите мохамедани 2016 — Българите мохамедани и събитията от 70-те години на ХХ век (интервюта). Втора част. Съст. Х. Матанов. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2016.
- Валева 2012 — *Валева Е.Л.* Государственная политика Болгарии в отношении турецкой этнической общности (1980-е гг.) // Славянский альманах. 2012. С. 292–308.
- Волокитина 2014 — *Волокитина Т.В.* Болгарское государство, мусульманское население и планы создания «коммунистической нации». 1960-е–1970-е годы // Российская и болгарская государственность: проблемы взаимодействия. XVIII–XXI вв. Российско-болгарские научные дискуссии. М.: ИСЛ РАН, 2014. С. 209–230.
- Гришина 2002 — *Гришина Р.П.* Мусульманское меньшинство в Болгарии: нормы права и их реализация в период между двумя мировыми войнами // Человек на Балканах в эпоху кризисов и этнополитических столкновений ХХ в. СПб.: Алетейя, 2002. С. 221–243.

- Груев, Кальонски 2008 — *Груев М., Кальонски А.* «Възродителният процес». Мюсюлманските общности и комунистическият режим: политики, реакции и последици. София: Сиела, 2008.
- Груев, Кальонски 2019 — *Груев М., Кальонски А.* Кампанията по смяна на имената (1970–1974) // «Възродителният процес». Памет и заличаване. Тематичен сборник на списание “Либерален преглед”. Берлин: Екстаз, 2019. С. 8–34.
- Журавский 2019 — *Журавский А.В.* Введение в ислам: 12 лекций для проекта Магистерия. М.: Роузбэд Интерэктив, 2019.
- Илчев 1969 — *Илчев Ст.* Речник на личните и фамилни имена у българите. София: Изд-во на БАН, 1969.
- Ислам 1991 — Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.
- Кръстева-Благоева 2001 — *Кръстева-Благоева Е.* За имената и преименуванията на българите мюсюлмани (1912–2000) // Българска етнология. 2001 № 2, С. 126–147.
- Леонтьева 2021 — *Леонтьева А.А.* «Возродительный процесс» в памяти современных жителей Болгарии (по материалам экспедиции в с. Славяново) // Россия — Турция — Греция: возможности диалога на Балканах. М.–СПб.: Нестор-История, 2021. С. 194–208.
- Маркова 1997 — *Маркова Л.В.* Болгары-мусульмане (помаки) // Этнические меньшинства в современной Европе. М.: Восточная литература, 1997. С. 131–170.
- Седакова 2022 — *Седакова И.А.* Болгарский антропоним как (балканский) текст // Вопросы ономастики. 2022, № 3. Т. 19. С. 83–101.
- Такова 2019 — *Такова Ц.* Село Борино в миналото и настоящето на Родопите. Пловдив: Издателски комплекс ВУСИ, 2019.

*Anna A. Leontyeva*  
(Moscow)

**FORCED NAME CHANGES  
FOR MUSLIM BULGARIANS  
IN BULGARIA:  
STRATEGY FOR CHOOSING  
A NEW NAME**

**ABSTRACT:**

In the 20<sup>th</sup> century, the Muslim population of Bulgaria, including Muslim Bulgarians (Pomaks), was repeatedly subjected to assimilation policies. The most serious resistance was encountered by the forced

change of Arab-Muslim and Turkish names to Slavic-Bulgarian ones. For the Pomaks, the most widespread renaming campaigns were in the 1940s and 1970s. A comparison of Muslim names given at birth and Bulgarian names chosen during renaming under pressure from official authorities allows us to trace the strategy of Muslim Bulgarians choosing a new name and to identify the preservation of traditional principles of naming in it. The article, based on published interviews, field materials and personal conversations with people affected by the forced renaming process, analyzes the main strategies for changing Arab-Muslim and Turkish names in the context of Bulgarian and Balkan name giving principles. A new name may contain references to family history, the preservation of the first letters, *bukvuvane* — one of the strategies for transmitting family memory through a letter, which may contain the name of a grandmother or grandfather. This is a way of memorizing older relatives, typical for Bulgaria as a whole, and a family memory. The translation or preference for a consonant name demonstrates the preservation of the connection and continuity of the “chosen” name with the name given at birth. A name that, at first glance, meets “state” requirements and reflects the official concept of the “revival” of the “Bulgarian” identity of Muslims may conceal a deep religious meaning and an internal protest against state intervention in such a private sphere of life. The Soviet (or Russian) influence on the Bulgarian onomasticon, observed in socialist Bulgaria, was also reflected in the process of choosing a new name.

**KEYWORDS:**

Bulgaria, Turkey, Muslims, name giving, change of names, “revival process”

**NOTE ON THE AUTHOR:**

Anna A. Leontyeva, PhD (History), Research Fellow, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow)

E-mail: leontanna@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7543-6085

**РЕЗЮМЕ:**

В XX в. мусульманское население Болгарии, в том числе болгары-мусульмане (помаки), неоднократно подвергалось ассимиляционной политике. Наибольшее сопротивление встречала принудительная

смена арабо-мусульманских и турецких имен на славяно-болгарские. Для помаков наиболее массовыми были кампании по переименованию 1940-х и 1970-х годов. Сопоставление состава данных при рождении мусульманских имен и болгарских имен, выбранных при переименовании под давлением официальных властей, позволяет проследить стратегию выбора болгарскими мусульманами нового имени и выявить сохранение в ней традиционных, в том числе сугубо балканских, принципов имянаречения.

В статье на основе опубликованных интервью, полевых материалов и личных бесед с людьми, которых затронул процесс принудительного переименования, анализируются основные стратегии при смене арабо-мусульманского и турецкого имени в контексте болгарских и балканских принципов имянаречения. В новом имени могут скрываться отсылки к истории семьи, сохранение первой буквы, *буквуване* — одна из стратегий передачи родовой памяти через букву, в которой может быть заложено имя бабушки или дедушки. Таким образом это является способом меморизации старших родственников, характерной для Болгарии в целом, и родовой память. Перевод или выбор созвучного имени демонстрирует сохранение связи и преемственности «выбранного» имени с именем, данным при рождении. Кроме того, в имени, которое, на первый взгляд, соответствует «государственным» требованиям и отражает официальную концепцию «возрождения» «болгарскости» мусульман, может скрываться глубокий религиозный смысл и внутренний протест против вмешательства государства в столь частную сферу жизни. Советское (или русское) влияние на болгарский именовослов, наблюдавшееся в социалистической Болгарии, также нашли отражение в процессе подбора нового имени.

**Ключевые слова:**

Болгария, Турция, мусульмане, смена имен, «возродительный процесс»

**Информация об авторе:**

Анна Андреевна Леонтьева, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института славяноведения РАН (Москва).

E-mail: leontanna@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7543-6085



## БОЛГАРСКИЙ «ДЕНЬ ИМЕНИ»: СТАТИКА, ДИНАМИКА И КРЕАТИВНОСТЬ<sup>1</sup>

Именины в Болгарии относятся к тем социокультурным феноменам, которые представляют интерес для исследователей различных гуманитарных и социальных специальностей. В предыдущих работах я рассматривала ряд аспектов празднования именин (Седакова 2007, 2010), однако в болгарском «дне имени» как явлении динамичном за последние 10 лет произошли заметные изменения, которые необходимо документировать и анализировать. С развитием интернета, ростом популярности соцсетей и доступности сетевых СМИ, возникновением новых каналов коммуникации именины попадают в самые востребованные социумом празднования и превращаются в факт массовой культуры. Даже те, кто ранее не знал о таком празднике для «своего» имени, теперь получают поздравления и постепенно привыкают отмечать этот день.

Подробная статья о генезисе именин и их современном состоянии вышла из печати (Седакова 2024а), однако в силу ограничений по объему многие важные аспекты темы там не раскрыты. Данная работа служит дополнением к этой статье и развитием основных идей, а также предлагает подробный разбор одного месяца именин по дням с учетом «правил» выбора дат для празднования и краткий анализ основных мотивов поздравительных открыток. Для исследования привлекались опубликованные и ар-

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках проекта № 22-18-00365 «Семиотические модели в кросскультурном пространстве: Balcano-Balto-Slavica» (<https://rscf.ru/project/22-18-00365/>).

живные этнографические материалы, лексикографические труды, собственные полевые записи, интервью и анкеты об антропонимах и именинах (ЛА).

Феномен «дня имени» не был специально освещен в болгарской научной литературе — мне встретилась лишь одна статья, в которой предлагается сравнительный анализ дня св. Валентина у болгар и сербов и затрагивается тема растущей моды на именины в первое десятилетие XXI века в Болгарии (Иванова 2007). Монографические исследования генезиса, истории и бытования именин мне также неизвестны. Наиболее подробные сведения об именинах публикует в своей монографии «Болгарские имена и традиции» Л. Старева. Она приводит краткую историю именин, типичные стратегии в выборе даты для празднования тех имен, которых нет в святцах, словари-индексы «Болгарские православные святцы», «Святые в народном календаре» и «Круглый год именин» (Старева 2006). Ономасты Н. Иванова и П. Радева в своем словаре соотносят именины со спецификой болгарской системы антропонимов и практики имянаречения и указывают даты празднования всех имен как «справочный материал в связи с усилившимся интересом к именинам» (Иванова, Радева 2005: 193–241). Этнографическое исследование именин в патриархальном обществе представлено в монографии Е. Крыстевой-Благоевой (Кръстева-Благоева 1999: 77–82). отдельные теоретические взгляды на генезис именин публикуют этнографы (Стаменова 1985; Василева 2006).

Словарь Г. Вайганда 1926 года и церковные именословы, утвержденные Синодом, указывают даты только для тех имен, которые есть в святцах (Вайганд 1926; Именник 1942). Православные календари и сайты также упоминают только канонические имена, однако, что очень важно для темы статьи, публикуют народные хронимы, известные на территории Болгарии, ср.: св. Николай, архиеп. Мирликийски, Чудотворец — *Никулден* (06.12)<sup>2</sup>, св. свщмч. Игнатий Богоносец — *Игнажден* (20.12), св. първомъченик и архидякон Стефан — *Стефановден* (27.12), преп. Антоний Велики —

---

<sup>2</sup> Здесь и далее приводятся даты по новому стилю, который принят в Болгарии, а названия праздников и титулы святых приводятся по-болгарски.

*Антоновден* (17.01), св. Атанасий — *Атанасовден* (18.01), св. мчк. Трифон — *Трифоновден* (01.02), св. вмчк. Георги Победоносец — *Гергьовден* (06.05), св. първовърховниапостоли Петър и Павел — *Петровден* (29.06), св. пророк Илия — *Илинден* (20.07), преп. Параскева-Петка Търновска — *Петковден* (14.10), св. вмчк. Димитрий Мироточиви — *Димитровден* (26.10), Събор на св. архангел Михаил — *Архангеловден* (08.11), св. ап. Андрей Първозвани — *Андреевден* (30.11), см. (ПК, БП). Изредка для заимствованных имен в скобках приводится их славянское (болгарское) соответствие: 05.02. *Агатия (Добра)*; 13.02. *Зоя (Живка), Фотина (Светла)*<sup>3</sup>.

Представляется, что можно говорить о нескольких пластах в феномене «дня имени» у болгар в его современном виде. Прежде всего, для людей воцерковленных — это христианский праздник, почитание святого с соответствующим именем, что предполагает посещение храма, исповедь и причастие. Отметим здесь и стремление людей церковных выбирать для своих детей полное каноническое имя, чтобы «у ребенка были полноценные именины» (ЛА).

Кроме того, это традиционный патриархальный праздник именин, связанный с распространенным у балканских славян почитанием семейного христианского святого, которое, в свою очередь, генетически восходит к языческому культу покровителя рода (Маринов 1994: 713–723; Стаменова 1985; Барболова, Симеонова, Китанова и др. 2018: 393). Исследователи соотносят именины с ритуальным комплексом *служба (слава, светец, курбан* и др.), приуроченным к дню памяти святого, который считается покровителем семьи<sup>4</sup> (Стаменова 1985; Василева 2006: 300; Кръстева-Благоева 1999: 78; Роров 2007; Плотникова 2012). Имя святого изначально совпадало с именем хозяина дома, но постепенно эта связь могла утрачиваться; праздник «передавался» по наследству стар-

---

<sup>3</sup> Установить логику приведения славянских имен мне не удалось. Представляется, что здесь нет последовательности: например, к 05.05. Св. вмчц. Ирина не указывается переводное *Мира*, хотя этот день известен в Болгарии как именины *Миры, Мирослава* и др.

<sup>4</sup> Совпадение службы с именинами старейшины особенно характерно для юго-западной Болгарии.

шему сыну (Стаменова 1985: 148). В середине XX века Хр. Вакарельский в своем подробном вопроснике по изучению духовной и материальной культуры болгар помещает вопрос «Описать старые обычаи, как поздравляют с именинами» непосредственно после вопросов о ритуальных комплексах *светец, служба; курбан* (вопросы 283–285) и *оброк* (вопрос 286), отчетливо показывая их родство и сходство (Вакарелски 1946: 131)<sup>5</sup>.

И наконец, третий пласт — это празднование «имени», светский праздник, для которого приуроченность ко дню памяти одноименного святого или к церковному празднику очень условна. В настоящее время все эти три пласта могут соединяться или частично варьироваться, не представляя «чистой» формы одного типа празднования. Священники не возражают против околоцерковного празднования именин для имен, которых нет в святцах, допуская освещение обрядовых именинных караваев и ритуалов угощения прихожан в храмах. Более того, нередко священники помогают верующим в выборе дня именин, основываясь на созвучии, сходстве семантики и прочих атрибутов празднования, см. ниже.

\* \* \*

Русские и болгарские именины расходятся по многим параметрам, что видно даже из кратких дефиниций в толковых словарях русского и болгарского языков. Так, в многотомном толковом академическом словаре болгарского языка *Имен ден* объясняется как «День, в который человек отмечает свое имя, обычно связанное с именем святого или церковным праздником» (РБЕ: с. v.). Толковый словарь современного русского языка объясняет именины следующим образом: «У православных и католиков: чей-н. личный праздник в день, когда церковь отмечает память одноименного святого или ангела» (ТСРЯ: 296). В болгарских именинах акцентируется имя («человек отмечает свое имя») и говорится, что

---

<sup>5</sup> Эти ритуальные комплексы во многом пересекаются и смешиваются. Кроме того, некоторые компоненты празднования типичны для всех этих обрядовых комплексов. Так, принесение в жертву барашка (*курбан*) может входить в состав и других календарных праздников — например, дня св. Георгия (*Гергьовден*), см. (Sikimić, Hristov 2007).

оно «обычно связано с именем святого или с церковным праздником». Здесь требуется комментарий к каждому слову: «обычно» означает, что «не всегда», а связь, как мы увидим, может быть весьма искусственной и индивидуальной. Кроме того, именины в России приурочены исключительно к дням памяти святых, тогда как в Болгарии они отмечаются и в праздники. И последнее — в болгарском праздновании именин, в отличие от русского, представлений о дне ангела и соответствующих поздравлений не фиксируется.

«День имени» во многом отражает специфику антропонимики и традиции номинаций ребенка в Болгарии. Многосоставность и «безграничность» системы имен собственных, «подновление» имени старших родственников<sup>6</sup>, иногда лишь одной буквой или одним слогом, — всё это влияет на календарь именин и их празднование, подробнее об этом см. (Седакова 2022). Значительная часть имен не соотносится с каноническими именами, являясь прозрачными, славянскими, отражающими пожелания родителей («пожелательными» или «защитными»), происходящими из апеллятивов.

Болгарская церковь толерантно относится к выбору крестильного имени; кроме того, иногда священники не знают канонической формы имен и предлагают на крестинах свои версии. Примером выбора имени священником при крещении служит свидетельство С. Антонова о крещении девочки в г. Пловдиве в конце XIX — начале XX века: «И вот вносят ее в церковь, чтобы покрестить именем Желязка, а поп опешил. И сказал свекрови: „Что это за имя — Желязка. Очень некрасивое имя! Не будет она Желязкой!“ Они сказали: „Отче, а как же?“ — „Захаринкой будет. Я в книгах читал, священных книгах, был там святой Захарий“. И они сказали: „Ну, как скажешь“. Так что поп сказал, чтобы моя бабушка была Захаринкой». Впоследствии в селе это имя стало повторяться во многих семьях — от бабушек к внукам (Антонов 2004: 83–84). Исследовательницы Н. Иванова и П. Радева ставят священникам в вину, что они крестят «неболгарскими», не освященными церковью имена-

---

<sup>6</sup> Наследование имени первородным внуком на Балканах было закреплено «материально»: тот, кто получал имя деда, получал и его имущество (Herzfeld 1982; Zarkias 1998; Sutton 1997).

ми, а также тем, что не осведомлены о правилах празднования именин (Иванова, Радева 2005: 194).

Как видно из приведенного выше примера (*Захарий — Захаринка*), еще одна особенность именослова, которая отражается в праздновании именин, — полная симметрия мужских и женских антропонимов, подробнее см. (Седакова 2024b). Еще в середине XIX века Л. Каравелов отмечал регулярность образования мужских имен от женских, а женских от мужских как практику «подновления», передачи в семье имени деда или бабушки (Каравелов 1861: 286). При именовании новорожденной девочки в честь бабушки и новорожденного мальчика в честь бабушки, таким образом, проблем не возникает — с добавлением/изменением суффикса или окончания имя собственное приобретает необходимый род, а его носитель празднует именины в тот день, когда празднует старший родственник (хотя в таких случаях в наши дни возникают разночтения). Сами именины в Болгарии нейтральны с точки зрения гендера — в день святого мужского пола празднуют женщины и наоборот: так, в день архангела *Михаила* празднует *Михайлина*, названная в честь деда *Мишо* (ЛА), а в день свв. *Елены* и *Константина* празднует *Елин*, названный в честь бабушки *Елены* (ЛА).

Историко-этнографические сведения о народном праздновании именин очень скудные. Обычно отмечается, что в этот день ходят к именинникам в гости, изредка дается более подробное описание некоторых ритуалов. Народный календарь именин, согласно источникам конца XIX — середины XX века, сводится к незначительному числу дат, причем намного чаще фигурируют мужские имена — и в основном зимние дни святых: Андрей, Николай, Игнатий, Василий, Иоанн Креститель, Антоний, Афанасий, Харалампий. Отмечают и ряд летне-осенних праздников: Петр и Павел, Илия, Димитрий, архангел Михаил. В ряду именин упоминается праздник Богоявления, который известен под названием *Йордановден* (ср. рус. *Иордань*), когда именины празднуют носители имени *Йордан* и образованных от него. Имя *Йордан*, *Йорданка* (по диалектам — *Юрдан*, *Юрданка*) очень популярно в Болгарии, оно дало

множество дериватов (*Дано, Данчо; Даца* и др.). Этот антропоним образован от др.-евр. названия священной реки Иордан, а сам антропоним считается заимствованием из греческого; ср. *Йорданис* (Вайганд 1926: 26; Радева 2019: 222; Ковачев 1987: 106; Именник 1942: 58).

Материалов о том, что именины отмечались не только в дни святых, но и в церковные праздники (за исключением Богоявления), мною почти не обнаружено, хотя такая практика в XIX веке существовала. Так, П. Цв. Любенов приводит следующий «народный анекдот» о праздновании именин на Вознесение женщиной по имени *Спаса* (болг. *Спасовден*): «Согласно обычаю, в этот день не режут свинью, козу, козленка. У Спасы не было животного, которое она могла бы зарезать для своих именин на *Спасовден* (Вознесение), она зарезала свинью, и когда подносила запеченное мясо, сказала: „Принимай, Святой Спас, поросенка. У Спасы нет ягненка“» (Любенов 1881: 123). Редкое свидетельство о праздновании именин в церковные праздники, а не в день памяти святого, публикуется в современном исследовании Странджи, где второй день Рождества называется *Коледска Богородица* и считается именинами тех, кого зовут *Мария* и *Рада*. Рожденных в этот день девочек рекомендуется называть этими именами (Странджа 1996: 314–315)<sup>7</sup>. В Добрудже упоминается празднование именин в *Тодоровден* и на *Пасху* (Добруджа 1974: 323, 330).

Обычно для описания именин используется короткая фраза — *ходят по честито*, которую приводит Хр. Вакарельский (Вакарелски 1946: 131), или *честитят имениците* («поздравляют именинников»). *Честитя* ‘поздравлять’ — ключевое слово в болгарской лексике празднования. Его однокоренные слова активно используются в поздравительных клише, в формулах приглашения гостей, описании ритуалов и подарков. Еще одним ключевым термином празднования служит *черня* ‘угощать’, через который нередко обозначается день, когда есть повод для угощения в ответ на по-

---

<sup>7</sup> Ср. информацию о том, что в с. Шипково (Ловечская обл., община Троян) мальчиков, рожденных на Рождество (болг. *Коледа*), местный священник рекомендует называть *Кольо* (ЛЯ).

здравления (именины, день рождения, свадьба, новоселье и др.); ср. экспрессивное диалектное высказывание *Не се ошундубурай, а почерпи за именния ден* «Не валяй дурака, а угости в честь своих именин» (Атанасова 2019: 59). В народном лексиконе для именин используется и немало грецизмов: *артизмо* (Стойчев 1965: 124), *хиртизмо* (Кювлиева, Димчев 1970: 97), *киразмо* (Стойчев 1965: 186), *харитизма*, *хартизмо*, *артезмо*, *иртизмо*, *интиризмо* (ИДРБЕ 2: 355); анализ лексики см. (Седакова 2024а).

Подробное описание празднования именин встречается редко. Интересна в этом плане информация из Странджи:

В Димитров день именинники относят в церковь *арта* (*арто*, *арту*) — обрядовую еду, которая состоит из пятихлебая, сырой пшеницы или муки, елей и вина. Это делается «для здоровья». Пять маленьких хлебцев *просорки* («просвирки»), украшенные сверху деревянной печатью (*литурийче*, *проскорник*), помещаются один на другой на столике, застеленном новой салфеткой. На всех хлебцах горят свечи. Священник окуривает трапезу и читает молитвы. Ему дают один хлебец, остальные раздают односельчанам. Елей и вино оставляют в церкви. Пшеницу сохраняют и кладут ее в семена для посева. Из муки женщины замешивают обрядовый хлеб, который священник раздает по праздникам. В некоторых селах в церковном дворе колют ягненка (болг. *курбан*). В с. Извор режут поросенка, как на Рождество (Странджа 1996: 306).

Приготовление (в наши дни покупка) обрядовых хлебов и освещение их в церкви практикуется до сих пор, оно стало даже более популярным. Кроме обрядового угощения совершается и купание или омовение именинников в *Ивановден* и на Богоявление (*Йордановден*), в дни свв. Антония и Афанасия, иногда и в новый год (*Василовден*) (Добруджа 1974: 311, 316). Так, в Добрудже на Богоявление холостые парни до рассвета начинают обходить с флягой вина своих близких и знакомых по имени *Йордан*. Они поливают воду на руки именинникам, которые омывают и руки и лоб, и угощают их вином. Иногда дарят подарки, а именинник раздает рушники (Добруджа 1974: 312). В некоторых селах Добруджи (как и во многих других селах Болгарии) на Богоявление именинников купают в реке (Седакова 2024а).



В фольклорных текстах именины практические не упоминаются, свидетельства об именинах единичны; ср. лазарскую песню в записи 1888 года:

*Кмет Лазар славише / кмет Лазар вино пийеше... / Мало че вино пийем, / повече че се зговорим / за Лазарови имена, / че то ѝ неса Цветница, / Цветница и Лазарица, / та ми се слави името* (Староста Лазар имя славил, староста Лазар вино пил... Будем немного вина мы пить, больше мы будем говорить об имени Лазаря, ведь сегодня Вербное, Вербное и Лазарева, мое имя славят) (СБНУ 43/1942: 515).

Известны также народно-религиозные легенды о восприятии «своих» дней святыми:

Св. Илии иногда приписывают интересные свойства. Он, например, никогда не помнил, когда его день, то есть когда его именины. «И очень хорошо, говорит народ, что он не помнит, потому что он немного сорвиголова, и, если он будет знать, выпьет лишнего и наделает много безумств, даже может и свет уничтожить!» В связи с этим в народе бытует следующее предание: «Святая Мария Магдалина, чей праздник через два дня после Ильина дня, была сестрой св. Илии. В свои именины она отправилась в церковь. Брат встретил ее и спросил, куда она идет.

– В церковь, сказала она, ведь сегодня мой день!

– Эх, сказал он, когда же будет мой день?

– Так он прошел уже, позавчера был, ты забыл! — сказала его сестра.

На это он ответил с сожалением: „Если бы я знал, я бы так повеселился, что меня бы запомнили!“» (Вакарелски 1943: 89).

Эта легенда имеет варианты, приведем один из них:

Св. Илия не знает свой день. Однажды он увидел свою сестру Марию, что она наряжается, и спросил ее почему. Она ответила, что готовится к своим именинам. Он ее спросил, когда его именины, она ответила, что его именины прошли. Причина того, что св. Илия не знает свой день, в том, что, если бы он знал, в этот день уничтожил бы весь мир и избил скотину своими стрелами и громом<sup>8</sup> (Маринов 1891: 182).

---

<sup>8</sup> Не всегда в религиозных легендах день святого или святой обозначается как их именины. Однако известны народные легенды, повествующие о том, что святые сами указывают, как именно праздновать их день. Так, согласно родопской легенде, однажды св. Савва и св. Варвара [сестры в данной традиции]

В монографических исследованиях этнографии, фольклора и диалектов различных регионов Болгарии (серия «Етнографски проучвания на България»), которые основаны на материалах, собранных в годы социализма и (умеренного в Болгарии) атеизма, говорится о том, что церковные праздники в 1960-е годы отмирают, но память об именинах остается, хотя ритуалы несколько меняются (Добруджа 1974: 313). После 1989 года, когда Болгария вышла из социалистического лагеря, интерес к культурному наследству, фольклору и обрядности растет, многие ритуалы восстанавливаются и даже переживают бурный рост (в том числе и именины).

\* \* \*

Современный календарный год именин в Болгарии отличается тем, что для всех имен без исключения находится святой или праздник, с которыми ассоциируется конкретное имя. С каноническими именами проблем приуроченности к православному календарю не возникает, поскольку носители имен, для которых есть дата в святцах, празднуют именины в этот день: *Георги* — в день св. Георгия, *Кирил* и *Методи* — в день свв. равноапостольных Кирилла и Мефодия (11.05), *Анна* — в день Зачатия св. Анны (09.12) и т. д. Однако канонические имена в Болгарии подвергаются многочисленным вариациям и модификациям, одно имя получает до нескольких десятков гипокористик, сложносоставных и расширенных версий. Для некоторых, особенно популярных имен, таких как *Иван/Йоан (Йоанн)*, *Георги*, *Константин (Костадин)*, *Елена*, *Мария*, *Йордан (Юрдан)*, *Михаил*, список производных имен может занимать более страницы (Старева 2006: 189–190, 203–206).

Л. Каравелов отмечает факт «испорченности» полного канонического имени и отчасти объясняет это именованием новорожденных в честь деда и бабушки с использованием их «домашних» имен (Каравелов 1861: 286). В наши дни правило передачи семей-

---

беседовали, и св. Варвара сказала, что хочет, чтобы ее день почитали выпечанием и преломлением хлеба, а работали как обычно. Ее сестра, св. Савва, сказала, что не хочет ни хлеба, ни рыбы, а хочет, чтобы ее почитали (*да я чуват*) и чтобы никто в этот день не работал (Родопи 1994: 84).

ного имени новорожденному по-прежнему часто соблюдается, при том что даваемый антропоним может значительно отличаться от имен старших родственников. В любом случае, даже при очень отдаленном сходстве имен внука и старших родственников (одной буквой или одним слогом), день имени наследуется. Поэтому в день памяти святого именины празднуют те, чьи имена собственные считаются дериватами от имени канонического. Списки имен при этом значительно различаются, поскольку определить соотношение деривата с протоантропонимом можно, только зная историю имянаречения. В противном случае даже ономасты способны лишь гипотетически восстанавливать такую связь, указывая порой многочисленные варианты соотношения.

Так, в день св. Стефана (27.12) перечень именинников показывает многообразие диалектных способов образования имен и гипокористик — *Стефан* и *Стефка* и все производные от них: *Стефи*, *Стефко*, *Стефчо*; *Стефа*, *Стефана*, *Стефания*; *Фанко*, *Фано*; *Фана*, *Фани*, *Фаница*, *Фанула*, *Фанча*; *Теко*; *Течо* (Старева 2006: 185). Обратившись к словарю Ст. Илчева, мы можем расширить этот список и добавить *Стефаница*, *Стефанка*, *Стецка*, *Стецко*, *Фания* и др. (Илчев 1969: 465, 507).

Фонетические и морфологические модификации имени затемняют исходный антропоним и затрудняют определение дня именин. Здесь решающую роль играют антропонимические нарративы и анкеты. К примеру, согласно моим анкетам, *Ласка* названа в честь деда (*Лазар*), с оглушением в гипокористике, и празднует именины в Лазареву субботу. В словарях, однако, *Ласка* определяется как «пожелательное» имя (чтобы девочка была ласковой, Ковачев 1984: 118). Одновременно ономасты соотносят имя *Ласка* с *Ласой*, которое, в свою очередь, образовано от *Еласа*, *Беласа* (Ковачев 1984: 118) или *Атласа* (Илчев 1969: 298). Согласно семейной истории, *Нушка* образовано от *Теменуга*, *Теменушка* ‘фиалка’ (с оглушением согласной), поэтому она празднует именины в Вербное воскресенье (болг. *Цветница*). При этом *Нушка* в словарях дается как вариант имен *Анушка*, *Пенушка* (Ковачев 1984: 142; Илчев 1969: 363), что предопределило бы иной день празднования именин.

Выше говорилось, что основанием для празднования именин могут быть разнообразные ассоциации и с церковным, и с народным названием праздника, а ключом для понимания связи может быть народный хроним. Православные календари публикуют народные названия не только дней памяти святых, но и праздников, как с устойчивыми датами, так и с переходными: Нова година, Обрезание Господне, дается по имени святого: св. Василий Велики — *Василовден* (01.01), св. Богоявление — *Йордановден*, Взнесение Господне — *Спасовден*, Рождение на Йоан Кръстител — *Еньовден*<sup>9</sup> (24.06), Въздвижение на Св. Кръст Господен — *Кръстовден* (14.09), *събор на Архангел Михаил* — *Архангеловден* (08.11). Для сочельника (24.12.) в православном календаре нет церковного болгарского термина, даются только поминаемые святые, а в скобках приводится общеполгарский хроним *Бъдни вечер*.

В случае с именинами в церковный праздник именинниками считаются те, кто родился в этот день и был назван в его честь. Таких имен в болгарском антропонимиконе немало; считается, что тот, кто появился на свет в праздник или в день святого, «пришел в этот мир со своим именем» (Кръстева-Благоева 1999: 61). Так, Благовещение как свои именины отмечают *Благовест*, *Благовеста*, *Блажка*, *Благо*, *Благовестин*, *Благолюб/а*, *Евангелия*, *Евангелин*, *Ванго*, *Вангелия* и мн. др. В ряду имен можно увидеть и славянские, и заимствованные антропонимы: на Благовещение именинниками считаются носители как греческих имен (и их дериватов), так и переведенных или калькированных. Переводные имена образуют пары, понятные носителям болгарского языка: *Ирина* — *Мира* (05.05), *Елевтерия* — *Свобода* (15.12), *Исидор* (греч.) — *Желязко* (04.02), *Зоя* (греч.) — *Живка* (13.02), *Вая* — *Ива*, *Върба* (*Цветница*) и др. В уже упоминавшийся день св. Стефана (из греч. ‘венок’) кроме собственно Стефанов именинниками считаются и те, чье имя соотносится со славянским ‘венок, венец’: *Венко*, *Венче*, *Венета*,

<sup>9</sup> Отметим, что не все народные названия праздников приводятся в православных календарях: Пасха *Великден*, Успение на Пресвета Богородица (15.08), известное в народе как *Голяма Богородица* (‘Большая Богородица’), Рождество на Пресвета Богородица (08.09) — *Малка Богородица* (‘Малая Богородица’), Рождество Христово (25.12. *Коледа*) и др.

*Венка, Венцислав, Венцислава* (Старева 2006: 186); словарь Ст. Илчева позволяет продолжить этот ряд имен: *Венец, Венецка, Венецко, Венцемир, Венцеслава* (Илчев 1969: 106). (Замечу в скобках, что многие носители имен, ассоциирующихся с венком, отмечают именины в Вербное воскресенье (*Цветница*), что рекомендуют и Н. Иванова и П. Радева (Иванова, Радева 2005: 203)).

Кроме перевода имени, действует и принцип семантического расширения, вовлечение синонимических и ассоциативных рядов к имени святого или к хронониму. Так, в Благовещение именины празднуют не только славянские дериваты от *Благ*, но и синонимичные *Добра, Добрин*; в день св. Стефана, согласно Л. Старевой, и *Кита*<sup>10</sup>, *Китана* ('букетик цветов', ассоциация с венком). В день памяти св. Пантелеймона (греч. 'многомилостивый', 27.07) именины празднуют не только носители имен, образованных от греческого антропонима (*Пантелей, Панчо, Панто, Панка*), но и от их славянских частичных соответствий: *Милчо, Милчена, Милен, Милена, Милетин, Милица, Мирена, Милина, Миленко, Добри, Добрин, Добриян, Добра, Добрина, Добринка, Добрияна*. Сайт «Родопски глас», перечисляя эти имена и объявляя именинников, сообщает: «По этому поводу у нас в гостях именинник *Добромир Зафиров*» (Родопски глас).

Л. Старева допускает и очень отдаленные ассоциации для выбора даты именин, ср.: «Василий может ассоциироваться с идеей царственности, отсюда его день может служить именинами для *Регинь*» (Старева 2006: 187), поскольку *Василий* происходит из греч. 'царь, царственный', а *Регина* из лат. 'царица'. Добавлю в число потенциальных именинников и *Царева, Царевна, Царко, Царин/а, Султана* и др. с прозрачной семантикой.

Эпитет святого, а также составные части полного канонического названия церковного праздника дают идеи для празднования именин в определенный день православного календаря. Классическим примером здесь служит день св. Андрея Первозванного, в который именины отмечают *Първан/Първана*. Праздник Крестовоздвижения (болг. *Въздвижение на Св. Кръст Господен*, народ-

<sup>10</sup> Н. Ковачев, однако, соотносит *Кита* с именем *Никита* (Ковачев 1984: 111).

ное *Кръстовден*) считают свои именинами те, у кого в имени содержится идея креста: *Кръстьо*, *Кръстина*, *Кръстан/а*, *Кръстьо*, в том числе и греческие по происхождению *Ставри*, *Ставра* (из греч. ‘крест’), а также люди, чье имя начинается с *К*: *Койка*.

Народное название праздника нередко определяет выбор именин: уже упоминавшаяся выше *Спаса* празднует именины на Вознесение, народное *Спасовден* (в этот же день именинниками являются *Сотир/а* — из греч. ‘Спаситель’). Региональные хрононимы также обуславливают выбор даты. Так, женское имя *Труфа*, *Труфка* в районе Горно-Оряхово отмечается в день *Света Труфица* (лит. *Света Троица*), в других регионах Болгарии именины приурочивают ко дню св. Трифона (Илчев 1969: 495).

Содержание праздника, его обрядность также могут служить решающей ассоциацией для празднования именин в этот день: *Витана* празднует именины на Пасху, поскольку, по ее словам, тогда выпекают *вити краваи* («витые караваи») (ЛА). День св. Трифона (болг. *Трифон Зарезан*, 01.02), к которому приурочены ритуалы в виноградниках, отмечают те, чьи имена обозначают лозу (*Лозан*, *Лозана*, *Лозанка*, *Лоза*, *Лозен*) и виноград (*Гроздан*, *Гроздана*, *Грозданка*).

Важной чертой именин, а также устройства антропонимикона и принципов имянаречения служит следование письменной форме имени — букве или слогу; ср. уже упомянутые выше стратегии именования в честь старших родственников *буквуване* и *сричкуване*. По совпадению буквы или слога в имени и хронониме, по их созвучию может выбираться день празднования именин. Одно из негласных правил для соединения имени и дня его празднования — совпадения или созвучия буквы и хрононима. Так, на Рождество празднуют те, чье имя начинается на *Р* (*Радка*, *Радина*, *Радомир*, *Радомира* и др.), а также *Ристо*, *Ристана* с элизией *Х* по диалектам), в Богоявление — *Бончо*, *Боряна* и др., в день св. Стефана — соответственно, на букву *С* (*Стоян*<sup>11</sup>, *Стойко*, *Стойка*, *Станимир*

<sup>11</sup> Некоторые носители имени *Стоян* считают свое имя переводной версией греческого имени *Константин* и празднуют именины в день свв. Константина и Елены (ЛА).

и др.); в день св. Василия празднуют носители имен на букву *В*: *Веселин*, *Веселко*, *Вълко* и др.

Иногда эту «букву» отыскать нелегко, необходимо знать факты народной традиции и интерпретации святых и праздников. Примером может служить Собор архангела Михаила, когда, кроме *Михаила*, *Архангела*, *Ангела* (и носителей производных от этого имени антропонимов), празднуют те, чьи имена начинаются на *Р*. Объясняется это тем, что в народной традиции архангел Михаил именуется *Рангел* — как сокращенное от *Архангел* (Илчев 1969: 420); это имя вошло в болгарский антропонимикон, и начальная буква служит основанием для выбора этого дня в качестве именин для *Райчо*, *Раи*, *Райны* и др.

Некоторые именины можно назвать «сезонными», календарно обусловленными: так, *Снежана* празднует 14 декабря (начало зимы по старому стилю), *Марта* — 1 марта, *Августа* — 1 августа (хотя есть установленные церковью другие даты почитания этих святых) и др.

Болгарская церковь рекомендует тем, чьи имена не включены в святцы, отмечать именины в даты «нескольких святых» или «общих» праздников: Собор 12 апостолов (30.06), Собор 70 апостолов (04.01), свв. 40 мучеников Севастийских (09.03), свв. отцов и Седьмой Вселенский собор (05.10), свв. 20 тысяч мучеников Никомидийских (28.12), свв. мучеников 14 тысяч младенцев, от Ирода в Вифлееме убиенных (Старева 2006: 78).

При наличии «правил» в выборе и праздновании именин наблюдается большая свобода в выборе дня и повода, продиктованная индивидуальными предпочтениями, советами священника или окружающих. *Вихра* сообщила, что «одна очень церковная женщина в храме» посоветовала ей праздновать именины в день Святого Духа, который сошел на землю в виде вихря (JA). *Росен* по семейной традиции считал своими именинами Рождество Христово, однако он регулярно получает поздравления в Вербное воскресенье (*Цветница*), поскольку *росен* — это душица, *Dictamus* (JA). Вербное воскресенье притягивает к себе многие имена, в которых каким-либо образом просвечивает растительная ассоциация. По моим

данным, *Ива* получает поздравления в Иванов день (так праздновали в ее семье, поскольку она названа в честь деда Ивана) и в Вербное воскресенье, *Маргарита* — в Вербное воскресенье (как цветок *маргаритка*) и на св. *Марину* (*Маргариту*), *Лозанка* — в Вербное воскресенье и в день св. Трифона (праздник виноградарей) и т. д.

Не так давно ставший популярным в Болгарии день св. Валентина («день влюбленных», 14.02) притянул к себе именины всех *Валентин* и *Валентинов*, хотя в святцах есть день св. *Валентины* (10.02).

Как показывают анкеты и интервью, к каноническим именам могут индивидуально, по решению семьи, «привязываться» другие канонические имена, которые, согласно семейным нарративам, соотносятся с домашним именем. В таких случаях именины также будут праздноваться в день, когда их праздновал тот, в честь кого носитель имени назван. Так, *Михаил* празднует именины в день св. *Димитрия*, потому что был назван в честь прапрадеда *Димитра* — по первой букве его имени, которого в домашнем кругу звали *Мишо*. *Таня* отмечает именины не в день св. *Татианы*, а в день св. *Стефана*, потому что в Болгарии *Таня* — это гипокористика от имени *Стоянка* (ЛА).

Подобные факты содержатся в статье Р. Ивановой: опрашивая мужчин и женщин с именами *Валентин* и *Валентина*, она узнала, что все они названы в честь старших родственников, причем повторяется лишь одна буква: *Валентин* в честь отца *Васила*, *Валентина* в честь бабушки *Велины*, *Венета* в честь дяди *Вълко*. До распространения праздника святого Валентина многие из них не знали о святой Валентине, день памяти которой отмечается 10.02, и те, кто праздновал именины (праздновали в годы социализма не все из анкетированных), следовали семейной традиции. Так, *Валентин* праздновал именины тогда, когда их праздновал отец *Васил* (*Василовден*) (Иванова 2007: 96). По сообщению Р. Ивановой, одна из опрошенных ею Валентин решила «не праздновать по католическому календарю, а отмечать православную святую в соответствии со святцами, 10.02». Однако в этот день ее никто не поздравляет, а 14.02 она получает десятки поздравлений (Там же).



Мои респонденты 1950–1960-х годов рождения сообщают, что в социалистические времена Валентины не праздновали именины, отмечались лишь именины «важных» святых — Николая, Ивана, Георгия, Петра и др. В конце 1980-х годов Валентина узнала из православного церковного календаря, что святая великомученица Валентина почитается 10 февраля, и с тех пор она считает этот день своими именинами. Однако многие ее поздравляют 14 февраля. Другая Валентина в начале 1980-х годов стала подбирать себе день для именин, потому что у всех, по ее словам, именины были, а у нее нет. Она нашла день «католических» именин 14 февраля, с тех пор празднует свое имя в этот день (ЛА).

Очертив основные «правила» соответствия имени и дня для его празднования, проиллюстрируем специфику болгарского «дня имени» на примере июньского календаря. Болгарская церковь для июня дает следующий календарь, в котором каждый день (за исключением 23 июня) соотносится с праздником и/или именем святого (святых).

### Июнь 2024 года

- 01.06.** Св. мчк Юстин Философ. Св. мчци Юстин и гружинама му.
- 02.06.** Св. Никифор изповедник, патр. Константинополски. Прпмчк Еразъм Охридски.
- 03.06.** Св. мчци Лукилиан, Клавдий, Ипатий, Павел, Дионисий и мчца Павла девца. Св. Маркелин. Преп. Атанасий Чуготворец.
- 04.06.** Св. Митрофан, патр. Константинополски. Св. мчци Фронтасий, Северин и гр. Св. свцмчк Астий, еп. Дирахийски.
- 05.06.** Св. свцмчк Доротеј, еп. Турски. Преп. Петър Корицки.
- 06.06.** Преп. Висарион Египетски, чудотворец. Преп. Иларион Нови.
- 07.06.** Св. свцмчк Теодот, еп. Анкирски. Св. мчца Валерия.
- 08.06.** Св. Ефрем, патр. Антиохийски. Пренасяне мощите на св. вмчк Теодор Стратилат. Св. мчци Марк и Юлий Доростолски.
- 09.06.** Св. Кирил, архиеп. Александрийски.

- 10.06. Св. свщмчк Тимотей, еп. Брусенски.
- 11.06. Св. апли Вартоломей и Варнава. Св. Лука Симферополски (Войно-Ясенецки).
- 12.06. Преп. Онуфрий Велики. Преп. ПетърАтонски.
- 13.06. Възнесение Господне (*Спасовден*). Св. мчца Акилина. Св. Трифилий, еп. Никозийски.
- 14.06. Св. прор. Елисей. Св. Методий, патриарх Константинополски.
- 15.06. Св. прор. Амос. Св. мчк Исихий Доростолски. Св. Ефрем, патр. Сръбски, българин.
- 16.06. Св. Тихон, еп. Аматаунтски, чудотворец. Св. мчк Евтропий, четец.
- 17.06. Св. мчци Мануил, Савел и Исмаил. Св. мчк Манасий Габровски.
- 18.06. Св. мчци Леонтий, Ипатий и Теодул.
- 19.06. Св. ап. Иуда, брат Господен. Преп. Паусий Велики. Преп. Паусий Хилендарски. Св. мчк Зосима Созополски. Св. Йоан Шанхайски.
- 20.06. Преп. Наум Охридски. Св. свщмчк Методий, епископ Патарски. Св. Калист, патр. Константинополски.
- 21.06. Св. мчк Юлиан Тарсийски. Св. свщмчк Терентий, епископ Иконийски. Преп. Юлий презвитер и Юлиан дякон.
- 22.06. Св. свщмчк Евсевий, еп. Самосатски. Св. мчци Галактион и Юлиания.
- 23.06. (нет празници)
- 24.06. Рождение на св. Йоан Кръстител (*Еньовден*). Св. Никута, еп. Ремесиански.
- 25.06. Св. прпмчк Проконий Варненски. Св. прпмчца Феврония. Преп. Дионисий Атонски.
- 26.06. Преп. Давид Солунски. Преп. Давид Български.
- 27.06. Преп. Сампсон Странноприемец.
- 28.06. Пренасяне мощите на св. безсребреници и чудотворци Кир и Йоан.
- 29.06. Св. първовърховни апостоли Петър и Павел (*Петровден*).
- 30.06. 1 Неделя след Петдесетница — на Всички светии. Събор на св. славни и всехвални 12 апост.

Для сравнения приведу «народный» именовслов июня, который представлен на интернет-странице «Български именник».

### Июнь 2024

- 05.06. *Доротей, Доротея*
- 07.06. *Валери, Валерия* (или 21 января)
- 13.06. *Спас, Спаска, Спасена, Спасения, Спасимир, Спасимира, Спасуна, Сотир*
- 15.06. *Асен, Аспарух*
- 24.06. *Биляна, Ивет, Ивета, Денислав, Деница, Деян, Диана, Енчо, Еньо, Яна, Янаки, Яне, Янета, Яни, Янизар, Янизара, Янимир, Янимира, Янин, Янина, Яним, Янима, Янислав, Янислава, Янита, Яница, Янка, Янко, Янчо* (и имена лекарственных трав)
- 29.06. *Камен, Камена, Кремена, Павел, Павлин, Павлина, Патриция, Петрана, Петър, Преслава*
- 30.06. *Апостол, Панайот, Пантелей, Панчо*

Очевидно, что не все канонические имена попадают в список народного празднования. При этом канонические имена допускают и мужской, и женский варианты: так, наряду с *Доротеем* упоминается и *Доротея*, а с *Валерией* — *Валерий*. Приводимые имена *Асен* и *Аспарух* празднуются на основании совпадения первой буквы имени св. *Амоса*.

Переходящий праздник Вознесения (*Спасовден*) служит именинами для имен от *Спас-*, а также греческого по происхождению имени *Сотир*.

Особый интерес представляет список имен, которые празднуются в день Рождества Иоанна (Купала, болг. *Еньовден*) — он многочислен и отражает диалектные различия на территории Болгарии в модифицированных именах от *Йоан*: *Еньо, Яне* и др. Поскольку этот праздник именуется в народе *Билобер*, на рассвете собирают лекарственные травы (*билки*), «растительные» имена (*Биляна* и др.) также ассоциируются с этим днем.

Отдельного внимания заслуживает список имен, соединяемых с днем свв. Петра и Павла. Согласно Л. Старевой, отмечают как свои именины:

### **Петър, Петра и их производные:**

Пейко, Пейо, Пейчин, Пейчо, Пеко, Пело, Пельо, Пендо, Пене, Пени, Пенко, Пено, Пенчо, Пеньо, Пепо, Перко, Перо, Перун; Пейа, Пейка, Пека, Пена, Пени, Пенка, Пенча, Пенчина, Пеня, Пепа, Пепита, Пепка...

Петранко, Петре, Петрун, Петруш, Петърчо, Петьо, Петю, Пеци, Пецо, Печо; Петра, Петрана, Петранка, Петрашка, Петрина, Петрица, Петричка, Петрия, Петруна, Петрунка, Петруца, Петруша, Петрушка, Петя...

Пешат, Пешко, Пешо; Пеца, Пеша, Пешка...

Пиер, Пиерета, Петияна.

### **Св. Павел, Павлина и их производные:**

Павелко, Павелчо, Павко, Павле, Павли, Павлик, Павлин, Павлинчо, Павломир, Павльо, Пайко, Пайо, Пако, Палко, Пало, Палун, Палунко, Палуш, Палчо, Пальо, Палян, Пато (может и от Паскал, Парашкев), Патьо, Паул, Паулин, Паци, Пацо, Пачо, Пашо, Полин; Павелка, Павла, Павлена, Павлетка, Палвиета, Павлинка, Пайка, Пала, Палка, Палуна, Палуша, Паола, Паолина, Пата, Паца, Поли, Полина, Полина, Палка, Поля... (Старева 2006: 212–213).

Неслучайно Л. Старева оставляет эти списки открытыми, ставя отточие, — они могут быть значительно увеличены. В список именинников добавляются и составные имена с основой *Петр*:- *Петрослав/а*, *Петромир/а*, *Петромил* и др.

В этих списках высвечивается отмеченная выше проблема: трансформированные имена иногда соотносятся с другими каноническими именами и не с тем святым, чья память отмечается. В случае с гипокористиками от *Петър* наблюдается определенная «конкуренция» с производными от *Петка*. Так, *Петя* может быть названа или в честь деда (*Петър*), или в честь бабушки (*Петка*), в последнем случае ее именины будут приходиться на день памяти популярной святой Параскевы-Петки (14.10) — важная дата в ритуальном году на Балканах. Некоторые имена от *Павел* в этом списке также могут быть преемниками других канонических имен: *Полина* — *Аполлинария*, *Палка* — от *Палма* и др.

В день «мужских» святых Петра и Павла мужские и женские имена равноправны в праздновании именин.

И наконец, комментарий требует празднование именин 30 июня, в неделю всех святых (первая после Пятидесятницы) и 12 апостолов. В Болгарии имя *Апостол* традиционное, соотношение антропонима и дня его празднования по народной логике в данном случае обоснованно. *Панайот* (от греч. ‘пресвятой’), очевидно, ассоциируется с идеей святости и поэтому празднуется в неделю всех святых. Возможно, это относится и к *Пантелею* (сокращенно от *Пантелеймон* из греч. ‘всемиловитый’), хотя в святцах св. Пантелеймон чествуется 27.07.

Таким образом, и в день памяти святого, и в праздник именины отмечают люди, которые соотносят свое имя с разными параметрами ритуальных комплексов и их лексическими обозначениями.

\* \* \*

Поздравительные открытки и интернет-сообщения — обязательная часть празднования современных именин. К традиционным поздравительным формулам (*Да ти се чуе/слави името* «Пусть твое имя прогремит/прославится», *Да ти е живо и здраво името* «Пусть твое имя будет живо и здорово»), прославляющим имя и его носителя, в наши дни добавилось множество трансформированных креативных клише.

Среди них прежде всего отметим те, центральное место в которых занимает имя:

*Дълги години името да ви носи здраве, щастие, късмет и живот пълен с берекет*<sup>12</sup> «Пусть ваше имя принесет вам здоровье, счастье, удачу и жизнь, полную благословения».

*Честит имен ден Иване. Днес се тачи твоето име, затова от все сърце ти желая много мъдрост, вяра и надежда и обич* «С именинами, Иван. Сегодня почитается твое имя, поэтому от всего сердца я желаю тебе мудрости, веры, надежды и любви».

*Честит имен ден! Да ти е живо и здраво името! Носи го чисто, за да грее от род на род и от век на век! Човек за името живее и*

---

<sup>12</sup> Орфография и пунктуация оригинала сохранены.

*само с име е човек! Никулден е «С именинами! Пусть будет живо и здорово твое имя! Береги его чистоту, пусть сияет из рода в род и из века в век! Человек живет ради имени и только с именем он человек. День св. Николая!»*

*Честит имен ден, Калояне! Бъди здрав и нека името ти се споменава само с добро сред хората и с любов сред близките!» «С именинами, Калоян! Будь здоров и пусть твое имя упоминается людьми только с добром, а близкими — с любовью!»*

Встречаются и акrostихи, в которых читается ИМЕН ДЕН:

### ЧЕСТИТ

*Истински приятели*

*Море от любов.*

*Емоции много.*

*Напред и нагоре.*

*Домашно огнище.*

*Евангелска мъдрост.*

*Нови мечти*

*ИВАНЕ!*

### ПОЗДРАВЛЯЮ

*«Истинных друзей.*

*Море любви.*

*Эмоций много.*

*Вперед и ввысь.*

*Домашний очаг.*

*Евангельской мудрости.*

*Новых мечтаний».*

*ИВАН!*

Значительную часть открыток составляют те, в основе которых лежит религиозное содержание, связь с одноименным святым или с праздником, ассоциирующимся с именем. Послания содержат лексику церковного дискурса, нередко в народной интерпретации, и обычно сводятся к пожеланиям защиты и благодати:

*Честит имен ден! Бъди закрилян от Св. Николай нека той те пази дава ти смелост и много усмивки! С теб сме и те обичаме» «С именинами! Пусть хранит тебя св. Николай, пусть он тебя охраняет и придает тебе смелость, дарит много улыбок! Мы с тобой и любим тебя!»*

*Честит имен ден! Света Богородица да бди над вас! «С именинами! Пусть бдит над вами святая Богородица!»*

*Атанас е представен като повелител на снеговете и ледовете, но аз ти пожелавам да имаш топло сърце, и винаги да успяваш да разтопяваш ледовете между теб и хората, на които държиш. Честит имен ден «Атанас выступает как повелитель снегов и льдов, но я тебе желаю, чтобы у тебя было теплое сердце и чтобы тебе всегда удавалось растопить льды между тобой и теми людьми, которые тебе дороги».*

*Днес е твоя имен ден. С пожелание и ти да си велика както е самият Великден* «Сегодня твои именины. С пожеланием, чтобы и ты была великой как сам Великдень» (Пасха).

*Честит имен ден Блавест, Благой, Блага, Евелина. С пожелание да чувате само благи вести!* «С именинами, Блавест, Благой, Блага, Евелина. С пожеланием, чтобы вы слышали только благие вести!»

*Днес отдаваме почит на свети Георги Победоносец. Затова ще ти пожелаем големи и малки победи да постигаш всеки ден! Честит имен ден!* «Сегодня мы почитаем святого Георгия Победоносца. Поэтому я тебе желаю больших и малых побед каждый день! С именинами!»

*Нека да е живо и здраво името ти и ти покрай него. Нека св. Георги да ти вдъхва смелост, храброст и увереност във всяко твое начинание* «Пусть твое имя будет живо и здорово — и ты вместе с ним. Пусть св. Георгий внушает тебе смелость, храбрость и уверенность в каждом твоём начинании».

Иногда аллюзия к празднику передается не вербально, а визуально. Так, на поздравительной открытке Георгию изображен ягненок — неотъемлемая часть празднования дня св. Георгия (*курбан*) (ил. 1). Иллюстрациями могут служить иконы, скульптурные изображения св. Георгия с копьем (ил. 2). Иллюстрацией к дню св. Николая может быть морская тема — море и корабли, покровителем которых святой и считается (ил. 3).

Чаще всего, однако, пожелания носят общий характер — именинникам желают удачи, здоровья, любви, радости, благополучия, исполнения мечты. Они могут сопровождаться визуальным рядом с религиозной направленностью (крест, икона, храм), светскими изображениями (цветы, вино, бокалы, конфеты, сердце, подкова, клевер) либо контаминированными — к иконе добавлены цветы или бокалы с вином.

## Заключение

Современные именины в Болгарии относятся к фактам массовой культуры, они воспринимаются как праздник, лишенный религиозного содержания. Об этом свидетельствует, например, тот факт, что мусульман также поздравляют с именинами по христианскому календарю: *Севим 'любовь'* — в день Веры, Надежды, Любви и Со-

фии (17.09). В процессе смены турецких имен на болгарские в период так называемого «возродительного процесса» 1970–1980-х годов именины также упоминались, хотя и в шутливой форме. Так, избравшему болгарское имя турку *Величко* говорили, что он выбрал его удачно — будет праздновать именины три дня, на Пасху (болг. *Великден*) (Българи-мохамедани: 19).

В этом плане интересно также сообщение в массмедиа об именинах в день исторического события: «Румелия Христова из Казанлыка — одна из немногих женщин в стране, которая сегодня (06.09) отмечает именины. Ее назвали в честь знаменательного события — Соединения Княжества Болгарии и Восточной Румелии» (БНТ).

Как и многие другие праздники, именины в современной Болгарии коммерциализируются. Кроме поздравительных открыток, предлагается целый ряд подарочного «мерча» с именами: кружки, ручки, майки и др.; традиционный именинный каравай (ил. 4) и коробки конфет (ил. 5) также могут персонализироваться именем и оформляться соответственно (изображением иконы, цветов и пр.).

Для современной болгарской системы празднования именин характерно соединение свободного отношения к выбору даты и вместе с тем наличие определенных правил (традиционный семейный день именин, подбор дня в соответствии со звучанием и значением имени святого или праздника и др.). Таким образом, болгарский именовослов допускает высокую степень креативности, которая, однако, должна принимать во внимание традиционные принципы имянаречения.

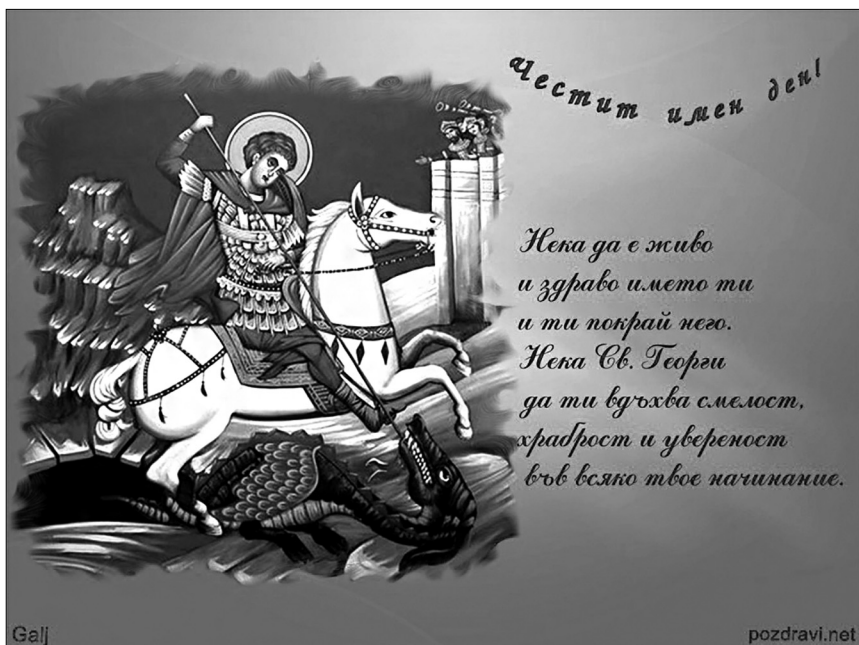
## Иллюстрации

1. Виртуальная открытка в день св. Георгия ([www.karticki.bg](http://www.karticki.bg)).
2. Виртуальная открытка в день св. Георгия ([www.karticki.bg](http://www.karticki.bg)).
3. Виртуальная открытка в день св. Николая ([www.karticki.bg](http://www.karticki.bg)).
4. Именинный каравай для Екатерины ([www.pogatcha.bg](http://www.pogatcha.bg)).
5. Коробка конфет для именинницы Цветы ([www.chococoop.bg](http://www.chococoop.bg)).





Илл. 1.



Илл. 2.

**ЧЕСТИТ ИМЕН ДЕН!**  
Носи си името с чест и гордост през всички океани и морета, през бури всякакви минавай с лекота и винаги достигай желани брегове!



**НИКУЛДЕН Е!**

Илл. 3.



*Илл. 4.*



Илл. 5.

## Источници

- Атанасова 2019 — *Атанасова И.* Речник на говора в село Маноя (община Дряново). Велико Търново, 2019.
- Барболова, Симеонова, Китанова и др. 2018 — *Барболова З., Симеонова М., Китанова М., Мутафчиева Н., Лезурска П.* Речник на народната духовна култура на българите. София : Наука и изкуство, 2018.
- БНТ — Българска народна телевизия. Новини. <https://bntnews.bg/news/svarzana-s-istoriyata-koya-e-rumeliya-ot-kazanlak-koyato-dnes-praznuva-imen-den-1206664news.html>
- БП — Българска Патриаршия. URL:<https://bg-patriarshia.bg/>
- Българи-мохамедани 2016 — Българите-мохамедани и събитията от 70-те години на XX век (интервюта). Втора част. София: Унив. изд-во «Св. Климент Охридски», 2016. С. 19–23.
- Български именник — Български именник. URL: <https://www.imenata.com/kalendar-imeni-dni-2024.html>
- Вакарелски 1943 — *Вакарелски Хр.* Български празнични обичаи. София, 1943.
- Вакарелски 1946 — *Вакарелски Хр.* Въпросник-упътване за събиране на етнографски материали. София: Държ. изд-во при М-во на народното просвещение, 1946.
- Добруджа 1974 — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови изследвания. София: Изд-во на БАН, 1974.
- ИДРБЕ — Идеографски диалектен речник на българския език / гл. ред. В. Радева. София: Унив. изд-во «Св. Климент Охридски», 2012–. Т. 1–.
- Илчев 1969 — *Илчев Ст.* Речник на личните и фамилни имена у българите. София: Изд-во на БАН, 1969.
- Именник 1942 — Именник, сир. Списък на имената, които се дават при Св. Кръщение. Издава св. Синод на Българската църква. София: Печатница Книпеграфъ, 1942.
- Ковачев 1987 — *Ковачев Н.* Честотно-тълковен речник на личните имена у българите. София: Д-р Петър Берон, 1987.
- Кювлиева, Димчев 1970 — *Кювлиева В., Димчев К.* Речник на Хасковския градски говор // Българска диалектология. Проучвания и материали. Т. V. София: Изд-во на БАН, 1970. С. 53–107.
- ЛА — личный архив.
- ПК — Православен календар. София: Синодално издателство, 2022.

- РБЕ — Речник на българския език. Онлайн-ресурс. URL: <https://ibl.bas.bg/rbe/>
- Родопи 1994 — Родопи. Традиционна народна духовна и социално нормативна култура. София: ЕИМ БАН, 1994.
- Родопски глас — Родопски глас. URL: [https://rodopskiglas.blogspot.com/2020/07/blog-post\\_26.html](https://rodopskiglas.blogspot.com/2020/07/blog-post_26.html)
- СБНУ — Сборник на народни умотворения. София, 1989–.
- Стойчев 1965 — *Стойчев Т.* Родопски речник // Българска диалектология. Проучвания и материали. Т. II. София: Изд-во на БАН, 1965. С. 119–315.
- Странджа 1996 — Странджа. Етнографски и езикови проучвания на България. София: АИ «Проф. Марин Дринов», 1996.
- ТСРЯ — Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов / Шведова Н.Ю. (отв. ред.). Москва, Азбуковник, 2007.

## Литература

- Антонов 2004 — *Антонов Ст.* Идентичност и диалогичност (По три житейски разказа от Пловдив) // Български фолклор. 2004. 1–2. С. 79–95.
- Вайганд 1926 — *Вайганд Г.* Българските собствени имена. Произход и значението. София: Книгоиздателство Т. Ф. Чипев, 1926.
- Василева 2006 — *Василева М.* Служба // Българска митология: енциклопедичен речник / съст. А. Стойнев. София: Захарий Стоянов, 2006. С. 300–303.
- Иванова 2007 — *Иванова Р.* Свети Валентин vs Свети Трифон или две в едно // Гласник етнографског института. 2007. 55 (1). С. 91–102.
- Иванова, Радева 2005 — *Иванова Н., Радева П.* Имената на българите. Велико Търново: Абагар, 2005.
- Каравелов 1861 — *Каравелов Л.* Памятники народного быта болгар. М.: Типография Ф. Андерса, 1861.
- Кръстева-Благодеева 1999 — *Кръстева-Благодеева Е.* Личното име в българската традиция. София: АИ «Проф. Марин Дринов», 1999.
- Любенов 1881 — *Любенов П. Цв.* Самовили или самодиви. София, 1881.
- Маринов 1891 — *Маринов Д.* Жива старина. Етнографическо (фолклорно) изучаване на Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Оряховско и Вратчанско. Книга 1. Вярванията или суеверията на народа. Русе, 1891.
- Маринов 1994 — *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София: Изд-во на БАН, 1994.

- Плотникова 2012 — *Плотникова А.А.* Слава // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 2012. Т. 5. С. 30–33.
- Седакова 2007 — *Седакова И.А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М.: Индрик, 2007.
- Седакова 2010 — *Седакова И.А.* Вербное воскресенье: растительный код и «цветочные» именины у болгар // Традиционная культура. 2010. № 6. С. 115–121.
- Седакова 2022 — *Седакова И.А.* Болгарское имя как (балканский) текст // Вопросы ономастики. 2022. Т. 19, № 3. С. 83–101; [https://doi.org/10.15826/vopr\\_onom.2022.19.3.031](https://doi.org/10.15826/vopr_onom.2022.19.3.031)
- Седакова 2024a — *Седакова И.А.* Именины в Болгарии в свете церковной и секулярной практики // Известия Уральского Федерального университета. Серия 2. Гуманитарные науки. 2024. Т. 26. № 3. С. 71–86. DOI 10.15826/izv2.2024.26.3.042
- Седакова 2024b — *Седакова И.А.* О специфике пополнения болгарского антропонимикона: заимствования, словообразование и имятворчество // Вопросы ономастики. 2024. Т. 21. № 3. С. 117–138. [https://doi.org/10.15826/vopr\\_onom.2024.21.3.034](https://doi.org/10.15826/vopr_onom.2024.21.3.034)
- Стаменова 1985 — *Стаменова Ж.* Родови и семейни празници // Българска етнография. Т. III. Духовна култура. София: Изд-во на БАН, 1985. С. 139–158.
- Старева 2006 — *Старева Л.* Български имена и традиции. София: Труд, 2006.
- Herzfeld 1982 — *Herzfeld M.* When Exceptions Define the Rules: Greek Baptismal Names and the Negotiation of Identity // Journal of Anthropological Research. 1982. Vol. 38. P. 288–382.
- Popov 2007 — *Popov R.* Kurban sacrificial offerings on the feast days of the summertime saints in the calendar traditions of the Bulgarians // Sikimić B., Hristov P. (eds.). Kurban in the Balkans. Belgrade: SANU, 2007. P. 259–268.
- Sikimić, Hristov 1997 — *Sikimić B., Hristov P.* (eds.). Kurban in the Balkans. Belgrade: SANU, 2007.
- Sutton 1997 — *Sutton D.* Local Names, Foreign Claims: Family Inheritance and National Heritage on a Greek Island // American Ethnologist. 1997. Vol. 24, № 2. P. 415–437.
- Zarkias 1998 — *Zarkias C.* Names and Inheritance on the Island of Skyros // Name and Social Structure. Examples from Southeast Europe / ed. by P. H. Stahl. New York: Columbia Univ. Press, 1998. P. 179–193.



*Irina A. Sedakova*  
(Moscow)

**BULGARIAN NAME DAY:  
STATICS, DYNAMICS  
AND CREATIVITY**

**ABSTRACT:**

The article analyzes the socio-cultural phenomenon of the name day in Bulgaria, which differs significantly from the name day in Russia. In the center of the holiday is the name itself, and its day is timed not only according to the calendric day of the saint, but also to church holidays. The boom in name celebrations observed in recent years in Bulgaria has predominantly secular character. The specificity of the Bulgarian name system is considered, which includes many appellative names and neoanthroponyms that do not correlate with the church calendar. The main rules of selecting a day in the calendar for a holiday are determined (family traditions, consonance, translation of the canonical name, etc.). The texts and visual range of greeting cards combining religious and secular motifs are investigated.

**KEY WORDS:**

name day, anthroponymics, ethnolinguistics, sociolinguistics, feasts, Christian orthodox calendar

**NOTE ON THE AUTHOR:**

Irina Sedakova, DrSc. (Philology), Head of the Department of Typology and Comparative Linguistics, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow).

E-mail: ised@mail.ru

ORCID: 0000-0002-9252-5407

**РЕЗЮМЕ:**

В статье анализируется социокультурный феномен «дня имени» у болгар, который значительно отличается от именин в России. В центре праздника находится собственно имя, и его день приурочен не только ко дню святого, но и к церковным праздникам. Наблюдаемый в последние годы в Болгарии бум празднования имени носит преимущественно секулярный характер. Рассматривается специфика системы болгарских имен, включающая в себя множество имен-апеллятивов и неоантропонимов, которые не со-

относятся с церковным календарем. Определяются основные правила подбора дня в календаре для праздника (семейные традиции, созвучие, перевод канонического имени и др.). Описываются тексты и визуальный ряд поздравительных открыток, сочетающих религиозные и светские мотивы.

**Ключевые слова:**

именины, антропонимия, этнолингвистика, социоллингвистика, праздники, православный календарь.

**Информация об авторе:**

Ирина Александровна Седакова, доктор филологических наук, заведующая Отделом типологии и сравнительного языкознания Института славяноведения РАН (Москва).

E-mail: [ised@mail.ru](mailto:ised@mail.ru)

ORCID: 0000-0002-9252-5407



*Научное издание*

ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН

**ОНОМАСТИКА  
SUB SPECIE СЕМИОТИКИ**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института славяноведения РАН  
(Протокол № 7 заседания Ученого совета  
ФГБУН Института славяноведения РАН от 26.11.2024)*

Ответственный редактор

*И.А. Седакова*

Редактор

*М.В. Завьялова*

Компьютерная верстка

*П.Н. Морозов*

Общероссийский классификатор продукции  
ОК-034-2014 (КПЕС 2008); 58.11.1 — книги, брошюры печатные

Институт славяноведения РАН  
119991, г. Москва, Ленинский просп., д. 32-А, корп. «В»

Адрес электронной почты:

[inslav@inslav.ru](mailto:inslav@inslav.ru)

Подписано в печать 10.12.2024. Формат 60×90<sup>1/16</sup>.  
Гарнитура Times New Roman. Бумага офсетная.  
Печать цифровая. Усл. печ. л. 18,75.  
Объем 18,75 печ. л.

Заказ № 61.

Тираж 500 экз.