

Российская академия наук Министерство промышленности,
научи и технологий
Российской Федерации

РОССИЙСКИЙ ИНСТИТУТ
НАУЧНОЙ И ТЕХНИЧЕСКОЙ ИНФОРМАЦИИ

**СЕМИОТИКА
И
ИНФОРМАТИКА**

СБОРНИК НАУЧНЫХ СТАТЕЙ

Выпуск 37

К 50-летию ВИНТИ

SEMIOTICS and INFORMATICS

Issue 37

Издается с 1971 г.

Москва 2002

А. А. Гиппиус

**ЯНЬ ВЫШАТИЧ И ВОЛХВЫ:
«УРОКИ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО»
(Лингвосемиотический комментарий
к Начальной летописи)**

Под 1071 г. «Повесть временных лет» помещает знаменитую подборку рассказов о волхвах. Первый и наиболее пространный из них записан со слов киевского воеводы Яня Вышатича, поведавшего летописцу историю своего столкновения с волхвами в Ростовской земле, в ходе которого ему пришлось действовать не только оружием, но и словом, отстаивая в прениях с опасным противником основы христианского вероучения. Вторая история рассказывает о визите незадачливого новгородца к чудскому кудеснику; третья описывает героическую расправу князя Глеба Святославича с волхвом, возмущившим городское население Новгорода¹.

Исследователи древнерусской духовной культуры многократно обращались к этим текстам, пытаясь определить характер отраженных ими народно-религиозных представлений, и приходили при этом к противоположным выводам — от традиционного признания волхвов выразителями местной языческой реакции на распространение христианства (см. из новой литературы: Фроянов 1995, 144–150; Ратобыльская 1996) до характеристики этого «движения» как еретически-милленаристского по своей сути, феномена духовной жизни уже христианизированной Руси (см. Петрухин 2000, 315–323). Причины столь значительных расхождений коренятся в противоречивости самой летописной информации о волхвах, представляющей собой пестрый конгломерат, в котором

¹ Текст первых двух эпизодов, которые преимущественно рассматриваются в дальнейшем, приводится в Приложении.

магические приемы, свойственные финно-угорскому шаманизму, причудливым образом сочетаются с эсхатологическими пророчествами и верой в Антихриста. Особенно показателен в этом смысле излагаемый волхвами дуалистический миф о сотворении человека, близкие параллели к которому обнаруживаются, с одной стороны, в славянской и финно-угорской мифологии, а с другой — в средневековых богумильских текстах.

В зависимости от подхода делая упор на разных сторонах явления, исследователи не всегда учитывают, что имеют дело не с достоверным описанием подлинных религиозных представлений волхвов, а с их тенденциозным изображением в летописи. Условность этого изображения хорошо понимал Е. В. Аничков (1914, 236), писавший о своеобразном преломлении реальных черт волхвов под полемическим пером летописца. Рассмотревшая с этой точки зрения прения Яня Вышатича с волхвами Е. Душечкина (1972)² приходит к выводу, что антихристианская позиция волхвов в этом эпизоде специально конструируется таковой в противоположность позиции самого Яня. Странная помесь язычника с еретиком, которую представляют собой летописные волхвы, характеризует поэтому не столько действительное содержание их учения, сколько условную маску идеологического противника, созданную в целях и для удобства его разоблачения.

Осознание этой условности важно не только для понимания природы описанных летописью событий, но и для рассмотрения рассказов о волхвах в других аспектах, в частности — литературно-языковом, который будет интересовать нас в дальнейшем. Внимание историков русского литературного языка уже обращал на себя тот факт, что волхвы в летописи изъясняются на церковнославянском языке. А. А. Алексеев видит в этом «вторжение церковнославянского языка в те сферы, которые по своей сути были противопоставлены церкви и христианству» и объясняет его «требованиями литературного изложения, необходимостью привести процитированные слова к языковому единству с окружающей их авторской речью». По мнению исследователя, речь волхвов «с изложением языческого вероучения» «могла быть произнесена только на русском языке, но летописец при передаче ее устранил все яркие русские языковые особенности в стремлении “перевести” ее на церковнославянский язык» (Алексеев 1986, 7). Безусловно, статус церковнославянского как книжного языка Древней Руси предполагал весьма существенную языковую пере-

² Благодарю Г. Шепелева, любезно указавшего мне на эту работу.

работку устной основы летописных рассказов. Верно и то, что в «Повести временных лет», как и в целом в литературе Киевской Руси, разговорная языковая стихия нигде специально не ассоциируется с язычеством или дьявольским началом (ср. между тем приводимые Б. А. Успенским (1994, 40–41) яркие примеры такой ассоциированности в литературе Московской Руси). Однако видеть в речи волхвов «перевод» на церковнославянский «языческого вероучения» все же не приходится. Как заметил А. Б. Страхов, прямые совпадения этой легенды с богумильскими текстами делают мнимым противоречие между ее содержанием и церковнославянской языковой оболочкой (см.: Гиппиус, Страхов, Страхова 1988, 39).

Однако характеристика языка волхвов как церковнославянского будет верна лишь постольку, поскольку имеется в виду ограниченный набор формальных «признаков книжности», объединяющих речь волхвов, Яня Вышатича и авторскую речь летописца в общей противопоставленности живой древнерусской речи. В отвлечении от этой формальной стороны, как выражение системы религиозных понятий, радикально расходящейся с ортодоксально-христианской, «язык волхвов», каким он предстает в изображении летописца, может — в ограниченных пределах — рассматриваться как особый «анти-язык», антипод церковнославянского как «идеального» языка православия.

Расхождения между понимаемым таким образом церковнославянским и «языком волхвов» тем ощутимее, что описываемая последним модель мира представляет собой, как уже отмечалось, вывернутую наизнанку христианскую космологию и потому в структурном отношении во многом «скопирована» с нее.

Как и Янь Вышатич (чью позицию мы можем считать тождественной позиции летописца), дискутирующие с ним волхвы исходят из существования антагонизма между находящимся на небесах Богом и служащими ему духами, с одной стороны, и пребывающим в «бездне» дьяволом и его слугами — с другой. Относительно состава и расположения основных фигур сверхъестественного мира позиции Яня и его оппонентов, таким образом, совпадают. Еще дальше заходит это совпадение во втором эпизоде, в котором кудесник-чудин, являющийся, казалось бы, «по определению» носителем ложного знания, несмотря на это сообщает лобызтствующему новгородцу верные сведения об устройстве потустороннего мира: что «боги» его черны и хвостаты и живут в бездне, что они боятся «небесного Бога», что люди после смерти отправляются одни на небо, а другие в «бездну». «Якоже

и есть»³, — подтверждает достоверность всей этой информации летописец. Однако это «объективное» положение дел кудесник описывает в привычных ему категориях, на своем, «неправильном», с точки зрения летописца, языке.

Наиболее фундаментальное отличие этого языка от церковнославянского, из которого выводятся все остальные, заключается в семантике лексемы *бог*. В церковнославянском, в той мере, в какой он описывает христианскую картину мира, слово *Богъ*, являясь обозначением уникального объекта, как известно, вообще не изменяется по числу. Форма *бози* появляется в нем лишь как элемент описания чужого, ложного взгляда на мир и может быть, в зависимости от точки зрения и контекста, трактована либо как представляющая другое значение слова ('объект, которому кем-то ошибочно приписываются свойства Бога'), либо как цитата из другого языка, вкрапление чужой и чуждой речи. Так или иначе, *бози* в церковнославянском тексте — всегда «в кавычках»⁴. В языке волхвов это семантическое раздвоение лексемы отсутствует. Слово *бог* является в нем наиболее общим обозначением сверхъестественных, духовных существ и во всей совокупности своих форм имеет одно и то же значение. Множественность референтов этой лексемы делает необходимым использование системы определений, посредством которой противопоставляются различные категории богов и обозначаются отдельные боги. Такое определение получает и Бог христиан, называемый *небесным богом* — сочетание, как кажется, принципиально невозможное в

³ Столь прямое подтверждение летописцем показаний кудесника, видимо, смутило писца Ипатьевской летописи, и он заменил «якоже и есть» на простое «якоже», избежав употребления в неподобающем контексте формулы, обычно используемой (чаще в варианте «якоже и бысть») в ситуации подтверждения сбывшегося пророчества.

⁴ Поздняя церковнославянская традиция приспособила для такого употребления слова *богъ* его полное, несокращенное написание, противопоставив его сокращенной записи под титулом обозначения христианского Бога. Весьма существенно, что первый раз форма множественного числа *бози* появляется в Библии в словах дьявола, обращенных к Еве: («...знает Бог, что в день, в который Вы вкусите их, откроются ваши глаза, и вы будете как боги, знающие добро и зло» — Быт. 3:5). Как отмечает Б. А. Успенский, приводя высказывание Петра Дамиана (XI в.), это словопотребление могло использоваться как аргумент против изучения грамматики, заставляющей изменять слово *Бог* по числу (см.: Успенский 1994, 23). О затруднениях, которые это место доставляло древним славянским книжникам, свидетельствует тенденция к «исправлению» фразы путем замены множественного числа на двойственное или единственное. В древнейших славянских списках Паремейника читается не *бози*, а *бога* (Григоровичев паремейник XII в.) и *господь* (Захарьинский паремейник 1271 г.) (см.: Рибарова и Хауптова 1998, 84–85). С формой единственного числа *богъ* слова дьявола читаются и в «Речи Философа» в «Повести временных лет».

церковнославянском языке. Относительное прилагательное *небесный* выступает в церковнославянском в обозначении Бога как *Отца небесного* (в противоположность отцу земному); определения же к самой лексеме *Богъ* могут быть лишь качественные прилагательные, называющие свойства Бога.

Другая важная особенность языка волхвов — отсутствие в нем слов *ангел* и *бес*, как обозначений небесных духов и духов преисподней. Это основанное на антиномии Добра и Зла противопоставление всецело принадлежит церковнославянскому языку. На языке волхвов и ангелы, и бесы называются *богами*, а их противопоставление выражает аксиологически нейтральная оппозиция *наши боги* — *ваши боги*⁵. Точнее, в языке волхвов существует своя аксиология, целиком основанная на противопоставлении «своего» и «чужого». Оппозиции «наших» и «ваших» богов отвечает оппозиция «наших» и «ваших» людей, как на языке волхвов обозначаются соответственно *грешники* и *праведники*.

Последовательно выдержав в этих категориях рассказ кудесника, летописец не мог не сопроводить его подобающим комментарием. Подтвердив достоверность фактического содержания рассказа словами «яко же и есть», он счел необходимым пересказать его «правильным» языком, соответствующим образом расставив акценты; заключительная фраза эпизода «грѣшници бо въ адѣ суть, ждуще муки въчньны, а правдѣници въ небесѣхъ жилищи въдваряются съ ангелы» вполне может быть трактована как «перевод» окончания речи кудесника «с бесовского на церковнославянский». Произведенные при этом замены не исчерпываются уже названными корреляциями (*наши люди* → *грешники*, *ваши люди* → *праведники*, *ваши боги* → *ангелы*), но включают также замену чисто пространственных в языке волхвов понятий «небо» и «бездна» на «небесное жилище» и «ад» с «мукой вечной». Он затрагивает также и глагольную сферу. В изложении волхва посмертные перемещения «наших» и «ваших» людей обозначаются одним и тем же глаголом *носити* (применительно к «вашим» — с приставкой *въз-*). Комментарий летописца устраняет эту амбивалентность: грешники просто пребывают («суть») в аду, тогда как праведники «водваряются» в небесном жилище⁶.

⁵ Примечательно, что писец Лаврентьевской летописи заменил *ваши боги* в словах кудесника на *ваши бо ангели*. Исправив текст в соответствии с ортодоксальным представлением, писец нарушил языковое единство речи волхва, введя в нее чужеродный элемент.

⁶ Заметим, что, как в изложении волхва, так и в изложении летописца, нарисованная картина несимметрична: только одна из категорий умерших упоминается вкупе с соответствующими духами. Однако в комментарии летописца, по сравне-

Речи кудесника, обращенной к посетившему его новгородцу, в рассмотренном эпизоде противостоит авторская речь летописца, обращенная к читателю. Сам же рассказчик-новгородец, пришедший к кудеснику за волхованием и лишь случайно «помянувший» находящийся на нем крест, хотя и выступает для кудесника представителем противоположного «лагеря», не является носителем православно-христианской точки зрения. Полную противоположность этому эпизоду составляет история, рассказанная Янем Вышатичем. Янь для летописца — образец христианина («не хужии бѣ пьрвыхъ правдѣникъ», — сказано о нем в некрологе под 1106 г.), а волхвы, с которыми ему приходится иметь дело, не мирно предаются своему ремеслу в лесной хижине, а творят бесчинства и разбой на Волжском пути⁷.

Эта остроконфликтная ситуация прямого столкновения двух не совместимых друг с другом идеологий ставит перед нами вопрос: на каком языке ведется диалог Яня Вышатича с волхвами? Характер прений о вере этот диалог приобретает в реплике Яня, который в ответ на предложение волхвов продемонстрировать, как они обнаруживают скрываемые «лучшими женами» в собственном теле продукты, излагает православное представление о сотворении человека: «сътворишь Богъ чловѣка отъ земля, състав-

нию с рассказом волхва, эти группы меняются местами. В «оригинале» «наши люди» уносимы к «нашим богам», в «переводе» праведники водворяются с ангелами.

⁷ В отличие от чудского кудесника, лишь отвечающего на расспросы его посетителя, ростовские волхвы активно навязывают Яню свою позицию. Носителем такого же активно злого начала выступает явившийся в Киеве волхв, чьи действия стали поводом для помещения в статью 1071 г. всей рассматриваемой подборки, а также — в третьем эпизоде этой подборки — новгородский волхв, убитый князем Глебом. Интересно, что именно этих персонажей летописец называет *волхвами*, тогда как во втором эпизоде речь идет о *кудеснике*. Это слово один раз появляется и в первом эпизоде, но не в авторской речи летописца и не в речи Яня Вышатича (который своих противников также называет *волхвами*), а в прямой речи местных жителей: «повѣдаша ему бѣлозерци, яко два *кудесьника* избилъ уже многы жены по Вѣлзѣ и по Шексьнѣ, и пришла еста сѣмо». Акцент в таком обозначении делается на происхождении волхвов, роде их занятий к моменту начала «восстания». Таким образом, слова *кудесьникъ* и *вълхвъ*, в принципе являющиеся синонимами (ср. их свободное варьирование в рассказе о смерти Олега под 912 г.), в статье 1071 г. семантически дифференцированы. Характер этой дифференциации подсказывается этимологией: если название *кудесьникъ* (< **kuado* 'чары') имеет более «технический» характер, указывая на занятия магией, то название *вълхвъ*, этимологически не вполне ясное, но ассоциируемое с именем языческого бога *Волоса* (см.: Иванов и Топоров 1974, 54), обладает большими сакрально-мифологическими коннотациями. Именно оно оказывается поэтому наиболее подходящим обозначением для восставшего еретика, в отличие от «мирного» чародея-*кудесника*, открыто не противопоставляющего себя официальному христианству.

лень костыми и жылами отъ крове, и нѣсть в немь ничьтоже и не вѣсть ничьтоже, нъ тъкмо единъ Богъ вѣсть». Волхвы отвечают на это, пересказывая уже упоминавшийся этимологический миф: «Богъ мывься въ мовьници и, вспотивься, отьрься вехтьмь, и вьрже съ небесе на землю. И распьрься сотона съ Богьмь, кому въ немь сътвори челоувѣка; и сътвори дияволь челоувѣка, а Богъ душо въ нъ вьложи. Тѣмъ же, аще умьреть челоувѣкъ, въ землю идетъ тѣло, а душа къ Богу». В том, что касается посмертной судьбы человека, эта версия заметно отличается от излагаемой чудским кудесником, что хорошо отражает неоднородность религиозных представлений, приписываемых летописным волхвам. Иначе, как кажется, объясняется тот факт, что волхвы говорят здесь просто о *Боге* (без определения), обозначая таким образом того, кого кудесник называет *небесным богом*. Поскольку далее волхвы, как и кудесник, говорят о *богах*, словоупотребление кудесника выглядит более последовательным и органичным, что объяснимо различием речевых ситуаций. Кудесник свободно излагает свои представления, отвечая на наивные вопросы новгородца о *его* богах («То каци суть бози ваши и кѣде живутъ?»). Волхвы же реагируют на речь Яня, выражающую ортодоксальное понятие о Боге. Чтобы быть понятыми, а также пытаясь привлечь на свою сторону Яня, они отвечают, используя понятную собеседнику терминологию. В языке волхвов *Бог* — такая же цитата, какой в церковнославянском языке является плоральная форма *бози*.

Это терминологическое прикрытие не способно, однако, ввести в заблуждение Яня Вышатича. Еретическую природу излагаемого волхвами выдает уже словесный ряд «мывься въ мовьници», «вспотивься», «отьрься вехтьмь», не совместимый с представлением Яня о Боге. Отказываясь узнавать в рассказе волхвов собственного Бога, он спрашивает их: «Коему богу веруета?» — «Антихрѣсту». — «То кѣдѣ есть?» — «Сѣдѣтъ въ безднѣ». Обман волхвов тем самым уже разоблачен. Оказывается, что верят они совсем не в того, кого только что назвали Богом, подделываясь под речь Яня Вышатича. Тот же, в кого они на самом деле верят, никак не может быть назван Богом: «То кьи то Богъ, сѣдѣтъ въ безднѣ? То есть бѣсъ, а Богъ есть на небеси, сѣдѣтъ на престолѣ, славимъ от ангель, иже предьстоятъ ему съ страхьмь, не могуше на нъ зьрѣти». Замечательно, что предлагая такую дефиницию понятия «Бог», Янь называет находящегося в бездне антагониста не *дьяволом*, а *бесом*, обнажая таким образом «ранговую» сущность божества волхвов. *Бес* в церковнославянском — противоположность *ангелу*, а Сатана — падший ангел,

что и поясняется Янем далее: «Изь сихъ бо ангель съвьрженъ бысть егоже вы глаголета Антихрѣста; за величанье его съвьрженъ бысть съ небесе, и есть в безднѣ, яко то вы глаголета».

Перевод этой фразы не очевиден. А. А. Шахматов восстанавливает текст иначе, снабжая его другой пунктуацией: «Изь сихъ бо ангель съвьрженъ бысть, егоже вы глаголета, антихрѣсть». В такой реконструкции фраза означает: «Из этих ангелов был свержен тот, о котором вы говорите, — Антихрист». Текстологически, однако, в качестве исходного чтения однозначно восстанавливается форма винительного падежа *Антихрѣста*. Смысл фразы, следовательно, иной: «Из этих ангелов был свержен тот, кого вы называете Антихристом». Название *Антихрист*, таким образом, маркировано как цитата из языка волхвов, что естественно: согласно каноническому представлению, низвергнутым ангелом является сам Сатана, а не Антихрист, имеющий явиться — как представитель его власти — в преддверии конца света, причем на земле. Называя бога волхвов *Антихристом*, Янь принимает это обозначение как условное, одновременно дистанцируясь от него⁸.

Цитатный характер упоминания Антихриста в речи Яня важен для понимания продолжения фразы: «и есть в безднѣ, яко то вы глаголета». Д. С. Лихачев переводит это место: «...и теперь в бездне, как вы и говорите» (ПВЛ 1996, 214). Однако соответствие выделенному союзу в древнерусском тексте отсутствует. В то же время слова «яко то вы глаголета» составляют очевидную параллель к «его же вы глаголета», и их естественно понимать в том же смысле. Как мы уже видели, слово *бездѣна*, как наиболее нейтральное из обозначений преисподней, характерно для языка волхвов; в церковнославянском «переводе» речи кудесника ему соответствует *адѣ*. За пределами статьи 1071 г. также находим только *адѣ*, *мука*, но не *бездѣна*⁹. Это дает нам право рассматривать данное слово в речи Яня как еще одну цитату из речи волхвов, перевода эту часть фразы «и находится в «бездне», как вы выражаетесь»¹⁰. В продол-

⁸ Ту же отчуждающую функцию в отношении слова *Антихрѣсть* выполняет далее в речи Яня указательное местоимение *съ*: «сего имь Антихрѣста, съвяжеть узамѣ и посадить въ огни вѣчнѣмь», создающее эффект кавычек: «схватив этого «Антихриста»...».

⁹ Замечательно, что в евангельском тексте *бездѣна* единственный раз упоминается как обозначение ада (обычно называемого *геенной*) в просьбе бесов к Иисусу: «и молахъ его, да не повеантъ имъ въ везднѣ нгги» (Лук. 8, 31). Вполне возможно, что именно это словоупотребление имел в виду летописец, конструируя «язык волхвов».

¹⁰ Такой перевод предполагает, что *то* здесь — не указательное местоимение, а частица-релятивизатор в составе сложного союза *яко то* (см. об этой функции *то*: Зализняк 1981; Зализняк 1995, 175–177).

жении диалога такой же цитатой является форма *бози* в вопросе Яня: «Что вамъ бози молвять?». В устах христианина этот вопрос означает: «Что говорят вам [ваши так называемые] «боги»?»¹¹. Как уже говорилось, такое употребление симметрично использованию самими волхвами слова *Бог* (без определения) для обозначения Бога христиан. По ходу прений, таким образом, стороны частично адаптируют свои высказывания к пониманию противника. Разговор с волхвами Янь отчасти ведет «на их языке». Но, как мы увидим, — лишь отчасти.

Важнейшим атрибутом Бога, с точки зрения Яня Вышатича и летописца, и богов, в представлении волхвов, является обладание высшим, сокровенным знанием, недоступным человеку. Эта способность, которую волхвы приписывают и себе как оракулам своих богов, является одним из главных предметов спора.

Обозначением сокровенного знания в церковнославянском, как и в языке волхвов, служит глагол *въдѣти* и его производные. «Вѣ съвѣвѣ, кто обиле държить»; «Вѣ вѣвѣ, како естъ человекъ сътворень», — утверждают ростовские волхвы. «Провѣдѣ вься», — дважды заявляет новгородский кудесник. «Человекъ <...> не вѣсть ничтоже, но тъкъмо единъ Богъ вѣсть»; «Бѣси бо не вѣдять мысли человекъскыя, но вѣлагають помысль вѣ человекъ, тайны не съвѣдуще. Богъ единъ съвѣсть помышленья человекъская, бѣси же не съвѣдають ничтоже», — отвечают на это Янь и летописец. Та же тема в том же словесном оформлении звучит и в других пассажах Начальной летописи. Фразой «Человекъ не вѣсть ничтоже» завершается отповедь Ярослава Мудрого суздальским волхвам под 1024 г. «К Вышнему, съвѣдущему таиная», обращают свои помыслы уводимые в половецкий плен жители русских городов и сел в статье 1093 г. Во всех этих контекстах (*съ*)*въдѣти* выступает в особом, сакрализованном значении, называя не знание вообще, а только сакральное знание. В таком специальном употреблении субъектом этого глагола может быть только Бог (или, в языке волхвов, боги, а также сами волхвы), а объектом — «все», «тайна, тайное» или же конкретные факты, квалифицируе-

¹¹ Характерно, что в Ипатьевской летописи *бози* в речи Яня Вышатича несколько раз заменяется на *бози ваши*. Употребление оригинала показалось писцу недостаточным, и он захотел дополнительно подчеркнуть, что речь идет о «богах», являющихся таковыми лишь в представлении волхвов, но не Яня Вышатича. *Ваши* выступает здесь носителем «категории чуждости» (по А. Б. Пеньковскому (1989)), что отличает сочетание *бози ваши* в отредактированной речи Яня от того же сочетания в речи чудского кудесника. Кудесник называет таким образом тех, кого он сам считает богами христиан; в устах Яня *бози ваши* означает противоположное: «те, кого вы называете богами, (а я таковыми не считаю)».

мые как «тайна» (например, тайна сокрытия урожая или тайна сотворения человека¹²). Соответственно, при отрицании субъектом оказывается человек, а объектом — та же «тайна» или «ничто». Контексты с отрицательным местоимением особенно показательны. «Человекъ не вѣсть ничтоже» должно бы означать: «Человек ничего не знает», но в данном контексте означает: «Человек не знает ничего *тайного*». Аналогично, и «единъ Богъ вѣсть» подразумевает без конкретизации объекта знания: «один Бог знает *все*».

Ненадолго прервемся и заметим, что совокупность этих летописных контекстов вызывает сильные сомнения в справедливости распротраненной точки зрения, согласно которой др.-русск. *въдѣти* в ценностном отношении стояло ниже его коррелята *знати*. Так, Б. А. Успенский (1983, 49) трактует оппозицию *знати* — *въдѣти* как отражающую противопоставление подлинного, объективного знания знанию очевидца. Ю. С. Степанов (2001, 344–345) видит в оппозиции корней *зна-* и *въд-* в древнерусском отражение исконного для индоевропейской культуры противопоставления двух видов знания: высшего, божественного (**gnō-*) и земного, человеческого (**yeid-*). Е. С. Яковлева, разделяя этот взгляд, замечает, однако, что «современное соотношение *ведать* и *знать* на «шкале ценностей», по-видимому, прямо противоположно исходному» <...> «В настоящее время *ведать* соотносится с особой разновидностью знания (см.: [Апресян 1997: 129–137]) и не употребляется, условно говоря, с «негативным субъектам», ср.: *Бог ведает...*, *Бог вестъ что* и *Черт его знает, черт знает что*» (Яковлева 1999, 63). Думается, что предполагать такую рокировку нет особых оснований. Чтобы далеко не ходить, заметим, что русское *Бог вестъ* в том же значении представлено в церковнославянском тексте Апостола (...), не вѣмъ: Бгъ вѣсть — 2 Кор. 12: 2; 12: 3). Против трактовки *знати* и *въдѣти* как прямого семантического продолжения и.-е. **gnō-* и **yeid-* однозначно свидетельствует уже тот факт, что в старославянских памятниках греч. *γινώσκει, γινώσις* (< **gnō-*) как обозначение божественного знания чаще всего передаются производными от корня *въд-* (< **yeid-*) (см. соответствующие статьи в SJS). Статус церковнославянского *въдѣти* как обозначения сакрального знания ярко отражает употребление этого глагола в качестве названия буквы славянского алфавита. Форма 1-го л. *вѣдѣ* была, несомненно, ис-

¹² Заметим, что «тайной» происхождение человека является лишь в представлении волхвов, рассматривающих себя в качестве исключительных обладателей этого эзотерического знания. Для Яня Вышатича тайны здесь нет: все сказано в Библии.

пользована в этой функции как обозначение атрибута Бога. Недвусмысленное указание на это содержит древнейший славянский азбучный акростих (см.: Мареш 1964, 24):

Азъ есмь всемоу миру свѣтъ.
Богъ есмь прѣжде всѣхъ вѣкъ.
Вѣдѣ всѣхъ танихъ въ чловѣцѣ...

Таким образом, метатеза, сделавшая именно русск. *ведать* обозначением «особой разновидности знания», могла иметь место разве что в праславянском. Впрочем, и в индоевропейской перспективе предлагаемая семантическая дифференциация встречается проблемы: не совсем понятно, как вписывается в эту схему название *вед*, в котором корень, этимологически тождественный др.-русс. *вѣдѣти* выступает как обозначение всей области сакрального мифологизированного знания» (Топоров 1980, 221)¹³.

Вернемся на берега Шексны, где разворачивается богословский диспут Яня Вышатича. «Вѣдение» волхвов для Яня — ложь и мошенничество. «По истинѣ лъжета!» «По истине прельстиль ва есть бѣсъ!» — отвечает Янь на заявления волхвов. Замечательно здесь повторенное дважды наречное сочетание *по истинѣ*. Кроме своего общего значения экспрессивного модификатора утверждения (см. о нем Яковлева 1995) оно приобретает в этих контекстах дополнительный смысл, контрастно усиливая констатацию *ложности* высказываний волхвов. *Ложь* волхвов оказывается таким образом противопоставлена непосредственно введенной в контекст *истине*¹⁴. Запечатленное этим эффектным приемом в

¹³ По-видимому, семантическое противопоставление *знати* и *вѣдѣти* изначально вообще не было связано с оппозицией сакрального и профанного, но пролегло в другой плоскости. О. Н. Трубачев, исходя из этимологического тождества и.-е. **gen-*, **ǵnō-* I 'знать' и **gen-*, **ǵnō-* II 'родить', разграничивает компетенции двух глаголов как 'знать главным образом человека' (**znati*) ~ 'знать главным образом вещь' (**vēdēti*) (Трубачев 1991, 172). С поправками А. Ф. Журавлева (**vēdēti* — «не столько 'знать вещь', сколько 'знать о событии'», тогда как **znati* обозначает «врожденное, родовое знание», см.: Журавлев 1999, 25), это противопоставление в целом хорошо объясняет словоупотребление ранних славянских памятников.

¹⁴ О том, насколько важна была для летописца эта антитеза, свидетельствует не только параллелизм приведенных контекстов, но также и следующее. Фразой «По истинѣ лъжета!» Янь реагирует на описание волхвами творимого ими чуда вырезания продуктов из человеческого тела. Ранее об этом же чуде было сказано, что оно совершалось волхвами «въ мьчѣтъ», то есть в наваждении. Слова *мьчѣтъ*, *мьчѣтанье* являются ключевыми в рассказах о волхвах. Чудеса волхвов, совершаемые «мечтанием бесовским», противопоставляются подлинным чудесам Христа, которые они могут имитировать (например, хождение по водам, которое совершал упоминаемый летописцем древний волхв Куноп и собирался продемонстрировать новгородский волхв). Замечательно поэтому, что в помещенном в «По-

сознании читателя, *по истинѣ* еще раз «выстреливает» в конце эпизода, где об убитых родственниками их невинных жертв волхвах сказано: «отъмьстѣ примьша отъ Бога *по правдѣ*». Сопоставление «правды» и «кistiны» явно входило в замысел летописца, что делает данный эпизод исключительно ценной иллюстрацией к соотношению этих понятий в литературном языке древней Руси. Определяющим в этом соотношении Б. А. Успенский (1983, 112–113) считает восприятие *правды* как принадлежащей в основном Божественному, а *истины* — человеческому миру. А. Д. Шмелев (1995, 55–57), отметив противоречие этой точки зрения с очевидным иным и чуть ли не противоположным соотношением *правды* и *истины* в современном русском языке, указал на параллельный критерий, по которому противопоставляются эти понятия, — соответствие действительности или же правилам, закону, идеалу. Этот второй критерий представляется нам основным, а предлагаемый Б. А. Успенским — достаточно спорным и характеризующим скорее возможные (но не обязательные) коннотации, чем основное значение понятий¹⁵. Существо же их противопоставления прекрасно отражают словарные дефиниции В. И. Даля: «Истина — противоположность лжи; все, что верно, подлинно, точно, справедливо, что есть; ныне слову этому отвечает и *правда*, хотя вернее будет понимать под словом *правда*: правдивость, справедливость, правосудие, правота». «Правда — истина на деле, истина во образе, во благе: правосудие, справедливость» (Даль, II, 60; III, 379).

Такое понимание соотношения *правды* и *истины* наш пример иллюстрирует с парадигматической ясностью. *По истинѣ* (то есть относительно истины) оцениваются как *ложные* еретические утверждения волхвов и их творимые «бесовским мечтанием» чудеса. *По правдѣ* приходит возмездие за их злодеяния, осуществ-

вести временных лет» под 988 г. «Исповедании веры» Михаила Синкелла о Христе дважды сказано, что все, совершенное им, было совершенно «истиною, а не мьчѣтаньем». При этом фраза «примь рабии *зракъ истиную, а не мьчѣтаньемъ*» находит в статье 1071 г. прямую антитезу в виде сказанного о Симоне волхве, который «и самъ премъняшеся ово старь, ово молодь, ово ли иного премъняше въ иного *образъ в мьчѣтании*» (нужно иметь в виду, что *образъ* и *зракъ* — синонимы в древнерусском).

¹⁵ Свое понимание отношений между *правдой* и *истиной* Б. А. Успенский иллюстрирует примером с чудесами белозерских волхвов в рассматриваемой статье «По вести временных лет». По его мнению, «летописец не сомневается в истинности и рассказа о чудесах волхвов, но утверждает их неправильность, т. е., так сказать, их несоответствие правде» (Успенский 1983, 113). Здесь же отмечается, что «мечта и правда — антонимы». Однако, как мы только что видели, антонимом волховской «мечты» является для летописца *истина*, а не *правда*.

ляется *расправа* и предшествующий ей «*правёж*». Вина волхвов, с точки зрения Яня Вышатича, — в том, что они извращали истину и творили не-правду. Сам же Янь в прениях с волхвами *отстаивает* истину; предавая их казни, он *восстанавливает* справедливость (правду).

Разделение этих двух задач формирует и композицию эпизода. Разговор Яня с волхвами распадается на две части. Переходом от первой ко второй служат слова Яня: «вама же и съде муку прияти отъ мене, и по съмърти тамо». В ответ на это волхвы, ссылаясь на богов, заявляют о своей неприкосновенности. Янь, оттягивая расправу и желая добиться от волхвов полного отречения, несколько раз переспрашивает, что же говорят им «боги». Этот обмен репликами в языковом отношении исключительно интересен. Для наглядности записав текст в виде диалога, проследим за употреблением в нем глаголов, обозначающих высказывания богов.

Онѣма же рекъшема:

— Нама бози повѣдаютъ: не можеши нама сътворити ничѣтоже.

Онѣ же рече има:

— Лъжють вама бози.

Она же рекоста:

— Нама стати предъ Святославѣмъ, а ты не можеши сътворити ничѣтоже.

Янѣ же повелѣ бити я и потъргати брадѣ ею. Сима же тепенома, и брадѣ ею потърганѣ проскъпѣмъ, рече има Янѣ:

— Чѣто вама бози мълвять?

Онѣма же рекъшема:

— Стати нама предъ Святославѣмъ.

И повелѣ Янѣ въложити рубля въ уста има и привязати я къ упругомъ; и пусти предъ собою въ лодѣ, и самъ по нихъ иде. И сташа на устьи Шекъсны, и рече има Янѣ:

— Чѣто вама бози мълвять?

Она же рѣста:

— Сице нама бози мълвять: не быти нама живымъ отъ тебе.

И рече има Янѣ:

— То ти вама право повѣдали.

Интересующие нас глаголы образуют в этом фрагменте следующий ряд (литерами В и Я обозначаем соответственно реплики волхвов и Яня): В: *повѣдаютъ* — Я: *лъжють* — Я: *мълвять* — В: *Ø* — Я: *мълвять* — В: *мълвять* — Я: *повѣдали*. Волхвы, передавая высказывания своих богов, обозначают их (по одному разу) глаголами *повѣдати* и *мълвити* и один раз вообще опускают гла-

гол (Ø)¹⁶. В репликах Яня дважды используется *мълвити* и по разу — *повѣдати* и *лъгати*. Временно исключив из рассмотрения последний глагол, заметим, что последовательность двух других в репликах волхвов обратна той, в какой эти глаголы выступают в репликах Яня. Волхвы вначале говорят о своих богах «повѣдаютъ», а в конце — «мълвять», Янь же, наоборот, сначала дважды говорит о них «мълвять», а в конце — «повѣдали».

Логику такого распределения можно попытаться понять, трактував глаголы *повѣдати* и *мълвити* в контексте данного диалога как выражающие, помимо своего основного значения, также определенную оценку говорящим соответствующих речевых актов — позитивную в первом случае и негативную во втором. Для этого, как кажется, есть определенные основания. Связь с *въдѣти* в его сакрализованном употреблении может в соответствующих контекстах придавать похожий статус и *повѣдати*, означая нечто большее, чем просто «сообщить». Именно этот глагол, а не его нейтральный синоним *сказати*, *сказывати*, используется там, где речь идет о передаче эзотерического знания. «*Повѣдаи* людемъ, яко на пятое лѣто Днѣпру потещи въспять», — приказывают киевскому волхву явившиеся ему «пять богов». «Бѣси же, мълчавъше имъ, *повѣдаша*, чѣто ради пришьль естъ», — сказано о чудском кудеснике. Следует думать, что именно такое употребление лежит в основе архаичного языческого антропонима *Повѣдъ* (см. *Повѣжая* в новгородской берестяной грамоте № 672), пару к которому составляет восстанавливаемое из новгородской топонимики имя **Въхо-въдѣ/Въсевѣдѣ* (см.: Зализняк 1995, 39), очевидным образом связанное с представлением о сакральном «всеведении». Кажется поэтому далеко не случайным, что стандартным словарным примером на употребление *повѣдати* в современном русском языке является *повѣдати тайну*.

В противоположность имеющему богатый сакрально-мифологический фон *повѣдати*, др.-русс. *мълвити* — глагол сугубо «профанный». В качестве исходного для праслав. **мълвити* и **мълва* восстанавливается значение «шуметь, громко разговаривать, громкий говор», а сам корень **мълв-* рассматривается как имеющий элементарный звукоподражательный характер (ЭССЯ:

¹⁶ Обозначающий высказывание богов глагол отсутствует и во второй реплике волхвов («Нама стати предъ Святославѣмъ...»). Но эту фразу волхвы произносят от своего лица, интерпретируя сказанное богами об их неприкосновенности в категориях древнерусского права. В следующей реплике эта формулировка приписывается ими уже самим богам.

20, 225–227). На основе исходного значения формируется, с одной стороны, значение ‘смущаться, хлопотать, суетиться’, которое имеет ст.-слав. *мълвити*, а, с другой — значение ‘говорить’, фиксируемое в основном в западно- и восточнославянских языках, в том числе, начиная с древнейшей эпохи, в древнерусском. В южнославянских языках применительно к речи этот глагол отмечается только в значениях ‘ворчать’, ‘неразборчиво говорить’, ‘шуметь, кричать’, ‘бранить’ (см. примеры там же). Для восточнославянских языков словари не фиксируют этих негативных значений. Замечательно, однако, русск. *молва* и его укр. и белор. соответствия, обозначающие не только ‘речь, язык’, но и ‘слухи, толки, пересуды’, то есть устно распространяемую и как правило недостоверную информацию. Это, кстати, отличает *молву* от *вестей* (производное от *вѣдѣти*).

Древнерусское *мълвити* было по преимуществу принадлежностью живой речи — проникновение его в книжный язык носило ограниченный характер¹⁷. Можно думать, что это объяснялось не только занятостью соответствующей позиции лексемами *глаголати* и *реци*, но также и тем, что сам глагол *мълвити* присутствовал в церковнославянском в другом значении, имеющем отчетливо негативный характер. Эта ситуация могла способствовать возникновению у *мълвити* ‘говорить’ в книжном языке отрицательных коннотаций, которых у этого глагола не было в разговорном языке. Значение ‘суетиться’ как бы бросало тень на значение ‘говорить’, соотнося *мълвити* не столько с речью как таковой, сколько с дурными речами, суесловием¹⁸.

Яркий пример такой ассоциации демонстрирует «Моление Даниила Заточника», в котором, при нейтральном использовании *реци* и *глаголати*, *мълвити* встречается дважды и оба раза в негативных контекстах: «Лѣпше ми воль буръ вести в домъ свои, нѣже зла жена пояти: воль бо ни *молвить*, ни зла мыслить»; «Или, княже, ми речеши: от безумиа ми еси *молвилъ*. То не видель есмь неба польстяна, ни звиздъ лутовяных, ни безумнаго мудрость *глаголющъ*» (ПлДР XII, 394, 396). В первом контексте

¹⁷ А. А. Пичхадзе (1998) называет этот глагол в числе лексических примет переводов с греческого, выполненных или отредактированных на Руси. Он фиксируется, в частности, в таких памятниках, как Хроника Георгия Амартола, История Иудейской войны Иосифа Флавия, Житие Андрея Юродивого. Весьма любопытно, что в последнем памятнике *мълвити*, часто встречающееся в начале текста, затем полностью исчезает (см.: словоуказатель в книге Молдован 2000). Похоже, что переводчик в какой-то момент решил отказаться от этой «сомнительной» лексемы.

¹⁸ Замечательно в этом отношении ц.-слав. *мълвление* в значении ‘шум, возмущение, пустые разговоры, болтовня’ (SJS).

мълвити, как коррелят *зльо мыслити*, явно имеет значение ‘злословить’, во втором случае оппозиция *мълвити* — *глаголати* соответствует противопоставлению безумных и мудрых речей.

Конечно, в книжных древнерусских текстах (в том числе и в «Повести временных лет») можно обнаружить немало примеров вполне нейтрального использования *молвити* ‘говорить’, однако в целом, как кажется, доля контекстов, в которых этот глагол обозначает негативно оцениваемые высказывания, непропорционально велика. Так, в словаре Срезневского соответствующий перечень открывают следующие три примера. Из «Повести временных лет» (по Ипатьевскому списку): «То ть неправо *молвятъ* волхъсви, но все то лжа естъ» (912); из Поучения Луки Жидяты: «Москолудность вамъ, братие, не лѣпо имѣти, ни *молвити* срамна слова». Из послания митрополита Никифора Владимиру Мономаху о заблуждениях латинян: «17-е, еже измѣняти святаго Павла, *глаголюща* тако: “Маль квась все вмѣшение квасить”; а они тако *молвятъ*, яко “маль квась все вмѣшение глти”. Вѣнми, княже мои, како о той вѣщи лжють». Примечательно, что в первом и третьем примерах (последний приведен нами с более полным, чем у Срезневского, контекстом по изданию Поньрко 1992, 72) *молвити* напрямую соотносено с ложью. В первом случае к тому же эта ложь принадлежит волхвам, что возвращает нас к белозерскому диспуту Яня Вышатича.

Первое сообщение богов волхвы объявляют, используя глагол *повѣдати*, в контексте эпизода маркирующий передаваемую информацию как истинную. Парирующая это высказывание реплика Яня («Лжють вам бози») содержит в себе двойной смысл. Оспаривается не только истинность утверждения волхвов, но и — косвенно — правомерность обозначения этого заведомо ложного утверждения глаголом *повѣдати*. Для Яня такое словоупотребление является профанацией сакрального. Ложь, изрекаемая от лица ложных богов, точно так же не может быть «поведана», как сидящий в бездне «Антихрист» не может называться богом.

На сформированную таким образом оппозицию *повѣдаютъ* — *лжють* накладывается далее знакомая нам корреляция *лжють* — *мълвятъ*. Противопоставленный *повѣдаютъ* и соотносенный с *лжють*, глагол в вопросе Яня «Чѣто вама бози *мълвятъ*?» уже несет в себе определенный отрицательный заряд: задавая свой вопрос, Янь не ожидает получить на него «правильный» ответ¹⁹.

¹⁹ В предлагаемой трактовке вопрос этот по сути дела означает: ‘Что вам боги врут?’ Разумеется, переводить фразу таким образом нельзя: это означало бы переводить ее подтекст. Однако и сохранение *молвят* в переводе Д. С. Лихачева (ПВЛ 1996, 214) не кажется удачным решением: в современном русском языке

Действительно, волхвы упорствуют, повторяя то же самое, но их ответ уже не содержит формы *повѣдаютъ*; высказывание богов вообще никак не обозначено, что кажется неслучайным: диалог приближается к кульминации.

Подвергнув волхвов новым истязаниям, Янь повторяет свой вопрос в прежнем виде и на этот раз получает желаемый ответ («Сиде нама бози *мълвятъ*: не быти нама живыма отъ тебе»). Отвечая таким образом, волхвы не просто признают полную власть над собой Яня и собственную обреченность, но и принимают навязанные им понятия: их боги теперь *мълвятъ*, а не *повѣдаютъ*. В этот кульминационный момент Янь наносит по почти уже капитулировавшему противнику заключительный удар: как раз то сообщение богов, в истинности которого сами волхвы готовы усомниться, и оказывается истинным. Добившись от волхвов желаемого *мълвятъ*, Янь сообщает им, что здесь-то их боги *повѣдали*, то есть сказали правду²⁰. Наречие *право* фактически дублирует в данном контексте значение, имплицитно заложенное в самом глаголе, одновременно предвосхищая уже упоминавшееся *по правдѣ* в сообщении об окончательной расправе над волхвами. Продолжая тему «правды» и «истины», можно сказать, что слова волхвов «не быти нама живыма отъ тебе» одновременно — в старом значении понятий — и *истинны* (потому что «так и будет в действительности») и *правдивы* (потому что «так и должно быть по закону»).

Как видим, диалог Яня Вышатича с волхвами разворачивается не только в содержательной, но и в языковой плоскости. Задав целью *про-учить* волхвов, Янь попутно «учит» их правильным понятиям и языку. Волхвы, с точки зрения Яня, неверно употребляют слова, называя беса богом, а ложь — «ведением». Янь учит их называть вещи своими именами. Он внушает волхвам, что об их ложных богах (бесах) нельзя говорить *повѣдаютъ*, но можно лишь *мълвятъ*. Но когда этот урок усвоен, оказы-

этот глагол лишен тех негативных коннотаций, которые, как мы предполагаем, существовали у него в древнерусском, и напротив, является специфически книжным.

²⁰ С употреблением *повѣдати* вместо *мълвити* коррелируют еще два отличия этой реплики Яня от двух предыдущих: использование в ней формы перфекта, а не презенса, и отсутствие подлежащего. Перфект с его результативным значением показывает, что разговор исчерпан, дальше продолжать его бессмысленно. Отсутствие подлежащего (*бози*) также неслучайно: иронические «кавычки» при обозначении субъекта утверждения плохо вязались бы с констатацией его правильности. Данная реплика Яня оказывается таким образом трижды маркированной в языковом отношении. Этот тройной эффект полностью разрушен в Ипатьевской летописи, где вместо «То ти вама право повѣдали» читается: «То вамъ право молвятъ бози ваши».

вается, что из правила есть исключение: и бес, принужденный к тому, может сказать правду, тогда и он «поведает».

Разумеется, такое «лингводидактическое» прочтение диалога — вполне, впрочем, отвечающее той иронии инквизитора, с которой ведет этот диалог Янь Вышатич, — носит крайне утрированный характер, и мы прибегли к нему лишь с целью продемонстрировать изощренность литературной техники летописца. В диалоге с волхвами она не исчерпывается описанной словесной игрой, еще раз обнаруживая себя там, где этого, казалось бы, меньше всего следовало ожидать, — на морфологическом уровне.

Присмотримся к глагольным формам, вводящим реплики волхвов. Таких форм девять. В трех случаях это причастие (*рекъшема*) в составе дательного самостоятельного; в остальных шести — форма аориста. При этом на пять новых форм сигматического аориста (*рекоста*) приходится лишь одна старая (*рѣста*). Такое распределение можно было бы считать случайным, если бы не следующее обстоятельство: единственный раз архаичная форма аориста употреблена там, где волхвы, устами своих богов, признают наконец факт своей скорой гибели от руки Яня Вышатича («Она же *рѣста*: сиде нама бози молвятъ: не быти нам живымъ от тебе»). Вероятность того, что эти исключения случайно совпали в тексте, слишком мала. Можно было бы подумать, что летописец употребил более книжную форму, нагнетая риторический пафос к концу диалога. Но, словно опровергая это объяснение, за данной репликой волхвов следует еще одна, на этот раз снова содержащая ложное утверждение и вводимая новой формой аориста («Она же *рекоста*: Но аще на пустиши, много ти добра будеть...»). Остается одно: признать, что в данном случае архаичная форма сознательно использована как маркер *правильности* высказывания. Обозначение ею высказывания волхвов сопряжено с употреблением самими волхвами глагола *мълвити* (а не *повѣдати*) применительно к тому, что говорят их боги. Слова богов, в истинности которых сомневаются сами волхвы — уж слишком неприглядна для них эта истина! — маркированы как истинные уже формой глагола, вводящей реплику волхвов. Эта форма тем самым предвосхищает реплику Яня Вышатича, объявляющего, что здесь-то наконец боги и *повѣдали* волхвам истину. Старая форма аориста оказывается, таким образом, в данном контексте «морфологическим синонимом» глагола *повѣдати*.

Имеется интересная возможность проверить адекватность такой трактовки. Описанное выше соотношение вариантов форм аориста реконструируется в исходном тексте эпизода на основа-

нии одного только Лаврентьевского списка 1377 г., в силу своей древности лучше других сохраняющего многие языковые, в том числе и морфологические особенности оригинала, созданного во втором десятилетии XII в.²¹ В большинстве других, более поздних списков это исходное распределение в той или иной степени искажено переписчиками. Так, в Ипатьевской летописи (первая четверть XV в.) в рассматриваемом диалоге находим исключительно новые формы аориста: не уловив особой семантической нагрузки единственной архаичной словоформы, переписчик подверстал этот случай под общую норму. По счастью, встречались и копии с более тонким чувством языка. Таким несомненно был писец Комиссионного списка младшего извода Новгородской I летописи (30-е гг. XV в.). Сохранив в данном пассаже без изменения пять словоформ *рекоста*, он заменил единственную старую форму *рѣста* на форму... *повѣдаста!* У него читаем: «Она же *повѣдаста*: сице намъ бози молвять: не быти намъ живымъ от тебе» (НПЛ 1950, 194). Это единственный на весь текст случай, когда *повѣдати* выступает как вариант к *речи*. Осуществляя эту замену, переписчик явно понимал, что имел в виду летописец, употребивший в данном контексте старую форму. Однако, не предполагая в своих читателях способности оценить тонкости семантической дифференциации вариантных образований аориста, писец вышел из положения, заменив морфологический архаизм его лексическим «синонимом».

Проницательности, проявленной в данном случае новгородским книжником, не стоит удивляться. Как раз в XV в., в эпоху «второго южнославянского влияния», на Руси получают хождение первые грамматические сочинения, в значительной своей части посвященные именно правилам семантического противопоставления вариантных форм и написаний. Принцип семиотизации формальных различий становится грамматическим знаменем времени (см.: Успенский 1988, 217–226). Охватывая в первую очередь явления орфографического уровня, он затрагивает и морфологию. Показательные примеры такого рода приводит Б. А. Успенский из трактата «Сила существу книжного письма» (XVI в.), в котором «четко противопоставляются формы: святых *ангел*, но злых *ангелов*, святых *апостол*, но ложных *апостолов*, священных *архиепископ*, но *архиепископов* несвященных, святых *ученик*, но обычных *учеников* — при этом церковнославянская (нулевая)

²¹ Относительно распределения новых и старых форм аориста глагола *речи* это можно утверждать с особой уверенностью (см. специально об этом: Гиппиус 2001).

флексия род. падежа множ. числа связывается с сакральным началом, а противопоставленная ей русская флексия — со злым, бевосовским началом» (Успенский 1994, 42). Ср. с другой стороны активно обсуждавшееся в связи с переводами Максима Грека и позже, в старообрядческой полемике, противопоставление форм имперфекта и аориста *бъше* и *бысть* как относящихся соответственно к Богу и к твари (см.: Живов и Успенский 1986, 264–266). Маркировать правильность высказывания архаичной формой аориста было бы вполне в духе этой эпохи.

Значительно больший интерес представляет обнаружение данного приема в тексте начала XII в. В принципе, взгляд на грамматике *sub specie theologiae* был не чужд уже древнейшим славянским книжникам. Упомянутое противопоставление *бъше* и *бысть* имеет своим непосредственным источником комментарий Иоанна Экзарха Болгарского в «Шестодневе» к начальным пассажам Евангелия от Иоанна и книги Бытия. Однако в данном случае мы имеем дело с богословской интерпретацией грамматики уже существующего текста. Ранний пример семиотической маркированности морфологического варианта в древнерусских памятниках XI–XII вв. представляет причастная форма *всьемогоуи*, выступающая как сакральный термин, атрибут Бога, на фоне нормативного употребления южнославянских по происхождению причастий на *-и* (*моги*, *реки*; см. Гиппиус 1990). Но это противопоставление объясняется особыми причинами: сакральный статус способствовал сохранению лексемой морфологического оформления, которое она имела еще в докирилломефодиевскую эпоху в культовом языке Великой Моравии.

Сознательное семиотическое разграничение формальных вариантов для древнерусской эпохи — явление исключительно редкое. Из области морфологии нам известны лишь два таких примера. Один из них обнаружен А. А. Зализняком и связан с противопоставлением в И. ед. муж. о-склонения диалектной новгородской флексии *-е* и стандартной *-ъ*. «Известное место из Библии о даровании Богом Авраму (Аврааму) нового, “высокого” имени (Бытие 17.5; в современном ц.-сл. переводе “и не наре-чется к томъ имя твое Аврамъ, но вѣдетъ имя твое Авраамъ”) в новгородском паремейнике первой половины XIV в. (Лёфstrand 1984, 38) выглядит так: “и не наре(че)тса к томъ имя твою Авраме, но да вѣдетъ имя твою Аврамъ”. Замену “низкого” варианта имени “высоким” новгородский книжник остроумно облек в непосредственно понятную новгородцам форму — представил ее как замену бытового *Авраме* на официальное *Аврамъ*» (Зализняк 1995, 84).

Еще один пример семиотического осмысления морфологических вариантов, кажется, до сих пор не обращал на себя внимания исследователей. Имею в виду начало Похвалы преп. Феодосию Печерскому, читаемой в составе Кассиановской редакции Киево-Печерского патерика: «Похваляему праведнику взвеселятся людие. Радости бо есть день и веселиа, егда муж праведен и преподобенъ конец житиа въсприемлет, егда покои трудов своих узритъ, егда печаль *оставя* и на веселие грядеть, егда землю *оставивъ* и земнаа вся, на небеса идеть, егда челоуѣкы *оставль* и съ ангелы въдворяется и Бога зрѣти сподобляется» (ПЛДР XII, 454). Риторический рисунок этого пассажа создает трехкратное повторение одной и той же двухчастной конструкции, как бы изображающее постепенное восхождение на небо освобожденной от оков земного существования человеческой души. Передаваемое таким образом движение *снизу вверх* находит великолепное формальное воплощение в трехкратном повторении причастия прошедшего времени глагола *оставити*, которое сначала выступает в своем наиболее новом, разговорном варианте *оставя*, затем — в виде нейтрального *оставивъ*, и наконец — в архаичной и книжной форме *оставль*. Выстроенная таким образом иерархия морфологических вариантов (от низкого — к высокому) участвует в создании указанного иконического эффекта²².

Обыгрывание оппозиции архаичной и новой форм аориста в рассмотренном эпизоде «Повести временных лет» пополняет теперь этот ряд примеров. Крайняя ограниченность этого ряда далеко не случайна и сама по себе достаточно показательна. В каждом из трех названных случаев семиотическая дифференциация вариантных словоформ носит характер индивидуального языкового эксперимента, что отличает ее от более поздней практики, имеющей массовый характер и выражающей определенную языковую идеологию. В эпоху создания Начальной летописи данный принцип оставался, очевидно, достоянием немногих, наиболее чутких к языку древнерусских книжников, догадавшихся использовать естественную вариативность церковнославянской языковой нормы для достижения литературного эффекта. К их числу безусловно принадлежал автор летописной статьи 1071 г.

Д. С. Лихачев, анализируя диалог Яня Вышатича с волхвами, отмечал, что «сравнительно с фольклорными по происхождению

²² К сожалению, будучи представлено в списке начала XVI в., такое распределение флексий не может быть с уверенностью возведено к оригиналу памятника.

диалогами <...> он отличается меньшей лаконичностью и меньшей композиционной стройностью. Начало его чрезмерно растянуто повторными вопросами Яня и ответами кудесников, не вносящими ничего нового. Смерть кудесников оттянута попытками кудесников угрозами избавиться от смерти. Самое важное отличие диалога Яня с кудесниками от диалогов, например, Ольги с послами древлян, состоит в том, что в основе его нет уже элемента загадки, метафорического языка, составляющего в обмане» (Лихачев 1947, 141; разрядка моя. — А. Г.). Наш анализ позволяет несколько скорректировать эту характеристику. Сопоставление диалогов Яня с волхвами и Ольги с древлянами, как и этих эпизодов в целом, действительно чрезвычайно показательно. От относящегося к древнейшему «ядру» Начальной летописи повествования о мщении Ольги записанные в самом конце XI в. рассказы Яня Вышатича отделяет значительная временная и литературная дистанция. Не только особенностями диалога, но и общим характером нарратива эти фрагменты «Повести временных лет» сильно отличаются друг от друга. Отличия эти, однако, не могут быть сведены к утрате названных «фольклорных» качеств. Диалог Яня с волхвами лишь внешне кажется затянутым, а повторяющиеся реплики — не вносящими ничего нового. В нем есть свое внутреннее движение, скрытая «интрига», разворачивающаяся на языковом уровне, в образованном лексическими коннотациями подтексте, быть может, не менее, чем загадки Ольги, требующем разгадывания. Утрата фольклорной иносказательности и эпической монументальности, если и имела место, не осталась некомпенсированной. На их место пришла более развитая собственно литературная техника и свобода в использовании ресурсов письменного языка.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Фрагмент статьи 1071 г. «Повести временных лет» воспроизводится ниже на основе реконструкции А. А. Шахматова (1916) с небольшими поправками, наиболее существенные из которых оговорены в примечаниях²³.

²³ Учитывая упреки в субъективизме, не раз предъявлявшиеся шахматовской реконструкции и во многом справедливые, заметим, что в данном случае она представляется вполне надежной и текстологически последовательной. За исключением не поддающихся реконструкции особенностей орфографии и, частично, морфологии, текст восстанавливается в приводимом ниже виде на основе следующего текстологического принципа: предпочтение отдается общим чтениям

...Бывъши бо единою скудости въ Ростовьстѣи области, вьстаста дѣва вѣлхва отъ Ярославля, глаголюща, яко «вѣ съвѣвѣ, кѣто обилие държитъ». И поидоста по Вѣлзѣ; и кѣде придуча въ погость, ту же нарицаста лучшая жены, глаголюща, яко «си жито държитъ, а си медь, а си рыбы, а си скору». И привожаху къ нима сестры своя, и матере и жены своя. Она же въ мѣчѣтъ, прорѣзавъша за плечьмь, вынимаста любо жито, любо рыбу, или вѣверицу, и убивашета мѣногы жены, и имѣнья ихъ имашета собѣ. И придоста на Бѣлоозеро, и бѣ о нею людии нѣ 300. Въ се же время приключиса прити отъ Святослава дань емлющую Яневи сыну Вышатину; и повѣдаша ему бѣлозерьци, яко «дѣва кудесьника избила уже мѣногы жены по Вѣлзѣ и по Шекьснѣ, и пришла еста сѣмо». Янь же, испытавъ, чья еста смърда, и увѣдѣвъ, яко своего ему кнзя, посълавъ къ нимъ, иже около ею суть, рече имъ: «выдаите вѣлхва та сѣмо, яко смърда еста моя и моего кнзя». Они же сего не послушаша. Янь же поиде самъ безъ оружья, и рѣша ему отроци его: «не ходи безъ оружья, осоромятъ тя». Онъ же повелѣ възяти оружья отрокомъ, и бѣста 12 отрока съ нимъ. И поиде къ нимъ къ лѣсу. Они же сташа исполчивъшеся противу. Яневи же идущо съ топорьцѣмъ, выступиша отъ нихъ 3 мужи, и придоста къ Яневи рекуще ему: «Вида идеши на смърть, не ходи». Оному же повелѣвшю бити я, къ прочимъ же поиде. Они же сунушася на Яня, единъ грѣшися Яня топорьмъ. Янь же, оборота топоръ, удари и тыльемъ, и повелѣ отрокомъ сѣщи я. Они же бѣжаша въ лѣсъ; убиша же ту попина Янева. Янь же, вьшедъ въ градъ къ бѣлозерьцѣмъ, рече имъ: «аще не имете вѣлхву сею, не иду отъ васъ за лѣто». Бѣлозерьци же, шьдѣше, яша я и приведоша я къ нему. И рече има: «чѣто ради погубиста толико чловѣкъ?» Онѣма же рекъшема яко «ти държатъ обилие; да аще истребивѣ и избевѣ сихъ, будетъ гобино; аще ли хоцеши, то предъ тобою выимевѣ жито, ли рыбу, ли ино чѣто». Янь же рече: «по истинѣ лжета; сѣтворилъ Богъ чловѣка отъ земля, сѣставленъ костьми и жилами отъ крѣве, и нѣсть в немъ ничѣтоже и не вѣсть ничѣтоже²⁴, нѣ тъкъмо Богъ единъ вѣсть». Она же рекоста: «Вѣ вѣвѣ, како ест чловѣкъ сѣтворенъ». Онъ же рече: «Како?». Она же рекоста: «Богъ мывѣся въ мовьници и, вѣспотивѣся, отерсея вехътѣмъ, и вѣрже съ небесе на землю. И распѣрѣся сотона съ Богьмъ, кому въ немъ сѣтворити чловѣка; и сѣтвори дияволъ че-

Лаврентьевской и Ипатьевской групп списков, а в случае расхождения между ними — тому варианту, который поддерживается Новгородской первой летописью (Н1), отражающей текст предшествующего «Повести временных лет» Начального свода конца XI в.

²⁴ Так во всех списках. Конъектура Шахматова *ничѣтоже*, принятая и Д. С. Лихачевым (ПВЛ 1996, 76), излишня: текст и без нее дает ясный смысл, подтверждаемый к тому же параллельными контекстом: «а чловѣкъ не вѣсть ничѣтоже» (1024).

ловѣка, а Богъ душо въ нь вѣложи. Тѣмъ же, аще умреть чловѣкъ, въ землю идетъ тѣло, а душа къ Богу. Рече има Янь: «По истинѣ прельстилъ ва ест бѣсъ; коему богу вѣруета?» Она же рекоста: «Антихрѣсту». Онъ же рече има: «То кѣдѣ ест?» Она же рекоста: «Сѣдять в безднѣ». Рече има Янь: «То кѣи то Богъ, сѣдять в безднѣ? То ест бѣсъ, а Богъ ест на небеси, сѣдять на престолѣ, славимъ от ангель, иже предъстоятъ ему съ страхьмъ, не могуще на нь зѣрѣти. Изъ сихъ бо ангель сѣврженъ бысть егоже вы глаголета Антихрѣста²⁵; за величанье его сѣврженъ бысть съ небесе, и ест в безднѣ, яко то вы глаголета, жѣда, егда придетъ Богъ съ небесе, сего имъ Антихрѣста, сѣвжеть узами и посадить въ огни вѣчнѣмъ съ слугами его и иже къ нему вѣрують. Вама же и сѣде муку прияти отъ мене, и по смърти тамо». Онѣма же рекъшема: «Нама бози повѣдають: не можеши нама сѣтворити ничѣтоже». Онъ же рече има: «Лѣжють вама бози». Она же рекоста: «Нама стати предъ Святославьмъ, а ты не можеши сѣтворити ничѣтоже». Янь же повелѣ бити я и потѣргати брадѣ ею. Сима же тепенома, и брадѣ ею потѣрганъ проскѣпѣмъ, рече има Янь: «Чѣто вама бози мѣлвять?» Онѣма же рекъшема: «Стати нама предъ Святославьмъ». И повелѣ Янь вѣложити рубля въ уста има и привязати я къ упругомъ; и пусти предъ собою въ лоды, и самъ по нихъ иде. И сташа на устьи Шекьсны, и рече има Янь: «Чѣто вама бози мѣлвять? Она же рѣста: «Сиче нама бози мѣлвять: «Не быти нама живыма отъ тебе». И рече има Янь: «То ти вама право повѣдали». Она же рекоста: «Но аще на пустиши, мѣногы ти добра будетъ; аще ли наю погубиши, мѣногы печаль приимеши и зѣло». Онъ же рече има: «Аще ваю пуцию, то зѣло ми будетъ отъ Бога; аще ли ваю погублю, то мѣзда ми отъ Бога будетъ». И рече Янь повозьникомъ: «Ци кому васъ кѣто родинъ убьенъ отъ сею?» Они же рѣша: «Мѣнѣ мати, другому сестра, иному роженъ». Онъ же рече имъ: «Мѣстите своихъ». Они же, поимъше, убиша я и повѣсиша я на дубѣ, отъмьсте принимъша отъ Бога по правдѣ. Яневи же идущо домови, въ другую ноцъ медвѣдъ вѣзлѣзъ угрызъ ею и снѣсть. И тако погубнуста наущенемъ бѣсовьскимъ, инѣмъ вѣдуша²⁶ и гадающа, а своая пагубы не вѣдуша. Аще ли быста вѣдала, то не быста пришла на мѣсто се, идеже ятома има быти. Аще ли и ята быста, то почѣто глаголаста: «Не умрети нама», оному мыслящю убити я? Нѣ се ест бѣсовьское наущенъе. Бѣси бо не вѣдятъ мысли чловѣчьскыя, но вѣлагають помысль въ чловѣка, тainны не сѣвѣдуше. Богъ единъ сѣвѣсть помышления чловѣчьская, бѣси же не сѣвѣдають ничѣтоже; суть бо немощьни и худы вѣзорьмъ.

²⁵ Так во всех списках, кроме Лавр., где сокращение с выносом *антихрѣ(с)*. Шахматов восстанавливает форму И. ед. *антихрѣстѣ*, исходя из своего понимания фразы. См. об этом в тексте статьи.

²⁶ В Н1 *видяща*, что, возможно, является первоначальным чтением.

Яко и се съкажемъ о взорѣ ихъ и о омраченїи ихъ. В си бо времена, в лѣта си, приключися нѣкоему новгородьцю прити въ Чюдь, и приде къ кудесьнику, хотя вълхованья отъ него. Онъ же по обычаю своему нача призывать бѣсы въ храмину свою. Новгородьцю же сѣдѣшу на порозѣ тоя же храмины, кудесьникъ же лежаше оцѣпъ, и шибе имъ бѣсъ. Кудесьникъ же, вѣставъ, рече новгородьцю: «Бози не смѣютъ прити, нѣчто имаша на собѣ, егоже бояться». Онъ же помянувъ на собѣ кръсть, и отъшьдѣ постави кромѣ храмины тоя. Онъ же нача опять призывать бѣсы. Бѣси же мѣчътавшѣ²⁷ имъ, повѣдаша, что ради пришльсть есть. По семь же поча прашати его: «что ради бояться сего, егоже се носимъ на собѣ кръста?». Онъ же рече: «то есть знаменье небеснаго бога, егоже наши бози бояться». Онъ же рече: «То кади суть бози ваши и кѣде живутъ?» Онъ же рече: «Бози наши живутъ в бездѣнахъ; суть же образъмъ чѣрни, крилати, хвосты имуше; въсходятъ же и подъ небо, слушающе вашихъ богъ. Ваши бо бози на небеси суть. Аще кѣто умреть отъ вашихъ люди, то възносимъ есть на небо. Аще ли отъ нашихъ умираеть, то носимъ къ нашимъ богомъ въ бездѣну». Якоже и есть: грѣшници бо въ адѣ суть, ждущѣ муки вѣчныя, а правѣдници въ небеснѣмъ жилищи въдваряются съ ангелы.

ЛИТЕРАТУРА

- Алексеев 1987 — А. А. Алексеев. Почему в Древней Руси не было диглоссии? // Литературный язык Древней Руси. Л., 1986.
- Аничков 1914 — Е. В. Аничков. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914.
- Апресян 1997 — Ю. Д. Апресян. ЗНАТЬ 1 и ВЕДАТЬ 2 // Новый объяснительный словарь синонимов русского языка / Под общ. ред. Ю. Д. Апресяна. Первый выпуск. М., 1998, 129–137.
- Гильтебрандт 1988 — П. А. Гильтебрандт. Справочный и объяснительный словарь к Новому завету. I–VI. München, 1988.
- Гиппиус 1990 — А. А. Гиппиус. Из истории взаимодействия региональных изводов церковнославянского в древнейшую эпоху (формы номинатива действительных причастий на *-*onts* // Советское славяноведение, 1990, 1, 58–69.

²⁷ Так в Н1 и Ипат. В других списках — *мѣтавшѣ*. Невозможно определить с уверенностью, какой из этих текстологически равноправных вариантов первоначален. Грамматически и по смыслу подходят оба глагола, по разному называющие состояние экстаза, в котором находился шаман. В первом случае подчеркивается онтологическая природа этого состояния: все происходило в наваждени; во втором — акцент делается на технической стороне: бесы трясали кудесника. Поскольку до этого бес ударил шамана, выразив свое неудовольствие нахождением в комнате креста, возможно, «нормальная» процедура волхования предусматривала, с точки зрения летописца, лишь священное оцепенение. В таком случае предпочтнее следует отдать варианту *мѣчътавшѣ*.

- Гиппиус 2001 — А. А. Гиппиус. Рекоша дружина Игоревн: К лингвотекстологической стратификации Начальной летописи // Russian Linguistics, 2001, 25, 147–181.
- Гиппиус, Страхов, Страхова 1988 — А. А. Гиппиус, А. Б. Страхов, О. Б. Страхова. Теория церковнославянского-русской диглоссии и ее критики // Вестник МГУ. Сер. 9. Филология, 1988, № 1.
- Даль — В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I–IV. М., 1955.
- Душечкина 1972 — Е. Душечкина. Прения Яна Вышатича с волхвами // Quinquagenario: Сборник статей молодых филологов к 50-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1972.
- Живов и Успенский 1986 — В. М. Живов, Б. А. Успенский. Grammatica sub specie theologiae // Russian Linguistics, 1986, 10, 259–279.
- Журавлев 1999 — А. Ф. Журавлев. Древнеславянская фундаментальная аксиология в зеркале праславянской лексики // Славянское и балканское языкознание. Проблемы лексикологии и семантики. Слово в контексте культуры. М., 1999, 7–32.
- Зализняк 1981 — А. А. Зализняк. Противопоставление относительных и вопросительных местоимений в древнерусском // Балто-славянские исследования 1980. М., 1981, 89–107.
- Зализняк 1995 — А. А. Зализняк. Древненовгородский диалект. М., 1995.
- Иванов, Топоров 1974 — В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.
- Лёфstrand 1984 — Slavonic parchment fragments in Sweden. I. Paroemiariion, Triodion, Psalter / A text edition by E. Löfstrand. Stockholm, 1984.
- Лихачев 1947 — Д. С. Лихачев. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М., 1947.
- Мареш 1964 — F. Mareš. Azbučná báseň z rukopisu státní veřejné knihovny Saltkova-Ščedrina v Leningradě // Slovo, 1964, 14, 5–24.
- Молдован 2000 — А. М. Молдован. Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000.
- НПЛ 1950 — Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950.
- ПВЛ 1996 — Повесть временных лет / Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д. С. Лихачева. Изд. 2-е, испр. и доп. М.; Л., 1996.
- Пеньковский 1989 — А. Б. Пеньковский. Семантическая категория чуждости в русском языке // Проблемы структурной лингвистики 1985–1987. М., 1989, 54–82.
- Петрухин 2000 — В. Я. Петрухин. Древняя Русь: Народ. Князья. Реалия // Из истории русской культуры. Т. 1 (Древняя Русь). М., 2000.
- Пичхадзе 1998 — А. А. Пичхадзе. Языковые особенности древнерусских переводов с греческого // Славянское языкознание. XII Международный съезд славистов. Краков, 1998. Доклады российской делегации. М., 1998, 475–489.

Поньрко 1992 — Н. В. Поньрко. Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв. Исследования, тексты, комментарии. СПб., 1992.

ПДДР XII — Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980.

Ратобильская 1996 — А. В. Ратобильская. Летописный рассказ о «движении волхвов» и религиозные представления финно-угров // Славяноведение, 1996, № 5, 54–64.

Рибарова и Хауптова 1998 — З. Рибарова, З. Хауптова. Григоровичев паримејник. 1. Текст со критички апарат. Скопје, 1998.

Степанов 2001 — Ю. С. Степанов. Константы: Словарь русской культуры. М., 2001.

Топоров 1980 — В. Н. Топоров. Ведийская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1980, 219–226.

Трубачев 1991 — О. Н. Трубачев. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 1991.

Успенский 1983 — Б. А. Успенский. Языковая ситуация Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка. М., 1983.

Успенский 1988 — Б. А. Успенский. История русского литературного языка XI–XVII вв. München, 1988.

Успенский 1994 — Б. А. Успенский. Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка // Б. А. Успенский. Избранные труды. Т. 2: Язык и культура. М., 1994, 26–48.

Фроянов 1995 — И. Я. Фроянов. Древняя Русь. М.; СПб., 1995.

Шмелев 1995 — А. Д. Шмелев. ПРАВДА vs. ИСТИНА в диахроническом аспекте // Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995, 55–57.

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 1–. М., 1974–.

Яковлева 1995 — Е. С. Яковлева. О семантике экспрессивных модификаторов утверждения // Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995, 165–172.

Яковлева 1999 — Е. С. Яковлева. О понятии «культурная память» в применении к семантике слова // Вопросы языкознания. 1999, № 3, 43–73.

SJS — Slovník jazyka staroslověnského. I–IV. Praha, 1966–1997.

С. М. Толстая

СЧЕТ И ЧИСЛО В НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ: СЕМАНТИКА, ОЦЕНКА, МАГИЯ

В оный день, когда над миром новым
Бог склонял лицо свое, тогда
Солнце останавливали словом,
Словом разрушали города.

...А для низкой жизни были числа,
Как домашний подъяремный скот,
Потому что все оттенки смысла
Умною число передает.

Н. Гумилев

Помимо абстрактного чисто количественного или порядкового значения, число в языке народной культуры наделяется неким дополнительным смыслом, приобретает определенную коннотацию, становится объектом оценки и символизации. В этом отношении оно не отличается от других признаков характеристик окружающего человека мира — точно так же в народной традиции семантизируется и оценивается цвет, пространственные и временные признаки — верх ~ низ, правый ~ левый, прямой ~ кривой, восток ~ запад, день ~ ночь и т. п. Числовая символика, реконструируемая для индоевропейского праязыка (Гамкрелидзе, Иванов 1984/2, 851–855) и являющаяся неотъемлемым компонентом мифопоэтического образа мира, находит подтверждение в языковом, фольклорном и обрядовом материале всех индоевропейских традиций, в том числе и славянских. Славянские данные позволяют показать, что во многих случаях это не просто реликты индоевропейской древности, но и продукт действия определенных механизмов культуры, остающихся живыми на протяжении столетий и способных породить новые «древности».