

BOŻENA HRYNKIEWICZ-ADAMSKICH

Poznań

## Słowiańskie imiona osobowe — *voces magicae*?

**Słowa kluczowe:** historyczna antroponimia słowiańska, magiczne funkcje imion osobowych

Siedemnastowieczne księgi celne północnego szlaku rzeczno<sup>1</sup> są rejestrami zawierającymi olbrzymią liczbę nazw indywidualnych, co czyni je nieocenionym źródłem materiału antroponimicznego. W przejrzanym przez mnie dokumencie za lata 1633–1636 oraz 1678–1680 pochodzących z Wielkiego Ustiuga zostało poświadczonych łącznie 6101 męskich nazw osobowych (odpowiednio 3429 i 2672). Zaskakująco liczną reprezentację znalazły w nich pewne antroponimy przedchrześcijańskie. Sporadycznie występują one we wcześniejszych staroruskich zabytkach piśmienniczych. W księgach celnych Wielkiego Ustiuga są natomiast wyjątkowo częste, zwłaszcza w zapisach z lat 1633–1636, co zdawałoby się przeczyć ogólnemu kierunkowi przemian antroponomastykonu ruskiego<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> W latach 1950–1951 pod redakcją A.I. Jakovleva nakładem Wydawnictwa Akademii Nauk ZSRR ukazało się ich trzytomowe wydanie *Tamożennye knigi Moskovskogo gosudarstva XVII veka. Severnyj rečnoj put': Ustûg Velikij, Sol'vyčegodsk, Tot'ma*, przy czym tom 1 zawierał dokumenty z lat 1633–1636, 2 — 1650–1656, 3 — 1675–1680.

<sup>2</sup> Według danych Mariana Wójtowicza (1986: 31), uzyskanych w toku analizy dokumentów z XIV–XV wieku z obszaru północno-wschodniej Rusi, komponenty o chrześcijańskiej proveniencji stanowiły 73,5% ówczesnych zasobów antroponimicznych. Podobną frekwencję (70,4%) wykazywały one w nazwach odnotowanych pod koniec XV i w XVI wieku w aktach Monasteru Sołowieckiego (Hrynkiewicz-Adamskich 1998: 197). W bazie leksykalnej zrekonstruowanej na podstawie ksiąg celnych Wielkiego Ustiuga z lat 1633–1636 elementy chrześcijańskie ewidentnie przeważają nad tradycyjnym imiennictwem odapelatywnym (78,27% : 18,62%). W późniejszych dokumentach ich udział jeszcze wzrasta (79,22% : 16,93%). Z góry odrzucić należy przy tym interpretację owej sytuacji w powiązaniu z peryferyjnym położeniem tego miasta i rzekomą archaicznością czy anachronicznością lokalnych zwyczajów imienniczych. W XVII wieku Wielki Ustiug był bowiem jednym z najprężniej rozwijających się ośrodków handlu i rzemiosła na Rusi. Szerzej o tym Hrynkiewicz-Adamskich 2010.

Są to formy: *Bažen* (49/13)<sup>3</sup>, *Bogdan* (67/9), *Družina* (20/3), *Pervoj* (39/3), *Pâtoj* (50/1) / *Pâtko* (2/0) / *Pâtys* (0/1), *Tret'ák* (62/7), *Ždan* (24/1). Znacznie niższą frekwencję wykazują następujące antroponimy: *Besson* (14/0), *Istoma* (2/0), *Molčan* (2/0), *Nevzor* (2/2), *Neždan* (1/1), *Nekras* (3/2), *Nemir* (1/0), *Nerad* (1/0), *Neupokoj* (7/2), *Neustroj* (2/0), *Nechorošej* (8/0), *Nečaj* (10/0), *Pozdej* (10/2), *Pospel* (13/0), *Tomilo* (18/2), *Chudák* (11/3), *Šestak* (14/3) / *Šestoj* (3/0), *Šumilo* (11/3) / *Šumko* (1/0), *Zamâtnâ* (6/1), *Zav'âl* (12/1). Zwraca uwagę fakt, że wśród rzadziej wzmiankowanych znalazły się liczne formy ze względu na swą semantykę tradycyjnie uznawane za imiona apotropaiczne. Jedynie pojedynczych notacji doczekały się także oddzielne imiona dwuczłonowe. Wyjątek stanowią tu imiona *Boris*<sup>4</sup> (39/37) i *Volodimer* (19/11), które w XVII wieku funkcjonowały już jednakże w roli chrzcielnych, gdyż wcześniej włączono je do kalendarzy cerkiewnych jako imiona lokalnych świętych. W badanym okresie nie wzrosła również liczebność typowych jednotematowych nazw odapelatywnych.

Stosunkowo częste użycie form genetycznie słowiańskich świadczy niewątpliwie o długotrwałym współistnieniu na Rusi dwóch systemów imienniczych — tradycyjnego i chrześcijańskiego. Przystępując do rozważań na temat specyfiki badanego materiału, chciałabym zwrócić uwagę na nie dość dobitnie akcentowaną w dotychczasowych pracach różnicę między tymi systemami, polegającą na tym, że formy tradycyjne były wytworem społeczności niepiśmiennej, podczas gdy imiennictwo chrześcijańskie zostało przeniesione na grunt ruski wraz z alfabetyzacją Rusi. Przedchrześcijańskie sposoby nominacji pozostawały produktywne przez długi okres po wejściu w użycie pisma. Zaprzestanie ich stosowania następowało w powiązaniu z jego głęboką interioryzacją, która na obszarze wschodniej Słowiańszczyzny dokonała się właściwie dopiero na początku XX wieku.

## Struktura myślenia w kulturach niepiśmiennych

Materiał do retrospektywnych badań antroponimicznych czerpany bywa z zachowanych tekstów. Wydaje się oczywiste, że szerokie stosowanie imion tradycyjnych w późnych zabytkach piśmienniczych — pomimo niewątpliwych postępów ewangelizacji — było przejawem trwania przy pogańskiej obyczajowości. Kilkaset lat po przyjęciu chrztu przez Ruś w użyciu wciąż pozostawały imiona

<sup>3</sup> Jako pierwszą podano liczbę notacji danego antroponimu w materiale z okresu 1633–1636, po niej następują dane dotyczące lat 1678–1680.

<sup>4</sup> Opinie na temat etymologii imienia *Boris* są podzielone. Vasmer (1986–1987, t. 1: 194) wyjaśnia pochodzenie tego imienia od mong. *bogori* 'niski, mały'. Dobrodomov (1970) dopuszcza bułgarskie źródło zapożyczenia — od nazwy czynności na *-iš* [-is] od czasownika *bâr-* 'dawać, podawać'. Nie można jednakże odrzucić hipotezy o słowiańskim pochodzeniu imienia *Boris* jako nietypowej skróconej formy imienia złożonego *Borislav* (Selišev 1948: 120), które w pełnej postaci występuje w zabytkach staroruskich, na przykład Tupikov 1903: 116, Podol'skaâ 1977: 64.

słowiańskie. Jako że nie istniały żadne ich spisy, musiały zatem być regularnie odtwarzane z pamięci przez przedstawicieli kolejnych generacji. Kultury oralne nie dysponują materialnymi zbiorami słów, z których można byłoby je czerpać. Słowa w nich nie mają widzialnej postaci, będąc jedynie zbiorami dźwięków. Możliwe jest tylko ich przywoływanie z pokładów pamięci. Oralna organizacja myślenia wiedzie przy tym z reguły do zapominania rzeczy, które dotyczą wyłącznie przeszłości i nie mają aktualnych odwołań. Zasada ta obejmuje nie tylko język, lecz również zjawiska religijne i obyczaje.

Struktura ludzkiego sposobu rozumowania, w tym podejście do czasu i rzeczywistości, jest w kulturze oralnej odmienna niż w społecznościach, których kultura opiera się na piśmie, w szczególności na druku. W dwudziestowiecznej literaturze antropologicznej wiele miejsca zajmują rozważania na temat myślenia „pierwotnego”, „prelogicznego”, „nieoswojonego” (Malinowski 2000; Lévy-Bruhl 1992, w szczególności rozdział IV *Umysłowość ludzi pierwotnych a języki, którymi oni mówią*; Lévi-Strauss 1969). W celu uchwycenia jego specyfiki prowadzono intensywne badania tak zwanych ludów niecywilizowanych, ich folkloru i języków. Zarówno funkcjonalistów, jak i strukturalistów intrygowała odmienność postrzegania przez nie rzeczywistości. Ciekawe rozwinięcie ich dociekań stanowiły późniejsze badania psychologiczne, które wykazały, że cechy umysłowości właściwe ludom stojącym na niższym szczeblu rozwoju cywilizacyjnego są charakterystyczne również dla współczesnych analfabetów lub niemal analfabetów (Luria 1974, 1976; Vygotskij, Luria 1930 [1993]). Po latach żarliwych dyskusji badacze reprezentujący różnorakie specjalności naukowe zdają się dochodzić do zgodnego wniosku o stałej i niezmiennej obecności w świadomości człowieka archaicznych pokładów skojarzeń i uniwersalnych kanałów percepcji. Orzekanie czegoś o czymś stanowi jedną z najogólniejszych struktur pojęciowych wypowiedzi we wszystkich znanych językach, stąd zaliczane bywa do tak zwanych uniwersaliów językowych (Wierzbicka 1996, 2006). Zatem przypisywanie cechy jakiemuś obiektowi musiało występować już na pierwszych etapach rozwoju języka ludzkiego (Grzegorzczkova 2004). Podobnie potrzeba tworzenia imion osobowych zaistniała zapewne w bardzo wczesnych stadiach rozwoju cywilizacji ludzkiej. Człowiek od zarania swych dziejów funkcjonował bowiem jako istota społeczna i dla odróżniania czy określania swych pobratymców urabiał tego typu formy w swym języku. „Zasadniczo tylko człowiek posiada imię, [...] bo zna siebie w swoim imieniu i indentyfikuje siebie poprzez swe imię” (Tischner 2006; 223).

Badacze kultur oralnych podkreślają, że człowiek niepiśmienny nie kategoryzował, lecz myślał sytuacyjnie. Używane przezeń pojęcia były w minimalnym stopniu abstrakcyjne. O szczególnym sposobie abstrahowania i uogólniania charakterystycznym dla umysłowości społeczeństw znających jedynie ustny przekaz informacji świadczą liczne ilustracje z języków ludów pierwotnych, w których występuje z reguły ograniczona liczba nazw ogólnych, przeważają zaś obrazy-

-pojęcia. Wiele treści wyraża się w nich na drodze porównania do innych obiektów. Obok nazwotwórstwa opartego na realnym podobieństwie i ewentualnych asocjacjach między obiektami w językach tych często jedną nazwą określa się obiekty, które kojarzą się z sobą poprzez mity i wierzenia (Dixon 1972: 305–306; Lévy-Bruhl 1992: 209–210)<sup>5</sup>. Jedną z konstytutywnych cech kultur przedpiśmiennych było przy tym ich pozostawanie w bliskości z otaczającym światem. Na podkreślenie zasługuje ponadto to, że w warunkach braku pisma przechowywanie i odzyskiwanie raz wytworzonej formy wymagało specjalnego jej ukształtowania (Dixon 1972: 324; Ong 1992: 57). W kulturze ustnej wypowiedziana forma miała zazwyczaj nie tylko standardowy układ tematyczny, ale i sztywną strukturę. Trudno polemizować z twierdzeniem W.J. Onga (1992: 60), że schematy oraz utrwalone społecznie formuły spełniają w kulturze oralnej funkcje zbliżone do pisma w kulturze cyrograficznej<sup>6</sup>. Moim zdaniem słowiańskie *nomina propria* ściśle realizują charakterystyczne dla kultur niepiśmiennych schematy nazwotwórcze. Według Tadeusza Skuliny (1974: 110) imiona osobowe ustalone powszechnie w określonej tradycji językowej „na płaszczyźnie systemu nie stanowią co prawda znaków językowych w sensie przyjętym dla wyrazów pospolitych (morfemów), tworzą jednak w ogólnym zasobie leksykalnym podsystem konwencjonalnych przedstawień dźwiękowych, [...] »wyrazów potencjalnych«, »wzorów« imion”.

## Przedchrześcijański światopogląd Słowian

Tradycyjne imiennictwo osobowe stanowiło niewątpliwie integralną część słowiańskiej kultury przedchrześcijańskiej, będącej całościowym faktem społecznym. Cechowała ją typowa dla wszystkich cywilizacji przednowoczesnych syntetyczność, pojmowana jako niewyodrębnianie oddzielnych sfer ludzkiego bytowania i całościowe interpretowanie rzeczywistości. Poszczególne praktyki i wytwory kulturowe były nierozdzielne i wzajemnie zharmonizowane. W tych warunkach istnienie powiązań między zasadami nominacji proprialnej a religią i obyczajowością wydaje się nieuniknione.

<sup>5</sup> W ujęciu kognitywnym charakter metaforyczny przypisuje się wielu naszym doświadczeniom i działaniom. George Lakoff i Mark Johnson (1988: 175), reprezentujący ten nurt językoznawstwa, utrzymują, że wiele spośród dostrzeganych przez nas podobieństw opiera się na skonwencjonalizowanych metaforach składających się na nasz system pojęciowy. Metafory, których istotą jest rozumienie rzeczy w terminach innych rzeczy, są wbudowane w ludzką świadomość i działanie. Opierając się na wspólnym dla danej populacji doświadczeniu poznawczym, estetycznym i emocjonalnym, zdeterminowanym przez środowisko naturalne, kulturę materialną, typ gospodarki, tworzą one specyficzny kod kulturowy, zrozumiały dla przeciętnego uczestnika tej kultury.

<sup>6</sup> Na efektywne odzyskiwanie wypracowanych myśli, form i bardziej złożonych wypowiedzi pozwalało w okresie przedpiśmiennym wykorzystanie specjalnych technik mnemonicznych (powtórzenia, addytywność, redundancja lub obfitość itd.).

Podstawę przedchrześcijańskich zapatrywań Słowian stanowił właściwy wszystkim kulturom tradycyjnym dychotomiczny podział uniwersum na sferę opanowaną przez ludzi („ten świat”) i drugą, dla nich obcą („tamten świat”)<sup>7</sup>, który znajdował liczne semiotyczne i symboliczne reprezentacje. Jedną z podstawowych opozycji konstruujących światopogląd Słowian była fragmentacja przestrzeni z punktu widzenia przydatności dla człowieka na ekumenę (dom, ziemię uprawną) i anekumenę (okolice jałową, bezludną, las — „zaświaty”). Stałe doświadczenie istnienia w naturze pierwiastka nadprzyrodzonego doprowadziło do wykreowania przez nich licznych duchów przyrody. Opisuując wierzenia Słowian, badacze wyróżniają zazwyczaj kilka podstawowych sfer aktywności demonicznej, mianowicie powietrze, las, a także zbiorniki wodne, tereny przybrzeżne i bagna, to znaczy obszary „obce” w odczuciu społeczności rolniczych. Demony przyrody symbolizowały jej złowrogi, dziki charakter i stanowiły potencjalne zagrożenie, toteż w relacjach z naturą ludzie zachowywali daleko posuniętą ostrożność. Chociaż las zapewniał im byt, gdyż dostarczał pożywienia i odzienia, pozostawał obszarem nieoswojonym, kryjącym wiele zagrożeń, rządzonym przez inne moce. Do jego mieszkańców odnosili się Słowianie z rewerencją i bojaźnią. Starali się nie ingerować w ich życie z racji przynależności do „obcej” części świata. Jak jednak słusznie zauważa Aleksander Gieysztor (1982: 229), w owym pełnym respektu stosunku do stworzeń zamieszkujących leśne ostępy tkwił nie tylko lęk, ale i pragnienie imitacji cech potrzebnych człowiekowi w walce o przetrwanie<sup>8</sup>.

Z przeświadczeniem o istniejącym podziale rzeczywistości na dwie sfery: codzienną, oswojoną, i zewnętrzną, tajemniczą, niebezpieczną, związane było istnienie *rites de passage*, czyli obrzędów przejścia, oraz magicznych rytuałów słownych<sup>9</sup>.

Powszechne wśród ludów niepiśmiennych jest skojarzenie myślenia i mówienia z używaniem siły, pożytkowaniem energii. Słowa nie mają materialnej formy, są zdarzeniami. Ludzie oralni uważają zazwyczaj, że słowa mają władzę nad nazywanymi rzeczami. Zadaniem magicznego słowa było pokonywanie dystansu dzielącego sferę ludzką od sfery zewnętrznej, pośredniczenie między

<sup>7</sup> Nie było to chyba jednak typowe dla współczesnych religii monoteistycznych rozbieżne na *sacrum* i *profanum*. To, co nadprzyrodzone i uświęcone, przejawiało się we wszystkich dziedzinach codziennej egzystencji. W kontekście systemu wierzeń słowiańskich Andrzej Szyjewski (2003: 23, 157–159) mówi o jedności ontologii i teologii. Por. Potkański 1895: 66.

<sup>8</sup> Znajomość przedchrześcijańskiej słowiańskiej tradycji religijnej pozostaje niepełna. Wielu badaczy zajmujących się przeszłością religijną Słowian wschodnich powątpiewało w ukształtowanie się ich panteonu jako zorganizowanego zespołu wierzeń osnutych wokół bóstw i mitów naczelných. Skłaniali się raczej ku stwierdzeniu, że politeistyczna organizacja wierzeń pojawiła się u nich stosunkowo późno i że właściwą płaszczyzną wschodniosłowiańskich przekonań religijnych pozostawała demonologia, a więc niższego rzędu świat duchów zmarłych i przyrody. Szerzej na ten temat zob. Gieysztor 1982: 7, 12; Łowmiański 1979: 99–166.

<sup>9</sup> Polskie magiczne rytuały słowne stanowią przedmiot analizy w artykule Anny Engelking 1989.

nimi i wywoływanie określonych skutków w sferze codziennej. Przejście między tymi obszarami warunkowało odprawienie odpowiedniego rytuału. Rytuał polegał na wykonaniu szeregu symbolicznych czynności w celu osiągnięcia pożądanego następstwa. Kluczowymi elementami rytuału były: czas, osoby, czynności, przedmioty i słowa. Każde słowo wypowiedziane w sytuacji obrzędowej, w tym również imię, było słowem szczególnym i miało wagę magiczną. W kulturze pierwotnej osobę i jej imię łączył nie umowny związek, lecz rzeczywista więź. Wierzono, że imię stanowi część swojego nosiciela, jest mu współistotne, przesądza o jego losie. Magiczne zabiegi w stosunku do człowieka mogły zostać dokonane równie łatwo za pośrednictwem jego imienia, jak i dowolnej innej materialnej części jego ciała, w czym należy upatrywać śladów magii sympatycznej (szerzej zob. Frazer 1965: 37–69, 221–231). To przeświadczenie pociągnęło za sobą tendencję do utajniania i tabuizowania właściwego imienia.

## Utajnianie imienia u Słowian — językoznawstwo a dane etnograficzne

Bezpośrednich świadectw funkcjonowania imion sekretnych na terenie wschodniej Słowiańszczyzny mamy niewiele. Śladów szczególnego stosunku do prawdziwego imienia można jednakże upatrywać w późniejszych przypadkach nadawania drugiego imienia chrześcijańskiego, tak zwanego imienia modlitewnego. Modlitewnym nazywano imię przyjęte na modlitwie (być może jeszcze przed ochrzczeniem lub podczas chrztu)<sup>10</sup>. W opinii Nikolaâ Petroviča Lichačeva (1893: 157) przypadki posiadania dwóch imion chrześcijańskich, jednego modlitewnego, które za życia utrzymywano w sekrecie, i drugiego rodzinnego, pod którym człowiek był znany, nie należały do rzadkości. Odnotowuje on ponadto, iż panowało przekonanie, że uroki i zaklęcia działają jedynie na prawdziwe imię. W jednej ze swych późniejszych prac N.P. Lihačev (1900: 127) przytacza następujące przykłady: *boârin Boris Ivanovič Morozov nosil imâ Il'â; Vasilij Mihajlovič Glinskij, a imâ emu Prokopecj*. Z kolei w akcie kupna-sprzedaży opatrzonym numerem 125 z archiwum Monasteru Sołowieckiego i datowanym na 1547 rok imienia modlitewnego użyto we własnoręcznym podpisie świadka Grigoriâ Fedorova syna Ogorodova: *k sej kupčej âz, Grigorej Ogorodova, ruku priložil, a molitvennoe imâ moe Petr Moskveno (Akty social'no-ekonomičeskoj...* 1988: 77). Nikolaj Michajlovič Tupikov we wprowadzeniu do swojego słownika (1903: 76) również wzmiankuje zjawisko nadawania dziecku dwóch imion chrześcijańskich, z których jednego nie ujawniano w związku z lękiem przed złymi mocami. Nieznaczną liczbą przykładów wynika zapewne z silnego tabu.

<sup>10</sup> Por. *molitvennâ žena* 'żona, z którą małżeństwo zostało uświęcone modlitwą' (*Slovar'*... 1975–1989, t. 9: 245).

Szerszego materiału w danej kwestii dostarczają jednakże dane etnograficzne. Utrzymywanie w tajemnicy prawdziwego imienia było bowiem w naturalny sposób powiązane z archaicznymi obrzędami ludów indoeuropejskich, w których uczestniczyło dziecko od chwili przyjścia na świat aż do uroczystego orzeczenia dojrzałości. Próbę zrekonstruowania cyklu tych rytuałów podjął Karol Potkański, koncentrując się głównie na obyczaju postrzyżyn. W tym celu sięgnął do źródeł staroindyjskich, by następnie skonfrontować ich opisy z realiami słowiańskimi i germańskimi. Najstarsze wedy, funkcjonujące pierwotnie w formie ustnej, zawierają świadectwa pradawnych wierzeń i tradycji Ariów, ludu indoeuropejskiego, który w okresie od XIX do XIV wieku p.n.e. rozprzestrzenił się na Półwyspie Indyjskim, wypierając z niego ludy drawidyjskie. Uzupełniając spostrzeżenia K. Potkańskiego informacjami na temat zasad nominacji proprialnej zaczerpniętymi z nowszych opracowań<sup>11</sup>, odnotujemy, że w staroindyjskich źródłach literackich — sutrach i smriti — wymienia się kilka dat odprawiania ceremonii nadania imienia *namakarana*. Niektóre spośród hinduskich ksiąg obrzędowych wspominają o nadaniu imienia dziecku przez ojca bezpośrednio po narodzeniu (Pandurang 1941: 238; Potkański 1895: 74). Inne wymieniają dziesiąty lub jedenasty dzień po przyjściu na świat dziecka jako czas dopełnienia tego rytuału. Autorzy podręczników rytualnych Gobhil i Khadir mówią z kolei, że *namakarana* może mieć miejsce dowolnego dnia po upływie 10 nocy, 100 nocy lub roku od narodzin (Pandurang 1941: 239). Nadane w tym akcie imię *nakṣtra* pozostawało sekretne z obawy przed czarami aż do odprawienia ceremonii *upanayana*, zwanej powtórnyimi narodzinami, polegającej pierwotnie na przekazaniu syna spod kurateli matki pod opiekę ojca, w późniejszym zaś okresie aż do czasów współczesnych — na naukę (wed) do guru (Pandurang 1941: 284–285). Imię to komponowano z uwzględnieniem kalendarza księżycowego. Nazwanie dziecka imieniem *nakṣatra* determinowało jego przyszłe losy, wyznaczało niejako koleje jego życia. Tabuizując owo imię, zatajano jednocześnie — jak się wydaje — porę przyjścia dziecka na świat. Narodziny traktowane były jako nadejście „stamtąd”, noworodkowi nadawano status przybysza z zaświatów. Przekraczał on granicę między tak przeciwstawnymi sferami, jak byt i niebyt, życie i śmierć. Złamanie wymogu zachowania tajemnicy względem czasu porodu i uwarunkowanego tym terminem imienia mogło doprowadzić do zniweczenia wartości osiągniętych dzięki kontaktowi z „tamtym” światem<sup>12</sup>. Zdaniem K. Potkańskiego (1895: 74) ósmego dnia po porodzie miało miejsce uroczyste obmycie dziecka, a w kilka dni

<sup>11</sup> W tym miejscu składam serdeczne podziękowania dr. Svenowi Sellmerowi za konsultację indologiczną, zaznaczając wszelako, że sama hipoteza i wnioskowanie w związku z nią wraz z wszelkimi możliwymi ich niedoskonałościami przynależą wyłącznie autorce artykułu.

<sup>12</sup> Bruno Bettelheim (1989: 247) zauważa w kontekście praktyk inicjacyjnych, że służą one celom, jakie można osiągnąć jedynie symbolicznie, a nie w rzeczywistości. W związku z tym ich psychologiczne skutki uległyby zniweczeniu, gdyby fikcja została ujawniona. Jego zdaniem sekret jest w wypadku takich rytuałów konieczny, jeśli potrzeby wierzących mają być zaspokojone w sposób trwały.

później następowało zazwyczaj nadanie imienia jawnego. Prawo Manu zaś określało termin dopełnienia procesu oczyszczającego *jātakarman* na nie wcześniej niż dziesiąty lub dwunasty dzień (Pandurang 1941: 239). Do chwili nadania tego imienia i sakralnej ablucji ojciec nie mógł dotykać noworodka. Tyle dni trwała i nieczystość położnicy. W niektórych źródłach jako kolejny wzmiankowany jest obrzęd związany z wyjawieniem matce przez ojca tajemnego imienia dziecka. W późniejszym okresie dokonywano rytualnego obcięcia włosów, które wprowadzało dziecko do obrzędów religii domowej, a w chwili osiągnięcia dojrzałości fizycznej przez chłopców odbywało się publiczne strzyżenie pierwszego zarostu.

Echa tych praktyk o bardzo archaicznej metryce zachowały się częściowo również u ludów słowiańskich. Zdaniem Jana Stanisława Bystronia (1916: 22) do początku XX wieku dotrwały na Słowiańszczyźnie w szczątkowej formie niektóre spośród zwyczajów izolacyjnych kobiety ciężarnej, a następnie położnicy i noworodka (między innymi zatajanie czasu porodu, zakaz podejmowania jakichkolwiek przygotowań na przyjęcie dziecka). Imię, jakie planowano nadać dziecku, z reguły utrzymywano w sekrecie aż do chrztu, który zastąpił zapewne dawny rytuał recepcyjny znoszący połogową izolację kobiety i noworodka. Wprowadzenie ceremonii chrześcijańskich sprawiło, że porządek pierwotnych obrzędów rodzinnych został naruszony. Najważniejsze rytuały narodzinowe, jak i pozostałe obrzędowe czynności cyklu życia ludzkiego, pozostawały jednakże powiązane z obrazem dwoistego uniwersum, podzielonego na *orbis interior* i *orbis exterior*. Jak słusznie zauważa Joanna Tokarska (Tokarska, Wasilewski, Zmysłowska 1982: 111–113), ludowe czynności towarzyszące kościelnemu obrzędowi chrztu przebiegają według schematu rytu inicjacyjnego<sup>13</sup>. Niezaprzeczenie do chrztu i obchodzonych następnie chrzcin przyłączyły się również obrzędy praktykowane wcześniej bezpośrednio po narodzeniu dziecka, a także te, które odprawiano dopiero po zakończeniu odosobnienia (Bystron 1916: 69). Pierwotny pogański zwyczaj oczyszczalny przeniesiono w czasach chrześcijańskich na pierwsze wyjście matki poza domowe pielesze, czyli wywód, i na pierwsze wyjście dziecka, to znaczy chrzest. Najprawdopodobniej początkowo izolacji połogowej podlegali nie tylko kobieta i noworodek, ale również mąż i pozostali domownicy. Zaświadczony został zwyczaj wielkoruski polegający na nazywaniu niemowlęcia przez rodziców zaraz po narodzinach różnymi imionami i pozostawianiu mu tego, na które samo w jakiś sposób zareaguje (na przykład obrócenie główki, otwarcie oczu itp.) (Potkański 1895: 23). Zdaje się stąd wynikać, że w czasie tuż po narodzeniu dziecka obchodzono na Rusi uroczystość związaną z wyborem i nadaniem mu imienia.

<sup>13</sup> Świadczą o tym: wymóg zachowywania tajemnicy (niepokazywanie dziecka, nieujawianie imienia w okresie poprzedzającym chrzest), odbywanie namiastki podróży w zaświaty (zawieszenie czynności życiowych wyrażające się w zakazie zaspokajania potrzeb fizjologicznych w drodze do chrztu), konieczność pośpiechu, to znaczy szybkiego przejścia, zabieranie z sobą w powijkach tak zwanych kwantów życia — chleba i soli, przeciwstawiające się zwyczajowi układania dziecka na progu mieszkania lub na ziemi po powrocie z chrztu czy prezentowania go gościom (jawność).

Być może ceremonia ta nawiązywała do omówionego wcześniej staroindyjskiego rytuału nadania jawnego imienia wczesnodziecięcego, używanego w zastępstwie prawdziwego imienia (znanego wyłącznie ojcu?).

W Polsce oficjalne przyjęcie do wspólnoty rodowej i nadanie „dorosłego” imienia tradycyjnie wiązało się z postrzyżynami. Nie ma jednak pewności, czy na Rusi oba te rytuały łączyły się ze sobą. W kronikach staroruskich wzmiankowana jest jedynie uroczystość imienin noworodka, czyli mianowin, a także zwyczaj uroczystego strzyżenia pierwszego zarostu. Kulturowano natomiast niewątpliwie zwyczaj składania ofiar z włosów. Zdaniem K. Potkańskiego (1895: 71) termin postrzyżyn mógł być podwójny. Zachowane świadectwa zdają się wskazywać, że mogły być one odprawiane w rok lub w siedem lat po urodzeniu. Pewne wierzenia ludowe wskazują, że dziecko do lat siedmiu było uznawane za niezupełnie czyste i nie uczestniczyło w rytuałach religii domowej. W Polsce i na Białorusi sądzono na przykład, że dzieci, które zmarły, nim je ochrzczono, podlegają władzy złego ducha, aż minie siedem lat od ich narodzin, po czym uwalniają się spod niej. Co istotne, zaklęcia wypowiedane podczas polskich postrzyżyn miały głównie charakter egzorcyzmów przeciwko złym mocom. Podatność dziecka na choroby i uroki w początkowej fazie życia była uważana za konsekwencję balansowania między życiem a śmiercią, „tym” i „tamnym” światem. Akt postrzyżyn oraz nadanie lub wyjawienie imienia w tym momencie życia dziecka symbolizowały zapewne zerwanie więzi, która łączyła je z zaświatami w okresie marginesowym. Wskazywać na to może również ludowe przeświadczenie, że w wieku około siedmiu lat dziecko staje się mniej podatne na czary (Potkański 1895: 70).

## Projekcja przyszłości w słowiańskim imiennictwie osobowym

W dobie historycznej w językach słowiańskich występowały trzy typy imion osobowych: appellativa w funkcji imion własnych, złożenia nominalne oraz skrócenia od nich.

Przyjmując za kryterium podziału semantykę wyjściowych podstaw antropimicznych, wśród prostych nazw odapelatywnych można wyróżnić formy związane ze sferą ludzką oraz imiona „obce” (por. Čičagov 1959: 33–34). Pierwsze z nich to nazwy motywowane wyrazami, które zawierają bezpośrednią charakterystykę nosiciela, opisujące typowo ludzkie cechy. Odrębny zbiór stanowią nazwy utworzone na bazie wyrazów pospolitych oznaczających małowartościowe przedmioty codziennego użytku, sprzęty gospodarstwa domowego, nazwy potraw, które, być może, pierwotnie zastępowały imiona właściwe w okresie izolacji poprzedzającym rytualne przyjęcie dziecka do wspólnoty rodowej<sup>14</sup>. Niewykluczone, że dziecko nazywano niczym przedmiot używany wcześniej

<sup>14</sup> W Niemczech nieochrzczonych chłopców nazywano *Pfannenstielchen* ‘trzonek od patelni’, dziewczynki zaś *Bohnenblättchen* ‘listek fasoli’ (Bystroń 1916: 24).

w obejściu lub związany z gospodarstwem domowym. Być może nadawanie imion związanych z wyposażeniem domu, pożywieniem stanowiło element pierwotnych wierzeń izolacyjnych. Wspominając pośrednio o dziecku, wzmiankowano by wówczas jedynie obiekty odnoszące się *sensu stricto* do domostwa, a tym samym nawet werbalnie nie naruszano by bariery izolacyjnej. Dziecko w okresie nieczystości nie mogłoby więc wywierać na otoczenie żadnego nadzwyczajnego wpływu.

Imiona „obce” odsyłały z kolei do sfery nieoswojonej. Czy możliwe jednak, że u ich podstaw legły autentyczne metafory i metonimie? W świetle wcześniejszych rozważań za bardziej przekonujące uznać należy twierdzenie o umownym, symbolicznym charakterze tej nominacji. Najprawdopodobniej, przynajmniej pierwotnie, jej celem było nie tyle odzwierciedlenie swoistych cech danej osoby, co funkcje religijno-magiczne. Należy przypuszczać, że nadanie komuś imienia motywowanego imieniem pospolitym oznaczającym istoty i przedmioty związane z „nieoswojonym” światem przyrody, między innymi dziko żyjące zwierzęta leśne i wodne, rośliny nieuprawne, narzędzia związane z myślistwem, łowiectwem, rybołówstwem, zbieractwem i ich detale, miało sprawić, że jego nosiciela będą charakteryzowały cechy obiektu określanego początkowo tym imieniem. Imiona takie mogły być więc nadawane jako obrzędowe. Wielce prawdopodobne, że mamy tu do czynienia z przejawami odmiennego pojmowania czasu i niezwykle intrygującego zjawiska projektowania przyszłości w kulturze niepiśmiennej. Jak zauważa bowiem Benjamin Lee Whorf (1981: 206–207), współczesnym użytkownikom języków indoeuropejskich czas jawi się jako równo podzielona wstęga na kształt rozciągniętej kliszy fotograficznej z oddzielnymi kadrami. Wątpliwe zaś, by przed wprowadzeniem pisma ludzie mieli poczucie usytuowania każdego momentu swego życia w abstrakcyjnie rachowanym czasie. Artur Kowalik (2004: 28) zwraca uwagę na to, że rosyjskie słowo *vremâ* ‘czas’ nawiązuje do ie. \**uert-* ‘kręcić, obracać’. Znany jest także ludowy zwyczaj powstrzymywania się od wykonywania prac wymagających ruchu obrotowego w okresie po śmierci członka rodziny do pogrzebu (Tokarska, Wasilewski, Zmysłowska 1982: 81), a także związany z tym nakaz zatrzymania zegara<sup>15</sup>. Czynności owe symbolizowały, że dla zmarłego skończył się czas ziemski, a zaczęła wieczność, bezczas. Na Warmii i Mazurach w okresie od Bożego Narodzenia do Nowego Roku, który w dobie pogańskiej był porą obchodzenia świąt zmarłych, do niedawna zakazem objęte były wszystkie czynności, przy których wykonuje się ruch obrotowy lub tnący, szczególnie za pomocą narzędzi metalowych (metal, zwłaszcza żelazo,

<sup>15</sup> Adam Fischer (1921: 140–141) traktuje zwyczaj zatrzymania zegara jako stosunkowo młody, lecz mimo to szeroko rozpowszechniony (Śląsk, Mazowsze, Małopolska, Lubelszczyzna, Połabie, Słowenia, południowe ziemie ruskie, Białoruś, Morawy, Bretania). Zatrzymanie zegara łączy przy tym z przesądami związanymi z ostatnią godziną. Prawdopodobne wydaje się jednak i to, że stanowi ono kontynuację nakazu zawieszenia pracy i wszelkiej aktywności w okresie po śmierci członka rodziny.

jako materialny „kwant życia” — Tokarska, Wasilewski, Zmysłowska 1982: 82). Według Bronisława Geremka (1985: 465) mimo występowania gramatycznych czasów, pozwalających odróżniać działania przeszłe i przyszłe od teraźniejszych, koncepcja czasu Słowian przed upowszechnieniem pisma opierała się na idei ustawicznej powtarzalności, cykliczności zjawisk, wytworzonej na podstawie obserwacji naturalnych rytmów przyrody. Nakładanie się na siebie cykliw natury i cykliw życia człowieka było charakterystyczne dla ludowej wizji świata. Działania ludzkie w tej dobie były zwrócone bardziej ku żywej teraźniejszości i antycypowaniu przyszłości niż badaniu przeszłości i upamiętnianiu minionych zdarzeń. W związku z tym podejmowano różnorakie czynności przygotowawcze w celu zapewnienia sobie pożądanych skutków w przyszłości, a były to zarówno działania czysto techniczne, jak i praktyki o charakterze znakowym. Trwano w przeświadczeniu, że wyteżone życzenie sobie i pragnienie przyszłych rezultatów mobilizuje nie tylko własną aktywność ludzi, lecz wpływa także na przyrodę (por. Whorf 1981: 200–201). Intencje wyrażone w imieniu jednotematowym lub ukształtowanym w określony sposób imieniu-formule były kluczowe dla powodzenia rytualnych działań mediacyjnych między człowiekiem a naturą. Nosząc takie imiona, można było liczyć na przychylność obcych mocy. W tym aspekcie interesujące wydaje się przypuszczenie K. Potkańskiego (1895: 70, 77), że podczas słowiańskich postrzyżyn imię mogło być nie tyle nadawane, co ujawniane. Mogłoby to oznaczać, że okres od narodzin dziecka do postrzyżyn stanowił czas mentalnych przygotowań na sakralne włączenie dziecka do wspólnoty rodowej<sup>16</sup>.

## Struktura imion słowiańskich a ich funkcje mediacyjne

Słowiańskie composita wyrażały zasadniczo kulturowo uwarunkowane życzenia dotyczące przyszłych losów dziecka — czynów wojennych, pracy rolnika i pasterza oraz opieki bóstw. Ich typy szczegółowo scharakteryzował Tadeusz Milewski. Złożenia słowiańskie powtarzają niektóre tradycyjne modele indoeuropejskie. Produktywność tych schematów, a ponadto wytworzenie się na gruncie słowiańskim innowacyjnych wzorców imion dwuczłonowych świadczą nie

<sup>16</sup> Lakoff i Johnson (1988: 184) sugerują, że „metafory mogą nam stwarzać pewne realia, zwłaszcza realia społeczne. Metafora może zatem wskazywać przyszłe działania. Takie działania będą oczywiście pasować do metafory. To z kolei zwiększy wpływ metafory na koherencję doświadczeń. W tym sensie metafory stają się prorocत्वami, które się same spełniają”. W kontekście udziału metafory w projektowaniu przyszłości dodają, że „w większości przypadków nie chodzi o prawdę czy fałsz metafory, lecz o percepcje i wnioski, które z niej wynikają, oraz o działania przez nią sankcjonowane. We wszystkich aspektach życia [...] definiujemy nową rzeczywistość w terminach metaforycznych, a potem działamy sugerując się tymi metaforami. Wyciągamy wnioski, ustalamy cele, podejmujemy zobowiązania, realizujemy plany na podstawie tego, jak częściowo organizujemy nasze doświadczenie, świadomie czy nieświadomie, ale za pośrednictwem metafory” (*ibidem*: 186).

tylko o przechowaniu w pamięci tych imion, lecz również o żywym potencjale kreatywnym w zakresie tworzenia struktur kompozycyjnych. W antroponimii słowiańskiej grupa nowo wprowadzonych kategorii jest najliczniejsza w stosunku do innych grup imiennictwa indoeuropejskiego, gdyż stanowi, według ustaleń Milewskiego (1969: 134–136), 38,63% całości systemu. Wyjątkową produktywnością w jej obrębie odznaczają się formy werbalne na *-i*, które wypierają formacje pierwiastkowe. Uproszczenie systemu antroponimicznego wyraża się głównie ustabilizowaniem członu końcowego, który zawsze ma postać tematu na *-o* w rodzaju męskim, a tematu na *-a* w rodzaju żeńskim. Tradycyjne wschodniosłowiańskie imiona dwuczłonowe przynajmniej w części odwzorowują trójdziałną praindoeuropejską strukturę zarówno świata bogów, jak i świata ludzi według trzech funkcji społecznych: sprawowanie najwyższej władzy o charakterze magiczno-prawnym, obronna lub zaborcza walka zbrojna oraz zaopatrzenie wspólnoty w żywność<sup>17</sup>. Na gruncie społecznym wyrażało się to w podziale na trzy klasy: kapłanów, wojowników oraz hodowców-rolników<sup>18</sup>. Rdzenie o znaczeniu ‘władza, mądrość’ odnajdujemy w imionach: *Hot’vit*, *Žirovit*, *Tverdislav*, *Toligněv*, *Sudimir*, *Sudislav*, *Volodimer*, *Volodislav*, *Myslilbor*, *Snovid*, *Javid*. Życzenia pomyślności w walce zostały zawarte między innymi w imionach *Borislav*, *Ratibor*, *Mstislav*, *Izbygněv*, *Vāčeslav*, *Izāslav*, *Āropolk*, *Āroslav*. Niektóre imiona dwuczłonowe nadawano prawdopodobnie w celu zapewnienia płodności oraz pomyślności rodu, plemienia: *Rostislav*, *Domoslav*, *Domožir*, *Žiznomir*, *Rogovolod*, *Domamer*, *Mironěg*, *Miroslav*, *Miloněg*, *Ninoněg*. Pojawiały się w nich również leksemy abstrakcyjne. Jak widać, imiona te nie stanowiły prostych nazw, lecz poetycko zwaloryzowane formuły. Miało to zapewne znaczenie dla przebiegu rytuału i jego skutków. Być może niestandardowość i niepełna zrozumiałość występowała w nich jako nośnik wartości magiczno-sakralnej. Warto tu podkreślić, że wśród modeli imion dwuczłonowych są takie, które nie mają odpowiedników w morfologicznych typach słowiańskich imion pospolitych. Nie dysponujemy danymi na temat frekwencji compositów apelatywnych w najstarszych źródłach wschodniosłowiańskich, jednakże niewielka ich liczba poświadczona w materiale staropolskim (Handke 1976: 37–38, 41) pozwala przypuszczać, że choć kompozycja jako zabieg słowotwórczy znana była w prasłowiańszczyźnie w tworzeniu

<sup>17</sup> Rozporządzamy wyjątkowo fragmentarycznymi udokumentowanymi w piśmiennictwie informacjami na temat pogańskich wierzeń Słowian, ale najprawdopodobniej wykazywały one strukturalne podobieństwo do politeistycznych religii innych ludów indoeuropejskich. Zdaniem A. Gieyszтора (1982: 43) zaproponowany przez Georges’a Dumézila wzorzec trójfunkcyjny mieści się w granicach prawdopodobieństwa historycznego w odniesieniu do ludów słowiańskich.

<sup>18</sup> Według Mircei Eliadego (1988: 136) w dawnych Indiach klasom społecznym braminów (kapłanów, ofiarników), kszatrijów (rycerzy, obrońców wspólnoty) i wajsjów (wytwórców) odpowiadali bogowie: Waruna i Mitra, Indra i bliźniacy Nasatjowie (lub Aświnowie). Podobnie Celtowie dzielili społeczeństwo na druidów (kapłanów, znawców prawa), arystokrację wojskową (*flaith*, dosł. ‘moc’, odpowiednik sanskryckiego *kṣatrā*) i bó *airig*, ludzi wolnych (*airig*) posiadających krowy (*bó*). Religią i mitologią skandynawską rządzi trójca: władczy bóg Odyn, Thor, reprezentant siły fizycznej, i Frey, patron płodności i urodzaju.

złożeń pospolitych, to ustępowała w językach słowiańskich przed dominującą rolą derywacji. Zdaje się to potwierdzać wcześniejsze domysły, iż słowiańskie złożone nazwy osobowe powstawały w początkowym okresie w wyniku dokonywania rzeczywistego aktu kompozycji o szczególnym, rytualnym charakterze.

Ciekawe spostrzeżenia w tej materii formułuje Maria Malec (1977; 1978). Zauważa ona bowiem możliwość dokonania dychotomicznego podziału jednego z typów *compositōw*, a mianowicie imion osobowych z prepozycją w pierwszym członie, na prepozycje o charakterze pozytywnym i prepozycje o charakterze negatywnym. Do pozytywnych mogłyby, jej zdaniem, należeć prepozycje wyrażające kierunek ‘do’, ‘w górę’, ‘razem, z’, ‘ponad’, ‘około’, ‘blisko’ oraz wartościujące dodatnio, do negatywnych prepozycje wyrażające kierunek ‘od’, ‘w dół’, może również ‘po’, ‘za’ oraz wyrażające brak i wartościujące ujemnie (Malec 1978: 202–203). Widoczna jest tu naturalna waloryzacja kierunków w stosunku do człowieka: z jednej strony, przód, góra, prawo, z drugiej zaś odwrócona orientacja: tył, dół, lewo, odpowiadająca przypuszczalnie zakłóconej przestrzeni zaświatów. Malec akcentuje przy tym występowanie w poszczególnych językach słowiańskich przeciwstawnych znaczeń prepozycji, na przykład sch. *razmirje* ‘niepokój, zwada, walka’ i czes. *rozmiľy* ‘bardzo miły’. Przywodzi to na myśl występujące w tych językach wyrazy łączące przeciwstawne znaczenia, na przykład: *blagoj* — scs. ‘dobry, dobroczynny, pokorny’, ros. pot. ‘zły, okrutny, samowolny, niewygodny’; *blagoj licom* ‘brzydki, odrażający’, *blagoj umom* ‘postrzelony, narwany’ (Dal’ 1863–1866 [1981–1982], t. 1: 90; Vasmer 1986–1987, t. 1: 170–171); ros. dial. *blagoj* ‘dużych rozmiarów, wysoki’, kostrom. (*Slovar*’... 1966–1983, t. 2: 306–308). Taką wieloznacznością odznaczają się także niektóre wyrazy stanowiące podstawy antroponimiczne badanych staroruskich imion osobowych, por. *Bažen* (: ros. dial. *baženýj* ‘pożądany, upragniony, kochany’, kał., arch., nowogr., wołog., twer.; dial. *bažennyj* ‘wredny, paskudny, kapryśny’, *Slovar*’... 1966–1983, t. 2: 45); *Družina* (: *drug* ‘przyjaciel, towarzysz, druh’, *drugoj* ‘drugi, inny’, Vasmer 1986–1987, t. 1: 543). Być może pierwotnie uważano, że każdy element rzeczywistości, czy to materia, czy ludzka działalność, jest wieloaspektowy, przejawiają się w nim cechy zarówno typowo ludzkie, jak i nadprzyrodzone, „swoje” i „obce”, dobre i złe<sup>19</sup>. W antroponimach *Pervoj*, *Tret’ák*, *Pátoj* wyeksponowany został z kolei element nieparzystości, który często występuje w tradycyjnych wyobrazeniach zaświatów (Tokarska, Wasilewski, Zmysłowska 1982: 84; Delumeau 1986: 212). Niewykluczone, że znajomość języka „tamtego” świata pozwalała na pokonanie granicy między znanym a nieznanym

<sup>19</sup> Według Kowalika tradycyjna organizacja życia rodzinnego opierała się na podziale zajęć na męskie (rolnictwo i hodowla) i żeńskie (związane z obejściem domowym: mielenie zboża, tkactwo, ogrodnictwo, pielęgnowanie potomstwa, przygotowywanie posiłków) (*ibidem*: 70). Autor ten zwraca jednak uwagę na androgyniczny (to jest łączący przeciwieństwa) charakter wyobrażeń słowiańskich wokół opozycji „żeński/niski/wilgotny”– „męski/wysoki/suchy” (*ibidem*: 71), a także między innymi na wymienne stosowanie archaicznych rdzeni \**jar*- i \**jur*- o semantyce związanej ze skrajnymi punktami topograficznymi w płaszczyźnie pionowej (*ibidem*: 177).

(por. język zagadek), z czego mogło wyrosnąć przeświadczenie o mediacyjnej roli specyficznie ukształtowanych imion słowiańskich. Ciekawe są także koleje imienia *Bogdan* na obszarze ruskim. W dokumentach z pierwszej połowy XVII wieku odznacza się ono wyjątkowo wysoką frekwencją, w późniejszym okresie następuje radykalne ograniczenie jego użycia. Następnie ulega ono apelatywizacji. Według Vladimira Ivanoviča Dala (1863–1866 [1981–1982], t. 1: 102) w XVIII wieku na Rusi niemowlęta obydwu płci przed ochrzczeniem nazywano *bogdan*, *bogdaška*. Czy fakty te świadczą o tym, że imię to traktowano pierwotnie jako ezoteryczne, zastępowane w życiu codziennym innym? Czy było ono odbierane jako imię niezwykłe, którego nie należy nadużywać? Co ciekawe, współczesnym Rosjanom jawi się ono jako właściwe wyłącznie ukraińskiemu obszarowi językowemu i nie znajduje się w powszechnym użyciu. Zjawiska zaobserwowane bezpośrednio w siedemnastowiecznym materiale północnoruskim, a także poświadczone w innych źródłach używanie imion modlitewnych zdają się wskazywać na pełnienie przez niektóre imiona funkcji magicznych i zachowanie umiejętności przechodzenia między „tym światem” i zaświatami na płaszczyźnie językowo-intelektualnej.

W literaturze przedmiotu dominuje pogląd o socjalnych ograniczeniach w nadawaniu niektórych imion dwuczłonowych. Nosić je mogli chyba jedynie przedstawiciele arystokracji plemiennej. W tekstach staroruskich często bywają nazywane imionami książęcymi (Tupikov 1903: 63). Być może imiona dwuczłonowe nadawano początkowo dopiero przy włączeniu do stanu rycerskiego lub po dojściu do władzy. Przypuszczenie takie zdaje się potwierdzać dyferencjacja zasobu zapożyczonych imion chrzcielnych i używania do XIV wieku także niektórych z nich wyłącznie na oznaczenie przedstawicieli elity społecznej (Skulina 1973: 114). Źródła staroindyjskie mówią, że rytuałowi *upanayana* mogli być poddawani tylko przedstawiciele trzech najwyższych kast, co oznaczałoby, że najniżej urodzeni prawdopodobnie nie nosili imion *nakṣatra* (Pandurang 1941: 249, 286).

## Ochrona przed emanacjami złych mocy — apotropaiony

W pracach poświęconych antroponimii słowiańskiej akcentuje się istnienie wiary w moc oddalania zła przez niektóre imiona, wyrosłej zapewne na gruncie późniejszej demonologii. Zdaniem J.S. Bystronia (1916: 53) magia ochronna stanowi bowiem zjawisko nowsze od pierwotnych wierzeń związanych z przeświadczeniem o nieczystości kobiety w połogu i dziecka przed przyjęciem do wspólnoty rodzinnej i grupowo-terytorialnej. Archaiczne zabiegi zabezpieczające otoczenie przed szkodliwym wpływem ciężarnej, a zwłaszcza położnicy i noworodka, uległy reinterpretacji i ustąpiły miejsca działaniom mającym na celu ochronę noworodka i położnicy przed wszelkimi zagrożeniami ze strony świata materialnego i ponadmysłowego. Bystron (1916: 34–35) uważa, że w dziejach

człowiek w swych obrzędach przeszedł od oszukiwania przyrody („nie ma dziecka”) do oszukiwania samego siebie („nie nasze dziecko, niechciane, niekochane dziecko”). Być może ewolucja wierzeń w tym kierunku spowodowana była lękiem związanym z dużą śmiertelnością noworodków i położnic. Nadzwyczaj ciekawego materiału do przemyśleń w tej kwestii dostarcza artykuł Wandy Budziszewskiej (1989) poświęcony imionom Słowian bałkańskich, u których nawet współcześnie dużą rolę odgrywają imiona ludowe, niecerkiewne, w przeważającej mierze rodzime. Z obserwacji tej autorki wynika, że znaczenie ochronne imion zachowało się u nich co najmniej do połowy XX wieku. Warto podkreślić, że jej zdaniem wśród imion o takiej funkcji przeważają imiona jednotematowe, a stosunkowo niewiele jest złożonych imion dwuczłonowych. Imiona te łączyły w sobie funkcję nominacyjną oraz funkcję magiczną, w szczególności miały chronić noworodka przed wczesną śmiercią. Co więcej, Budziszewska wlicza do kategorii imion apotropaicznych, to znaczy oddalających zło, mogących chronić nosicieli przed złymi demonami i wrogimi siłami przyrody, również niektóre imiona zawierające życzenia pozytywne, o ile dotyczą one utrzymania życia lub sił do niego potrzebnych. Spostrzeżenia te w pewnej mierze kłócą się z rozpowszechnioną tezą, że imiona złożone zawierające dobrą wróżbę były nadawane przy postrzyżynach w zamian za wczesne imiona wewnątrzrodzinne, zazwyczaj umniejszające wartość dziecka. Na gruncie południowosłowiańskim nastąpiło najwyraźniej pomieszanie wierzeń archaicznych i magicznych, a dodatkowo zapewne i chrześcijańskich. Uwagi te zdają się potwierdzać prezentowane tutaj przypuszczenia o szerszym niż dotychczas zakładano zróżnicowaniu chronologicznym i funkcjonalnym tradycyjnego imiennictwa, a także o tym, że podziały między poszczególnymi typami imion przebiegają na płaszczyźnie nie tyle formalnej, co obrzędowej i socjologicznej. Jak się wydaje, zarówno formy jednoczłonowe, jak i composita mogły być intencjonalnymi imionami obrzędowymi. Magia ochronna w nieco inny sposób zaspokajała potrzebę bezpieczeństwa — zabezpieczała dziecko i jego bliskich przed różnymi nieszczęściami, w szczególności przed chorobami i śmiercią, poprzez okłamywanie złych mocy. Imiona ochronne, podobnie jak imiona motywowane nazwami przedmiotów wykorzystywanych w gospodarstwie domowym, były więc najprawdopodobniej pierwotnie imionami zastępczymi, nadawanymi dzieciom jako dodatek do właściwych imion, które utrzymywano w sekrecie, bądź imionami tymczasowymi, które w czasie postrzyżyn mających miejsce po osiągnięciu wieku około siedmiu lat ustępowały przed imionami obrzędowymi.

## Uwagi końcowe

Wydaje się więc, że zwyczaj tabuizowania właściwego imienia i stosowania antroponimów zastępczych nie tylko ma bardzo dawną tradycję na gruncie praindoeuropejskim, ale także z dość dużym prawdopodobieństwem nie był obcy

ludom słowiańskim. W źródłach staroruskich pierwsze przykłady stosowania więcej niż jednego antroponimu odapelatywnego w składzie nazwy osobowej pochodzą ze źródeł dwunastowiecznych (Skulina 1974: 117)<sup>20</sup>. Nie przeczy to istnieniu w odległej przeszłości systemu jednoimiennego w tym sensie, że człowieka mianowano w momencie nazywania jednym antroponimem, nie tworząc sekwencji. Jak się wydaje, dopiero wprowadzenie i upowszechnienie pisma doprowadziło do oddzielenia słowa od żywej terażniejszości, w jakiej jedynie może istnieć słowo mówione (Ong 1992: 117). W dziedzinie komunikatywnej nastąpiło rozsuniecie przestrzenne i czasowe procesu komunikacji językowej. Wypowiedzenie oralne zostało oderwane od kontekstu egzystencjalnego. Komunikat uległ rozbiciu na dwa odrębne akty, pisania i czytania (Lalewicz 1975: 74). Utrwalenie tych, a nie innych form imiennych na piśmie było w dużej mierze dziełem przypadku. Zdaniem Aleksandry Cieślukowej (1998: 296) w komunikacji osób w obrębie niewielkich wspólnot rodzinnych czy terytorialnych nazwy występowały pojedynczo, co przypomina stan charakterystyczny dla współczesnych nieformalnych kontaktów językowych. Autorka ta omawia owo zagadnienie w kontekście różnic między językiem oficjalnym i nieoficjalnym. Prawdopodobnie wydaje się również inne wyjaśnienie, z uwzględnieniem faktu, że w żywych ustnych kontaktach interpersonalnych osobę każdorazowo wzmiankowano z użyciem jednego spośród przyporządkowanych jej antroponimów. Na piśmie mogły natomiast zostać utrwalone sekwencje nazw przynależnych danej osobie z pominięciem ograniczeń socjalno-przestrzennych i czasowych, na przykład nazwy wewnątrzrodzinne i oficjalne, imię i antroponim zastępczy. Jednoznaczne zapisy linearne pozwoliły przekazywać formy używane w różnych, nierzadko oddalonych od siebie w czasie momentach życia.

Warto w tym miejscu odnotować pewne zjawisko, które obserwuje się w tekstach staroindyjskich. Otóż paradoksalnie tajne imiona *nakṣatra* w większej liczbie spotyka się dopiero w późnych zabytkach. Jest to jednak zapewne świadectwem utraty przez nie funkcji ezoterycznych i nieprzestrzegania nakazu utrzymywania ich w tajemnicy (Pandurang 1941: 247–248)<sup>21</sup>. Być może duża frekwencja oddzielnych tradycyjnych imion słowiańskich w siedemnastowiecznych źródłach ruskich ma taką samą przyczynę. Częstość ich występowania, budowa morfologiczna, a także semantyka wyjściowych podstaw antroponimicznych zdają się wskazywać na ich wymowę magiczno-symboliczną<sup>22</sup>. Z jednej

<sup>20</sup> W pracach onomastycznych wiele uwagi poświęca się zagadnieniu odróżnienia odapelatywnych imion osobowych *sensu stricto* i charakteryzujących przezwisk. Dotychczas nie udało się wskazać ostrego kryterium takiego podziału.

<sup>21</sup> Warto przy tym pamiętać, że najdawniejsze zabytki piśmiennictwa staroruskiego są o niemal trzy tysiąclecia młodsze niż najstarsze teksty wedyjskie i nie ma między nimi bezpośrednich paraleli. Piśmiennictwo wschodniosłowiańskie powielало wzorce bizantyjskie. Ich wpływ da się dostrzec również w ewolucji lokalnej normy imienniczej (między innymi wprowadzenie form patronimicznych).

<sup>22</sup> Na takie funkcje słowiańskich imion w formie imiesłowów biernych zwracał już uwagę Jan Svoboda (1964: 47), a także M. Malec (1998).

strony wysyp tych form w badanych dokumentach może stanowić świadectwo ich dewaluacji i zmechanizowania systemu. Z drugiej zaś trudno wykluczyć, że to właśnie zapisanie równało się ich zdekonspirowaniu oraz utracie funkcji ezoterycznych i magicznych, co w efekcie doprowadziło do — równie nagłego jak masowe pojawienie się w zabytkach piśmienniczych z początku XVII wieku — zaprzestania ich używania. Fakty językowe zdają się jednakowoż wskazywać na to, że wraz z postępującą akulturacją tradycyjnego społeczeństwa ruskiego funkcje imion tajnych przejęły imiona chrześcijańskie. Jednostka może za pomocą różnych środków mówić w kategoriach uczestnictwa lub nie w kulturze. Analizując staroruskie nazwy osobowe przez pryzmat potrzeby uczestnictwa w kulturze dominującej, trudno jednoznacznie orzec, która z kultur nią była w XVII wieku: kultura pogańska czy też oficjalna kultura schryścianizowanego społeczeństwa. Otwarte pozostaje pytanie o to, w jakim stopniu odnotowany w źródłach pisanych zasób imion osobowych odzwierciedla rzeczywiste relacje między poszczególnymi ich typami. Przedstawione tutaj poglądy mają bowiem w całości charakter bardzo hipotetyczny i wymagają dalszych dogłębnych studiów na szerokim materiale.

## Bibliografia

- Akty social'no-ekonomičeskoj istorii Severa Rossii konca XV–XVI veka. Akty Soloveckogo monasty-rá 1479–1571 gg.*, 1988, red. I.Z. Liberzon, Leningrad.
- Antroponimika*, 1970, red. V.A. Nikonov, A.V. Superanskaâ, Moskva.
- Bettelheim B., 1989, *Rany symboliczne. Rytuály inicjacji i zazdrość męska*, Warszawa.
- Budziszewska W., 1989, *Imiona ochronne Słowian bałkańskich*, „*Onomastica*” 34, s. 237–244.
- Bystroń J.S., 1916, *Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka*, Kraków.
- Čičagov V. K., 1959, *Iz istorii russkich imen, otčestv i familij (Voprosy russkoj istoričeskoj onomastiki XV–XVII vv.)*, Moskva.
- Cieślukowa A., 1998, *Czy istniały przezwiska w antroponimii prasłowiańskiej?*, [w:] *Prasłowiańszczyzna i jej rozpad*, red. J. Rusek, W. Boryś, Warszawa, s. 295–303.
- Dal' V.I., 1863–1866 (1981–1982), *Tolkovoj slovar' živogo velikoruskogo nareč'ia*, t. 1–4, Moskva.
- Delumeau J., 1986, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. 2. *Katolicyzm między Lutrem i Wolterem*, Warszawa.
- Dixon R.M.W., 1972, *The Dyirbal Language of North Queensland*, Cambridge.
- Dobrodomov I.G., 1970, *Iz bulgarskogo vklada v slavânskujû antroponimiû (k etimologii imeni Boris)*, [w:] *Antroponimika*, red. V.A. Nikonov, A.V. Superanskaâ, Moskva, s. 229–236.
- Eliade M., 1988, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1. *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, Warszawa.
- Engelking A., 1989, *Magiczna moc słowa w polskiej kulturze ludowej*, [w:] *Język a kultura*, red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, t. 1. *Podstawowe pojęcia i problemy*, Wrocław, s. 157–165.
- Fischer A., 1921, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów.
- Frazer J.G., 1965, *Złota gałąź*, Warszawa.
- Geremek B., 1985, *Człowiek i czas: jedność kultury średniowiecznej*, [w:] *Kultura Polski średniowiecznej X–XIII w.*, red. J. Dowiat, Warszawa, s. 432–482.
- Gieysztor A., 1982, *Mitologia Słowian*, Warszawa.
- Grzegorzczkova R., 2004, *Problem uniwersaliów, genezy i rozwoju języka*, „*Bulletin de la Société Polonaise de Linguistique*” 60, s. 207–215.

- Handke K., 1976, *Budowa morfologiczna i funkcje compositów polskich (z uwzględnieniem innych języków zachodniosłowiańskich)*, Wrocław.
- Hryniewicz-Adamskich B., 1998, *Antroponimiâ Severa Rossii konca XV–XVI vv.: harakteristika antroponimičeskich kategorij i tipov ličnyh imenovanij*, „Onomastica” 43, s. 193–221.
- Hryniewicz-Adamskich B., 2010, *XVII-wieczny antroponomastykon Wielkiego Ustiuğa*, [w:] *Miasto w perspektywie historii i onomastyki*, red. I. Sarnowska, M. Graf, Poznań, s. 113–137.
- Istoričeskaâ onomastika*, 1977, red. A.V. Superanskaâ, Moskva.
- Język a kultura*, 1989, red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, t. 1. *Podstawowe pojęcia i problemy*, Wrocław.
- Kowalik A., 2004, *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*, Kraków.
- Kultura Polski średniowiecznej X–XIII w.*, 1985, red. J. Dowiat, Warszawa.
- Lakoff G., Johnson M., 1988, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa.
- Lalewicz J., 1975, *Komunikacja językowa i literatura*, Wrocław.
- Lévi-Strauss C., 1969, *Mysł nieoswojona*, Warszawa.
- Lévy-Bruhl L., 1992, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, Warszawa (w szczególności rozdział IV *Umysłowość ludzi pierwotnych a języki, którymi oni mówią*).
- Lihačev N.P., 1893, *Lûbopytnye prozviša*, „Bibliograf” nr 2–3, s. 157.
- Lihačev N.P., 1900, *Dvojnye imena*, „Izvestiâ Russkogo genealogičeskogo obščestva” nr 1, s. 127.
- Luria A.R., 1974, *Ob istoričeskom razvitii poznatel'nyh processov: Èksperimental'noe issledovanie*, Moskva.
- Luria A.R., 1976, *Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundations*, Cambridge, Massachusetts.
- Łowmiański H., 1979, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, Warszawa.
- Malec M., 1977, *Staropolskie bezsufiksne nazwy osobowe z prepozycją i z negacją*, cz. 1, „Onomastica” 22, s. 51–77.
- Malec M., 1978, *Staropolskie bezsufiksne nazwy osobowe z prepozycją i z negacją*, cz. 2, „Onomastica” 23, s. 183–213.
- Malec M., 1998, *Początki słowiańskich imion w formie imiesłowów biernych*, [w:] *Prasłowiańszczyzna i jej rozpad*, red. J. Rusek, W. Boryś, Warszawa, s. 305–312.
- Malinowski B., 2000, *Problem znaczenia w językach pierwotnych*, Kraków.
- Milewski T., 1969, *Indoeuropejskie imiona osobowe*, Wrocław-Warszawa-Kraków.
- Ong W.J., 1992, *Oralność i piśmienność: słowo poddane technologii*, Lublin.
- Pandurang V.K., 1941, *History of Dharmaśāstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law)*, t. 2, cz. 1, Poona.
- Podol'skaâ N.V., 1977, *Nekotorye voprosy istoričeskoj onomastiki v svâzi s analizom berestânyh gramot*, [w:] *Istoričeskaâ onomastika*, red. A.V. Superanskaâ, Moskva, s. 49–71.
- Potkański K., 1895, *Postrzyżyny u Słowian i Germanów*, Kraków.
- Prasłowiańszczyzna i jej rozpad*, 1998, red. J. Rusek, W. Boryś, Warszawa.
- Rybakov B.A., 1981, *Azyčestvo drevnih slavân*, Moskva.
- Miasto w perspektywie historii i onomastyki*, 2010, red. I. Sarnowska, M. Graf, Poznań.
- Selišev A.M., 1948, *Proishoždenie russkikh familij, ličnyh imen i prozviš*, „Učenyje zapiski Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta” 128, s. 128–152.
- Skulina T., 1973, *Staroruskie imiennictwo osobowe*, t. 1, Wrocław.
- Skulina T., 1974, *Staroruskie imiennictwo osobowe*, t. 2, Wrocław.
- Slovar' russkikh narodnyh govorov*, 1966–1983, red. F.P. Filin, t. 1–23, Leningrad.
- Slovar' russkogo âzyka XI–XVII vv.*, 1975–1989, red. S.G. Barhudarov, t. 1–15, Moskva.
- Svoboda J., 1964, *Staročeskâ osobni jména a naše příjmení*, Praha.
- Szyjewski A., 2003, *Religia Słowian*, Kraków.
- Tischner J., 2006, *Filozofia dramatu*, Kraków.

- Tokarska J., Wasilewski J.S., Zmysłowska M., 1982, *Śmierć jako organizator kultury*, „Etnografia Polska” 26, z. 1, s. 79–114.
- Tupikov N.M., 1903, *Slovar' drevnerusskikh ličnyh sobstvennyh imen*, „Zapiski otdeleniâ ruskogo i slavânskoj archeologii Imperatorskogo ruskogo archeologičeskogo obšestva” 6, Sankt-Peterburg.
- Vasmer M., 1986–1987, *Étimologičeskij slovar' ruskogo âzyka*, t. 1–4, Moskva.
- Vygotskij L.S., Luria A.R., 1930 (1993), *Etûdy po istorii povedeniâ*, Moskva (w szczególności rozdział 2, paragraf 5 *Myšlenie w svâzi s razvitiem âzyka v primitivnom obšestve*).
- Whorf B.L., 1981, *Język, myśl i rzeczywistość*, Warszawa.
- Wierzbicka A., 1996, *Semantics. Primes and Universals*, New York.
- Wierzbicka A., 2006, *Semantyka: jednostki elementarne i uniwersalne*, Lublin.
- Wójtowicz M., 1986, *Drevnerusskaâ antroponimiâ XIV–XV vv. Severo-Vostočnaâ Rus'*, Poznań.

## Slavic personal names — words of power?

### Summary

The article constitutes an attempt to present the traditional Slavic personal names as a product and an integral element of the local oral pre-Christian culture. It is commonly known that syntheticity was a distinguishing feature of all pre-modern civilizations including the old Slavic one.

The base of the archaic Slavic philosophy of life was the dichotomous separation of the zone taken into possession by people (“this world”) from the nonhuman extraneous one (“the other world”) which had numerous semiotic and symbolic representations. The symbolic crossing of the border between these two parts of the Universe — **the ecumene (tame, inhabited, known territory)** and the **anecumene (wild, dangerous, mysterious external areas)** — was possible by means of *rites de passage* (i.e. the rituals that marked the passage of a person through the life cycle, from one stage to another over time, from one role or social position to another) as well as verbal magic.

Thinking and talking were considered by illiterate peoples as actions in which energy was expended. According to their primitive beliefs, words were devoid of the material form. They seemed to have power over the named objects. The purpose of using magic words was mediating between spaces mentioned above and achieving the expected results in everyday life. Communication with the other world was possible by performing special verbal rituals. Each word uttered during a ritual, including a personal name, was a word of special importance and magic significance.

In primitive cultures the bond between people and their names was real, not imaginary. Our ancestors believed that a personal name made a part of its owner, coexisted with him and determined his fate. Magic procedures in relation to a man could be fulfilled by means of his name as easily as by means of any other material part of his body. As a consequence of this conviction, the real names were kept secret. The practice of tabooing the real names and using the alternative ones instead seems to have a long-standing tradition not only among the old Indo-European tribes. It is quite possible that it survived and was followed in medieval Slavic societies. The arguments for that are presented in this article.

It seems highly likely that the future events of the owner’s life were projected by means of his personal name. Intentions and wishings contained in a metaphorical one-part name or in a specially formed name-incantation were crucial for success of ritual mediative actions between man and Nature. What is more, they could probably also exert an influence on people’s behaviour on the subconscious level, indirectly determining their bearers’ deeds. Slavic compound personal

names were conspicuous by unique poetical characteristics — obscurity and inexplicability. Their hermetic and esoteric formulas might be considered to be a vehicle for magical and sacral values. It should be emphasized that there were many types of compound personal names that had no morphological equivalents among the models of compound common nouns. Thus, it is evident that Slavic compound personal names might have been created, especially in the beginning, by accomplishing the real act of ritual composition.

Bożena Hryniewicz-Adamskich  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Instytut Filologii Rosyjskiej  
al. Niepodległości 4  
61-874 Poznań  
e-mail: bozena.hryniewicz@wp.pl