

M.D. Bukharin

This article is the first to present a critical analysis of the thesis by A. Zambrini «Gli Indika di Megasthene». One of its basic statements is the dependence of Megasthenes' «Indika» on the ideas and structure of «Aegyptica» of Hekataios of Abdera. The «Indika» must have appeared as one of the steps of anti-Ptolemaic propaganda of Seleucos I Nicator. Similarity of the problems faced by Maurian India and Seleucid State and the influence of Hekataios were the most important factors of the idealizing tendencies in the «Indika». In fact, Zambrini's thesis is based upon an outdated Indological foundation and from this point of view does not stand criticism. The comparison of the preserved fragments of Megasthenes' and Hekataios works makes it clear that if there was any influence at all, it was Hekataios' who wrote his «Aegyptica» under the influence of Megasthenes: all the features of India which formed its image as that of a miraculous country were emphasized and sharply strengthened in Hekataios' work. The existence of state propaganda in early Hellenistic states on the basis of the descriptions of ideal countries, their history, people and nature is evident from the fact that all these features were sharpened even more in the «Babylonica» of Berossos.

© 2000 г.

А.А. Вигасин

ДИАЛОГ СО СМЕРТЬЮ

Среди многочисленных вставных эпизодов «Махабхараты» один из наиболее известных – «Рассказ о Савитри» (III. 277–283). Он неоднократно был переведен на разные языки, в том числе и на русский¹. Сюжет повествования таков.

Могучий и славный царь племени мадров по имени Ашвапати («Владеющий конями») страдал от того, что не было у него наследников. Долгие годы он исполнял суровые посты и обеты, моля богиню Савитри дать ему сыновей. Наконец, боги смилостивились, и у царя родилась дочь, которой в честь богини дали имя Савитри. Царевна выросла и стала девушкой божественной красоты. Однако женихи к ней не сватались, ибо их останавливал ее *tejas* («сияние, блеск»). Ашвапати велел дочери, чтобы она сама нашла себе мужа, и царевна отправилась в путь. Вернувшись, Савитри сообщила отцу, что ее выбор сделан. Он пал на юного Сатьявана, единственного сына царя племени шалвов. Она рассказала также, что отец Сатьявана некогда ослеп и лишился престола, а потому вынужден вместе с женою и сыном жить, как отшельник, в лесной обители. Выслушав все это, находившийся рядом с Ашвапати мудрец Нарада пришел в смятение, ибо он знал, что Сатьявану ровно через год суждено умереть. Царь пытался воспрепятствовать этому браку. Но девушка твердо ответила, что она не отступит от своего решения – и пришлось отцу готовить свадьбу.

Весь год Савитри жила с мужем и его родителями в лесной обители как смиренная отшельница. Накануне предсказанного срока она исполняла подвиги сурового аске-

¹ Сказание о Савитри (из «Махабхараты») / Пер. с санскрита П.Я. Петрова // Москвитянин. 1841. Ч. 6. № 11; Махабхарата. Рамайна / Пер. С. Липкина. М., 1974; Махабхарата. Две поэмы из III книги / Пер. Б.Л. Смирнова. Ашхабад, 1955; Махабхарата. Кн. III. Лесная («Араньякапарва») / Пер. с санскрита Я.В. Василькова и С.Л. Невеловой. М., 1987; Повесть о Савитри / Пер. Н.В. Лобановой // Петербургское востоковедение. 1997. Вып. 9.

тизма: отказывалась от пищи, трое суток неподвижно стояла... В роковой день Сатьяван отправился в лес за дровами для жертвенного огня, и жена неотступно следовала за ним. Уставший юноша прилег на землю, положив голову ей на колени, и в это самое мгновение исполнился ровно год с тех пор, как было произнесено слово мудрого Нарады. Савитри увидела пред собою огромного черного человека с красными глазами, от которого исходил ослепительный tejas. В руках его была петля, подобная той, которой ловят птиц. Петлей он вытащил из тела Сатьявана маленького человечка размером с палец и пошел с ним на юг – в страну мертвых.

Савитри отправляется вслед за ним, и между нею и богом смерти Ямой начинается драматический диалог. Женщина отказывается покинуть Сатьявана (III. 281. 20–21): «Куда идет мой муж или куда его ведут, туда и я должна идти – таков извечный долг. Благодаря моему аскетизму, преданности (bhaktyā, вариант vṛttyā – "поведению по отношению к") свекру и свекрови, обету, выполненному из любви к мужу², а также твоemu расположению – для меня беспрепятствен путь».

Она продолжает: «Мудрые провидцы сказали: то, что основано на семи шагах, – дружба³; ставя дружбу превыше всего, я еще скажу – а ты послушай!» (prāhuḥ sātparadaṃ maitraṃ buddhās tattvārthadarśiṇaḥ | mitratām ca puraskṛtya kiṃcid vakṣyāmi tacchṛṇu). Для понимания этой фразы необходимо знать ведийский свадебный ритуал и сопровождающие его формулы. Согласно текстам сутр, приписываемым древним «провидцам» – риши, определяющим моментом заключения брака является *saṃtanaḍi* – «обряд семи шагов». После обхода свадебного огня жених вместе с невестой делает семь шагов в северо-восточном (самом благоприятном) направлении, произнося при этом («Ашвалаяна-грихьясутра». I. 7. 19): «Раз шагни ради живительного сока, два – ради силы, три – ради преуспевания, четыре – ради счастья, пять – ради потомства, шесть – ради времен года, семь – будь мне преданным другом». Могут быть несколько иные варианты формулы, но всегда седьмой шаг означает заключение нерушимого союза («дружбы») – ср. «Вайкхана-смартасутра» (III. 4): «Будь другом посредством семи шагов. Мы стали друзьями посредством семи шагов. Я заключаю дружбу с тобою. Да не расторгну я дружбу с тобою, а ты – дружбу со мною». Отсюда и обычное обозначение жены термином «друг» (например, «Тайттирия-самхита». VI. 2. 9: *patnī hi sarvasya mitraṃ*).

В таком контексте понятна дальнейшая аргументация⁴ Савитри: «Все мы избрали этот путь (*sarve sma⁵ taṃ mārgam anupgarāṇaḥ*) согласно одобряемому благочестивыми (*satām matena*)⁶ долгу единственного (супруга = друга, *ekasya dharmena*), и я не желаю ни

² *Bharṭṣnehādvrataṇa ca* – не соответствует «my love for my husband, my vow», как переводит, например: А.Б. Ван Бейтенен (*Buitenen A.B. van. The Mahābhārata. The Book of the Forest. Chicago, 1975*), а вслед за ним и С.Л. Невелева (*sneha* и *vrata* здесь не могут быть однородными членами предложения). Б.Л. Смирнов переводит – «брачной любви обета», что также искажает смысл. Речь идет об особом обете (*vrataṃ trirātraṃ* – III. 280. 3), который Савитри исполнила из любви к мужу.

³ В переводе С.Л. Невелевой: «...достаточно пройти с человеком всего семь шагов, чтобы обрести в нем друга» явно теряется смысл (ср. у Ван Бейтенена: «he who walks the seven steps with one is his friend»). У Н.Л. Лобановой значительно лучше: «семью шагами скреплен брачный союз».

⁴ Истолкования, предлагаемые в иных переводах, на наш взгляд, не соответствуют контексту. Например, у С.Л. Невелевой дается такая интерпретация: «Если кто-то один верно блюдет дхарму, одобряемый достойными, все вступают на эту стезю. Ни второму (жизни в лесу), ни третьему (тяжкому труду подвижника) нельзя отдать предпочтения перед (верностью дхарме)». Но в тексте речь вовсе не идет о том, какой выбор сделать: жить в лесу или хранить верность долгу. Слово *ekasya* («одного») явно нельзя оторвать от слов «второго» и «третьего». Чувствуя это, Б.Л. Смирнов переводит: «одного только долга дорогу», – но *ekasya dharma* не может значить «один только долг», это «долг единственного». И если женщина «не желает другого и третьего», значит она хочет хранить верность, исполняя свой долг перед тем единственным супругом, с которым заключила нерушимый союз перед алтарем. Это и есть «превознесение дружбы» или долга верности (*puraskṛ* – «Ehre erweisen» или «zur Richtschnur nehmen», «wählen»).

⁵ Здесь *sma*, как часто в эпосе, тождественно *smas*, I л. мн. ч. от *as* – «быть».

⁶ То же *śadācāra* – «традиция, неписанный обычай».

второго, ни третьего...» (vaiśche)⁷. Речь должна идти о нерушимом союзе (брак = «дружба»), который соответствует религиозному долгу (дхарме). Лесные отшельники, полностью владеющие собою (ātmavantas в предшествующем стихе), не могут изменять долгу.

После этого и аналогичных речений бог приходит в восторг. Он удовлетворяется (tuṣṭa – III. 281. 25) ими как жертвами (ср. ранее о богине Савитри, которая от жертвоприношений Ашвапати tuṣṭim abhyagāt – III. 277. 10). Он сравнивает слова Савитри с питьем, предлагаемым томимому жаждой (III. 281. 36). Будучи удовлетворен, Яма – как бы обмениваясь дарами с человеком – предоставляет женщине выбрать то, что она пожелает за каждое из речений. При этом, однако, делается оговорка: «кроме жизни Сатьявана».

Почтительная невестка в качестве первого дара выбирает зрение для свекра, в качестве второго – возвращение ему царского престола. Третий дар – рождение сотни сыновей-наследников у ее отца Ашвапати, а четвертый – сто родных сыновей для нее самой от Сатьявана (фольклорный мотив обмена божества!). Наконец, после пятого речения бог уже не делает никакой оговорки, и торжествующая Савитри может сказать: «Ты даровал мне сто сыновей от Сатьявана и хочешь забрать мужа... Чтобы слова твои не были ложью, Сатьяван должен жить – я не прошу иного дара». Бог вынужден отступить и выполнить требование женщины, дать ей этот неслыханный и несравненный дар.

Отпустив душу Сатьявана, Яма удаляется в страну мертвых, а юноша оживает, будто очнувшись после долгого сна. Супруги возвращаются в лесную обитель, обретя исполнение всех желаний.

«Рассказ о Савитри» часто рассматривается как отражение общеиндийского идеала супружеской верности⁸ – и это несомненно справедливо. Имя героини стало нарицательным в таком качестве. В поэме неоднократно повторяются эпитеты царевны raivratā («верная супруга» – III. 277. 3; 281. 12; 281. 18), sādhvī vadhū («благочестивая жена» – III. 282. 9). Образ ее ассоциируется с sañ – вдовой, которая вслед за мужем восходит на погребальный костер. Савитри, как почтительная невестка, угождающая свекру, свекрови и мужу, все своим поведением иллюстрирует этические ценности классического индуизма – той религии, в которой «Махабхарата» выполняет роль священного предания. Ряд характерных деталей в «Рассказе о Савитри» – например, упоминание «золотого изваяния» богини (III. 277. 26) – свидетельствует о довольно позднем оформлении доступной нам литературной версии.

Но смысл сказания может рассматриваться и в совершенно ином контексте. Прежде всего обращает на себя внимание то, что речь идет о хорошо известных племенах Индии. Жену царя Ашвапати звали Малави (III. 277. 22). Во исполнение обещания, данного ее дочери Ямой, у нее родились сто сыновей – Малавов (III. 283. 59: «У тебя будут братья – Малавы, родившиеся от Малави, кшатрии, благодаря своим сыновьям и внукам вечно (живущие на Земле)» – mālavayām mālavā pāma śāsvatāḥ putrapautriṇaḥ | bhrātaraḥ te bhaviṣyanti kṣatriyās tridaśoramāḥ). Малавы – племя, жившее на территории Пенджаба и Раджастана. В грамматике Панини (V. 3. 117) упоминаются «воинственные объединения» (āyudhajīvī saṅgha), в качестве примера которых «Кашика» приводит именно малавов (а также kṣudraka). Последние два наименования вызывают в памяти тех «маллов и оксидраков», с которыми пришлось сражаться в Южном Пенджабе войскам Александра Македонского.

Другая ветвь малавов, расселившаяся юго-восточнее, дала впоследствии имя исторической области Малва. Возможно, именно они фигурируют у Плиния Старшего как тагоае. В «Естественной истории» (VI. 74) о них говорится так: «Никому не подчиняясь и не имея царей, они занимают своими многочисленными укрепленными поселениями вершины холмов, которые непрерывной цепью тянутся у побережья

⁷ Вариант чтения – vaiśchet – «не следует желать».

⁸ Aklujkar V. Sāvītī: Old and New // Essays on the Mahābhārata / Ed. A. Sharma. Leiden, 1991.

Океана». Общественно-политическое устройство малавов обычно характеризуется как немонархическое «объединение» (*gana*) знатных кланов, во главе которых стоят племенные «цари» (*rajan*). Это целиком соответствует той информации, что содержится в «Сказании о Савитри»: сотня братьев-малавов, кшатриев, все из царского рода.

Их отцом эпос называет Ашвапати, царя мадров – знаменитого племени Северного Пенджаба (верховья рек Ченаб, Рави, Джелам). Столицей мадров считался город Сагала (видимо, на месте современного Сиалкота). Судя по «Сказанию», малавы претендовали на происхождение от мадров.

Шалвы, царем которых был отец Сатьявана (III. 278. 7; 283. 3, 11), также упоминаются в грамматике Панини (IV. 1. 173). В «Кашике» говорится, что их подразделениями являются такие племена, как удумбара, тилакхала, мадракара, югандхара, бхулинга и сарадата. Часть этих названий встречается у античных авторов (Плиний, Птолемей) в связи с описанием Раджастана, Харианы и Гуджарата. Судя по тому, что в «Гопатха-брахмане» (I. 2. 9) шалвы ассоциируются с племенем матсьев (район Берата), они жили в районе современного города Алвара⁹.

Мать Сатьявана именуется «шайбья» (III. 282. 2, 26; 283. 10), что значит «шибийка, из племени шиби». Шиби населяли область между Индом и Ченабом, они упоминаются у античных авторов под именем «сибов» (Арриан. Индия. V. 12; Диодор. XVII. 96).

Яма обещает Савитри (III. 280. 57), что у нее родится от Сатьявана сотня сыновей «и все они будут царями, кшатриями, имеющими сыновей и внуков, вечно (пребывающих) здесь (на Земле), и носящими твое имя» (*te cāpi sarve rājānaḥ kṣatriyāḥ putrapautriṇaḥ | khyātās tvannāmadheyāśca bhaviṣyanīha śāśvatāḥ*). И действительно, в «Карнапарве» (4.46) упоминается племя «сыновей Савитри» (*sāvītīputra*) – рядом с теми же самыми малавами, мадраками и кшудраками, о которых только что говорилось. В «Кашике» (V. 3. 116) эти «сыновья Савитри» рассматриваются в качестве ганы, т.е. воинственного «объединения» такого же типа, как гана малавов.

Речь идет о племенной истории, смысл которой заключается в установлении происхождения кланов и их родственных связей между собою. Род савитрипутров (с его многочисленными ветвями – «сто сыновей» Савитри) возводил свою генеалогию к мадрам (с материнской стороны), а малавов рассматривал в качестве братьев (точнее – братьев матери). С другой же стороны, «по отцу», они претендовали на происхождение от шалвов и шиби. «Сказание о Савитри», таким образом, выполняет роль родовой саги.

Упомянутые племена, как мы видели, четко локализируются на северо-западе и западе Индии. Многие сюжеты «Махабхараты» связаны с близкими районами между Индом и Ямуной. Воинственные кланы обитали здесь еще во времена Гуптов, в середине I тысячелетия. Вероятно, не будет слишком смелым предположение, что сохранение клановых структур, постоянные войны и усобицы знати должны были способствовать развитию и сохранению эпического творчества. Многие индологи говорят сейчас о некоем «героическом веке». Но не менее важно учитывать также историческую географию Индии, выделяя своего рода «героические земли».

Есть одна любопытная особенность социальных обычаев, отразившихся в «Сказании о Савитри». Нормы социальной морали индуизма требовали от женщины безусловной покорности старшим и мужу. И Савитри старательно демонстрирует эту покорность (III. 279. 18–21). Однако сюжет в целом построен на том, что женщина активна и проявляет необычайную энергию¹⁰. Именно она выбирает себе мужа и твердо отказывает отцу, когда он просит ее переменить решение. Савитри сама назначает себе обеты, и свекор не в силах ее отговорить. Постоянные эпитеты женщины – «беззащитная, слабая» (III. 281. 45) – для нашей героини совершенно не подходят. И напротив, эпические определения Сатьявана как «героя подобного Индре»,

⁹ Law B.C. Tribes in Ancient India. Poona, 1973. P. 66.

¹⁰ Мы сейчас не касаемся вопроса о том, можно ли связывать такой сюжет с известными индуистскими представлениями о женской энергии (шакти и т.п.).

мужественного, твердого, храброго (III. 278. 15, 19 и др.) не находят ни малейшей опоры в сюжете. Рядом с Савитри муж выглядит слабым и робким: она принимает твердые решения, он же привык во всем слушаться родителей. В сложных обстоятельствах он лишь «рыдает в голос», а жена вытирает ему слезы (III. 281. 94–95).

Сам сюжет, конечно, требует контраста: активному женскому началу противопоставит пассивное мужское. Но, останавливая внимание лишь на литературных условностях, мы не сможем объяснить этнографические детали. Сыновья Сатьявана носят не его имя, а имя матери – Савитрипутры. И то же самое мы видим у племени мадров, ибо потомки Ашвапати называются малавами по имени его супруги. Очевидно, социальная роль женщины у тех народностей, где оформлялось это сказание, была не совсем такой, какую рисуют нам в качестве идеала нормативные тексты классического индуизма.

Вполне понятно, что имя Малави – матери Савитри – придумано лишь для того, чтобы сочинить родословие племени малавов. Но каково происхождение имен основных героев сказания? – ответ на этот вопрос поможет подойти к первоначальным истокам сюжета.

Там, где впервые заходит речь об избраннике Савитри, Нарада произносит загадочную фразу (III. 278. 13): «Мальчиком он любил лошадей, лепил их из глины и рисовал на картинках, а потому его называют Читрашва» (*bālasyaśvāḥ priyaścāsyā karotyāśvāṅśca mṛtmaṇān | citre pi vilikhatyaśvāṅściturāśva iti cocyate*). Имя Читрашва более не встречается в тексте и нигде не упоминаются эти «картинки с лошадьми». Очевидно, что Читрашва – подлинное имя героя, лишь пережиточно сохранившееся в эпосе. Автор данной версии озаботился истолкованием имени, образовав его от *citra* и *asva* – «лошадь на картинке», или «тот, у кого лошадь на картинках». Но подлинный смысл имени проясняется благодаря обращению к ведам. В этих древнейших памятниках индийской литературы слово *citra* не значит «картинка, изображение». В «Ригведе» *citra* – «блистательный, яркий, светлый». Слово нередко прилагается к коням – и к Солнцу.

Известный гимн «Ригведы» I. 115, например, начинается так: «Сверкающий (*citraṁ*) лик богов поднялся, глаз Митры, Варуны, Агни (*citraṁ devānāṁ udagād anīkam cakṣur mītrasya varuṇasya agneḥ*). Сурья следует за блистательной богиней Ушас как жених за невестой (*sūryo devīm uśasam gosamānām maryo na yośām abhy eti paścāt*). У солнечного бога Сурьи – сверкающие кони (*citra asva* – I. 115.3), они влекут богиню утренней зари Ушас (VII. 75. 4 – *śvāś citrā... uśasam vahantaḥ*). Учитывая подобные контексты, Читрашва можно истолковать как имя Сурьи – «тот, у кого сверкающие кони». Тогда в основе эпического сказания мы обнаружим черты первоначального солнечного мифа.

Но если Читрашва – бог, то нам придется отказаться от эпического удвоения женского персонажа (царевны и богини) и ограничиться богиней Савитри. Ее имя также связано с одним из солнечных божеств – Савитаром (от глагола *su* – «рождать»), солнцем в ипостаси порождающего начала. Отсюда и роль Савитри как богини, к которой обращались с призывами помочь в рождении детей. Савитри отождествлялась с богиней *Surya* («Атхарваведа». XIV. 2. 30 *Sūryā Savitri*, ср. VI. 82. 2). Она рассматривалась как дочь бога Савитара («Ригведа». X. 85. 9: «Сурью Савитар выдал замуж» – *sūryām... patye... savitādadāt*).

Возможно, с солнечной природой супружеской пары Савитри–Сатьяван связано и настойчивое повторение эпитетов, означающих красоту и сияние. Савитри излучает сияние (*tejas* – III. 277. 17, 27; 282. 34). Ее муж также обладает божественным блеском (III. 278. 14–15). Яма объясняет Савитри, что за душою Сатьявана он не прислал своих слуг, а пришел сам, ибо этот юноша необычайно прекрасен (III. 281. 15). Его красота сравнивается с небесными светилами (III. 278. 18), а смерть выражается термином, означающим букв. «угасание» (*hataprabha* – III. 281. 17).

Соединение богини Сурьи с мужем могло рассматриваться как первый – космический брак. В свадебном гимне «Атхарваведы», например, говорится (XIV. 2. 32): «Боги в начале времен с супругами соединились, сплелись их тела с телами; и ты,

о женщина, подобно богине Сурье, слейся с мужем, приносящая потомство» (*devā agre puaradyanta patnīḥ samasprśanta tanvas tanūbhīḥ | sūryeva nāī... prajāvatī patyā sambhavaḥ*).

Катьяна (Панини. IV. 1.48) говорит, что богиня Sūryā – жена бога Сурьи (*sūryasya stī sūryā*). Таким образом, перед нами – солнечный миф, сопоставимый с аналогичными мифами других народов. И в этом контексте находит свое объяснение такая деталь, как умирание Солнца (Читрашвы) ровно через год. Его божественная супруга Савитри («рождающая»), следуя за ним в царство смерти, вновь возрождает (*su* – «рождать») Солнце.

Анализируя гимны «Ригведы» о супруге бога Сурьи, Ф.Б.Я. Кейпер¹¹ приходит к выводу, что речь идет о первой утренней заре Нового года, когда Солнце выходит из «времени кризиса» (солнцестояния), переживая новое рождение. С этим, по его мнению, связана и роль богини Ушас как животворящего начала, подательницы потомства. В ведийских мифах образ Ушас порою неотличим от Савитри / Sūryā¹².

Для постоянно используемого имени героя – Сатьяван – автор эпической версии также дает объяснение: его де назвали так потому, что и мать, и отец говорили правду (*satya* – III. 278. 12). *Satyavan* ассоциируется, несомненно, с *satya*, но связь эта – в действительности, несколько иная. Для того, чтобы это понять, необходимо обратиться к кульминационному пункту повествования – к самому диалогу со смертью.

Реплики Савитри частично выражены в обычном эпическом размере (ануштубх-шлока), частично – в сложных поэтических размерах. Использование последних, как правило, сопровождается особыми обращениями к богу: III. 282. 22 «Я кое-что скажу, а ты послушай это» (*kiṃcid vakṣyāmi tacchṛṇu*); III. 281. 33: «Внемли же слову, что я скажу» (*nibodha semāṃ girāṃ iritāṃ mayā*); III. 281. 39: «Послушай же еще, что говорю я» (*girāṃ samudyatāṃ mayosyatānāṃ śṛṇu eva ha*) и т.д. Именно те фрагменты, которые сопровождаются этими вступлениями, очаровывают Яму и приводят его в восторг как речь, отличающаяся звуками, формой и смыслом (*apaṭyā girā svarākṣa-gavyaḥjanahetuuyuktauā* – III. 281. 25). Они заставляют его предлагать женщине все новые и новые дары.

Из переводов этих текстов на любой язык трудно понять, что именно так восхищает бога. Они кажутся темными по смыслу, бессвязными и не имеющими отношения к ситуации. Савитри действительно выражается сложно – она обращается к богу на «языке богов». Переводы не в силах сохранить основное – звучание слов. В каждом предложении Савитри преобладают те или иные сочетания звуков. В первом (III. 281. 23–24) это *dhaṇa* и *r*: *dhartam... dhartam udāharanti dhartam āhuḥ pradhānam*. Савитри говорит не только то, что говорит, упоминая дхарму, «главное» (*pradhānam*), «сказали» (*āhuḥ*) и т.д., она в разных вариантах произносит глагол *dhṛ* – «быть живым» (ср. III. 281. 97: *dhriyētām* – «будут живы»; III. 282. 134: *dhriyate* – «жив»).

Во втором ее речении (III. 281. 29: «Для благих желанно соединение с благими, следует общаться с благими» и т.д.) повторяются слоги *sa* и *ta*: *satām sakṛt saṃgatam ṛpsitam param | satpuruṣeṇa saṃgatam satām saṃnivaset samāgame*. То же самое мы видим и в пятом речении (III. 281. 46–47): *satām sadā... santo na śīdanti | satām sadbhir... saṃgamo śti | sadbhyo... santaḥ || santaḥ hi satyena nayanti sūryam santo bhūmim... dhārayanti | santo... satām madhye nāvasīdanti santaḥ |*. Смысл может быть передан в переводе: Благие не исчезают, общение с благими не бывает бесплодно. Благодаря благим стоит Земля и Солнце движется, среди благих благие не погибнут и т.д. – ср. «Ригведа». X. 85. 1: «На Истине держится Земля (*satyentottabhītā bhūmīḥ*)». Но главное, здесь бесконечно повторяется *sat* – «благой, благочестивый», причастие от глагола *as* – «быть, существовать». Женщина произносит магическую формулу, зывая к жизни.

В четвертом ее речении (III. 281. 41–42) звучат *vi* и *śvas*: *viśvāsas... viśeṣeṇa | viśvāso viśeṣeṇa... viśvāsam*. *Viśvāsa* – не только «доверие». Глагол *vi-śvās* означает «дышать»

¹¹ Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 62–63.

¹² Структуру мифологии нельзя упорядочивать по отдельным персонажам последней. Мифологическая функция всегда важнее конкретных исполнителей роли.

(ср. III. 281. 17 об умершем Сатьяване *gataśvāsa* – «бездыханный»). Словом *viśvāsa* Савитри влагает в мужа дыхание, вдыхает жизнь.

В третьем речении (III. 281. 33) звуками *ya* и *ma* обыгрывается имя самого Ямы: *grājās tvaemetā piyatepa satyaatā piyayū paayase pa kāmyayā | ato yamatvam tava setām...mayā*. Савитри показывает, что знает имя бога, тем самым овладевая им. Она называет и другие его имена (III. 281. 40 – Вайвасвата, Дхармараджа), так объясняя их смысл, чтобы добиться желаемого результата (Ты – бог справедливости, а справедливость состоит в милосердии к живым существам и т.д.). Мы несомненно имеем дело с заговорами, поэтика которых сходна с той, что проявляется в ведийских мантрах.

Известно, что в мифологическом сознании имя не кажется произвольным обозначением – оно воспринимается как органическая часть существа или вещи¹³. На этом строится традиционная ведийская дисциплина – «нирукта» (так называемая «этимология»). Для носителей данной культуры этимология в принципе не может быть «ложной»: ведь если есть хоть какая-то близость между звуками, составляющими те или иные слова, должно быть «родство» (*bandhu*) и между тем, что именно этими словами обозначается. Ведийские заклинания и теологические «разъяснения» в брахманической прозе имеют те же основания. И Савитри не просто молит бога – она его завораживает «именами», получая над ним магическую власть. Нужные субстанции (жизнь, дыхание, существование) можно вызвать, произнося их имена намеками – на «языке богов».

«Правдивость» Сатьявана никак не обнаруживается в сюжете (так же, как и правдивость его родителей, о которой говорится в эпосе). *Satyavan* несомненно ассоциируется с тем же самым словом *sat* – «существующий» (= «благой»), о котором только что шла речь. *Satya* («истина») выводится из глагола *as* – «быть». Лишь «истина» существует воистину, ибо ее антоним («ложь» – *anṛta*) ассоциируется со смертью, а стало быть, не обладает подлинным бытием.

«Правдивый» – синоним «живущего» в силу изначального тождества между космической истиной, светом и жизнью. И тогда понятно, почему супруг Савитри «Правдивый» (Сатьяван), «у которого сверкающие кони» (Читрашва), непременно должен быть вырван из рук черного бога смерти. В космической схватке двух начал бытие одерживает верх над небытием (*sat* над *asat*¹⁴). Или, как сказано в знаменитом фрагменте «Мундака-упанишады» (III. 1. 16), *satyameva jayate nāṅṛtam* – «Торжествует лишь Правда, не Ложь».

DIALOGUE WITH THE DEATH

A.A. Vigasin

«The Book of the Forest» (Book III of Mahabharata) contains the legend about Princess Savitri's dramatic debate with Yama, the Indian god of death. Satisfied with her words, the god granted her some boons: a hundred sons to her father and her mother Malavi, a hundred sons to herself and even live to her dead husband Satyavat. The names of the characters provide a clue to the origin of this famous story, which is to be seen in solar mythology. *Satyavat*, called also *Citrashva* («whose horses are radiant») was a form of the Sun and his consort *Savitri* («giving birth») can be identified with the goddess *Surya*.

The name *Satyavat* («he who tells the truth») was brought into connection with the word meaning «true» or «existent». *Savitri*, pronouncing magic spells, stresses the basic identity of this "Truth" (*satya*) with the cosmic principle of existence, or life.

This myth was transformed into an epic legend about the ancestry of some aristocratic clans in Western India. It is interesting to mention that these clans (the «sons» of *Savitri* and her mother *Malavi* – *Malava* and *Savitriputra*) called themselves after their mythical «foremothers», not «forefathers».

¹³ См. *Gonda J.* Notes on Names and the Names of God in Ancient India. Amsterdam–London, 1970. P. 29 f.

¹⁴ Подробнее см. в известных работах У.Н. Брауна (*Brown W.N.* The Creation Myth of the Rg Veda; The Rigvedic Equivalent for Hell; Early Philosophical Speculation in the Rg Veda // India and Indology. Selected Articles by W.N. Brown / Ed. R. Rocher. Delhi, 1978).