

Пурукутса	Айодхья	22	2920	1460	876
Трасадасью	Айодхья	23	2880	1440	864
Диводаса	Каши	25	2800	1400	840
Сагара	Айодхья	41	2160	1080	648
Бхарата	Пуру	44	2040	1020	612
Витатха	Пуру	47	1920	960	576
Сухотра	Пуру	50	1800	900	540
Аджамидха	Пуру	53	1680	840	504
Рикша	Пуру	63	1280	640	384
Сринжая	Турвасу	66	1160	580	348
Судас	Турвасу	68	1080	540	324
Сахадева	Турвасу	69	1040	520	312
Самварана	Пуру	69	1040	520	312
Сомака	Турвасу	70	1000	500	300

Результаты же, полученные по методике Ф. Э. Паргитера, указывают на сложение Ригведы в XIX – XIII вв. до н. э. (от 950 г. до н. э.) (сам исследователь, как уже указывалось, вел подсчет от Пурураваса до Вьясы, что указывает на XXI – X вв. до н. э.). Такую хронологию Ригведы, очевидно, можно считать следствием ориентировки скорее на известные в начале XX в. европейские исследования по истории Древнего Востока (прежде всего, хеттов и митаннийцев), чем на хронологию истории Древней Индии, соотносящуюся с указаниями сутр.

Таким образом, согласно подходам к хронологии, основанным на пуранах, существование ригведийского общества надо относить ранее войны Махабхараты на 500 - 1000 лет. Даже исходя из очевидной недостаточности генеалогических данных пуран для расчетов указанных периодов, очевидными представляются следующие выводы.

1. В части абсолютной хронологии истории добуддийской Индии пураны не являются абсолютно надежным и даже достаточным источником сведений и должны быть использованы в комплексе с данными сутр и палийскими источниками.

2. Устанавливаемые с помощью пуран относительные временные интервалы не являются точными, однако вполне достаточны для того, чтобы использовать их как данные для совмещения с другими хронологическими данными.

3. Сведения пуран, содержащие данные астрономического и технологического характера, являются существенными и позволяют совместить их не только с данными современных наук, но и с другими индийскими источниками, прежде всего, с Ригведой и сутрами.

Библиографические ссылки

1. Pargiter F. E. The Purana Text of the Dynasties of the Kali Age. Oxford, 1913.
2. Pargiter F.E. Ancient Indian Historical Tradition. L., 1922.
3. Narahari Achar, B.N. Chapter 3. Some Fixed points in the Chronology of Bharata: Examining the astronomical records with Planetarium Software // Astronomical Dating of Events & Select Vignettes from Indian History. Volume I / Edited and compiled by Kosla Vepa. Pleasanton, Indic Studies Foundation, 2008. P. 33 – 97.
4. Wilson H.H. Vishnu Purana. A System of Hindu Mythology and Tradition. Calcutta, 1961.
5. Перзашкевич О. В. Ригведийское жречество. Минск : БГУ, 2014.
6. Kak S. On the Chronological Framework for Indian Culture. Baton Rouge, 2000.
7. Parmeshwaranand Swami. Encyclopaedic Dictionary of Puranas. New Delhi, 2001. 5 vol.
8. Frawley D. The Rig Veda and the History of India. New Delhi, 2003.

ЦЕЛИТЕЛЬСТВО В АВЕСТЕ: РИТУАЛЬНЫЙ И СОЦИАЛЬНЫЙ АСПЕКТЫ

А. С. Миксюк

Минск, Академия управления при президенте РБ, ana_m@bk.ru

В докладе анализируется роль целительства в авестийском обществе. В Авесте различают три формы исцеления в зависимости от инструмента лечения (нож, растение, мантра). Исходя из понимания природы болезни

как результата влияния дэвов, исцеление относится к сфере ответственности жреца и непосредственно связано с ритуалом.

Ключевые слова: авестийское общество; Авеста; целительство; дэвы; ритуал.

The role of healing in Avestan society is analyzed in the report. Three forms of healing are distinguished in the Avesta depending of the treatment tool (knife, plant, mantra). Based on an understanding of the nature of the disease as a result of the influence of the Devas, healing belongs to the field of the priest's responsibility and is directly related to the ritual.

Keywords: Avestan society; Avesta; the healing; the Devas; ritual.

Целительство, вероятно, может быть отнесено к числу древнейших видов человеческой деятельности. В рамках данной статьи мы остановимся на анализе феномена целительства на материалах Авесты, отражающей уровень жизни, состояние и развитие догосударственного общества.

Прежде всего, обратимся к авестийским терминам, связанным с целительством [4, с. 224; 6, р. 914–916; 9]:

– глагол *baēšazāi* со значением «лечить, исцелять» (Ясна 10, 9; Видевдат 7, 38, а также 40–43);

– существительное *baēšazō* со значением «целебное средство, целительность, лекарство; врач, врачеватель» (Ясна 10, 9; Ясна 10, 12 и 18; Ясна 52, 2; Яшт 1, 27; Яшт 3, 6; Видевдат 7, 44; Видевдат 20, 2);

– прилагательное *baēšazyō* со значением «целебный, целительный, исцеляющий, врачующий» (Ясна 9, 16; Ясна 10, 7; Яшт 3, 6; Яшт 9, 17).

При этом указанные термины используются в Авесте зачастую применительно к растению и сакральному напитку хаома, а существительное «лекарство», судя по содержанию отдельных фрагментов, применяется скорее в переносном смысле и обозначает некие духовные блага:

haoma dazdī mē baēšazanam | yābyō ahi baēšazadā

Хаома, дай мне от лекарств, | которыми ты лечишь (Ясна 10, 9).

*barəntīm vīspā baēšazā | arəmca gavaṃca urvaranamca |
taurvayeiṇtīm vīspā tbaēšā | daēvanam mašyānamca | arəšyaṇtam ahmāica nmānāi | ahmāica nmānahe
nmānō.patōe*

*Несущую все лекарства | и вод, и коров, и растений, | преодолевающую всякую
враждебность | дэвов и смертных, | вредящих этому дому | и этого дома домовладыке* (Ясна 52, 2).

*Maθranam | ašō.baēšazō dātō.baēšazō | karətō.baēšazō urvarō.baēšazō | maθrō.baēšazō
baēšazanam baēšazyōtəmō | yaṭ maθrəm spəntəm baēšazyō | yō narš ašaonō haca uruθβaṇ baēšazyāt |
aēšō.zī asti baēšazanam baēšazyōtəmō*

*Из мантр | ашой исцеляющий, законом исцеляющий, | ножом исцеляющий, растением
исцеляющий, | мантрой исцеляющий, из исцеляющих самый исцелительный, | который мантра
святая исцелительная, | который мужа праведного от утробы (?) исцеляет, | потому что это
есть из исцеляющих самый исцелительный* (Яшт 3, 6).

Приведенные фрагменты имеют отношение скорее духовной сфере, нежели к практике врачевания, и не позволяют сделать выводы о целительстве как виде деятельности. При этом очевидно, что «лекарства» имеют непосредственное отношение к ритуальным обязанностям жречества, будучи упомянутыми наряду с такими важными элементами ритуала, как напиток хаома и мантра.

Наиболее информативным для понимания места целителей в обществе является Видевдат 7 (36–44). Так, указывается, что целитель должен сначала испытать свое умение на том, кто поклоняется дэвам (авест. *daēvayasna*) и, тем самым, приравнивается к ним: если трижды его пациенты умрут, он навсегда теряет право заниматься лечением и должен будет понести наказание в случае лечения представителя своей общины (авест. *mazdayasna*) (Видевдат 7, 36–40). Далее, упоминается, что целитель вправе брать вознаграждение за оказываемую услугу. Плата варьируется в зависимости от социального и семейного статуса человека, его места в иерархии властей (Видевдат 7, 41–43).

Особый интерес представляет следующий фрагмент:

yaṭ pouru.baēṣaza haṅjasāṅte | spitama zaraθuštra | karətō.baēṣazāsca | urvarō.baēṣazāsca |
maθrō.baēṣazāsca | tēm iθra haṅjasāṅte | yaṭ maθrēm spəṅtəm baēṣazəm | aēṣō zī asti baēṣazanəm
baēṣazyōtəmō | yaṭ maθrēm spəṅtəm baēṣazyō | yō narš ašaonō haca uruθβaṅ biṣazyāṭ

*Если много целителей собирается, / Спитамы Заратуштра: / ножом исцеляющий, /
растением исцеляющий, / мантрой исцеляющий, / к тому собирается, / который мантрой
святой исцеляющий, / потому что этот есть из исцеляющих самый исцелительный, / который
мантрой святой исцеляющий, / который мужа святого от утробы (?) исцеляет*
(Видевдат 7, 44).

Очевидно, что целители в авестийском обществе разделялись на три категории в зависимости от инструмента лечения:

- исцеляющий ножом (авест. karətō.baēṣazās);
- исцеляющий растениями (авест. urvarō.baēṣazās);
- исцеляющий мантрами (авест. maθrō.baēṣazās).

Третьим целителем в данном списке, бесспорно, выступает жрец, поскольку только жрецы имели соответствующие сакральные знания и могли безошибочно читать мантры. Не случайно именно жрецы в Авесте называются «знающими» (авест. maḡəmnā-) (Яшт 5, 86; Яшт 16, 17 и др.) и дающими ответы на все вопросы (Яшт 5, 91). Таким образом, можно утверждать, что целительство является дополнительной функцией жреца.

Первую и вторую категорию мы можем отнести к практической стороне целительства и провести условную параллель с такими разделами медицины, как хирургия (лечение ножом) и терапия (лечение растениями). Остается, однако, открытым вопрос о том, должны ли данные целители обязательно быть жрецами? Исходя из смысла ряда фрагментов, в т. ч. приведенного выше (Ясна 52, 2), представляется, что растения относились к компонентам авестийского ритуала, следовательно, целитель, пользовавшийся растением как инструментом, вероятно, также может быть отнесен к жречеству. Что касается «исцеляющего ножом», то термин «нож» (авест. karəta-) отсутствует в списке инструментов жреца (Видевдат 14, 7–8; Видевдат 18, 1–4), но встречается по тексту Авесты в контексте перечисления видов оружия (Яшт 1, 18; Яшт 13, 72). В этой связи можно предположить, что «исцеляющий ножом» все же не являлся жрецом.

Разделение целителей на три категории в зависимости от формы лечения показывает развитость данного института, зарождение специализации. При этом важно отметить, что первое место по значимости занимает все же тот, кто лечит мантрами, т. е. жрец.

Связь целительства с ритуалом объясняется базовой идеей борьбы двух противоположных начал, пронизывающей все авестийское мировоззрение. На физическом уровне эта борьба проявляется как противоборство жизни и смерти, здоровья и болезни. Соответственно, болезни в Авесте называются результатом воздействия дэвов и бога Ангро-Майнью (авест. aṅgra mainyu, дословно: «злой дух») (Видевдат 22, 2). Физические заболевания и духовное зло имеют один источник [8], следовательно, относятся к сфере действия жрецов.

Подчинение целительства ритуалу демонстрирует и довольно развитая лексика, описывающая части тела и органы. Так, перечисление частей тела и органов составляет схему одного из ключевых ритуалов очищения – очищения девяти ночей (Видевдат 9). Данный ритуал является результатом развития архаичной стереотипной формулы заклинания, включающей перечисление органов, подлежащих лечению, и относится к индоевропейской эпохе [2, с. 818–819]. И хотя в Авесте напрямую не указывается, что ритуал очищения проводится в случае болезни, можно предположить, что он мог способствовать выздоровлению больного. Проведение подобного ритуала требовалось в случае соприкосновения с нечистой или мертвой материей, а болезнь считалась проявлением действий дэвов, т. е. сил зла. Ритуал же возвращал в состояние ритуальной чистоты и, следовательно, приводил к выздоровлению.

Таким образом, становится понятен смысл упомянутого выше фрагмента (Яшт 3, 6), в котором мантра называется помимо прочего «ножом исцеляющая, растением исцеляющая»: целительная сила мантры настолько велика, что поглощает в себя все другие виды врачевания, и способна справиться с жаром, лихорадкой, болью, воспалением и другими болезнями (Видевдат 20, 9). Мантра направляет свое действие против самого источника болезни – дэвов и сил зла, в то время как лечение ножом или растением является лишь лечением симптомов, следовательно, играет подчиненную роль в системе исцеления.

Символично, что данный фрагмент из Яшт входит в состав гимна, посвященного аше (истине, порядку; авест. aša) и арьяману (авест. airyaman-), молитве, которая защищала сообщество от всех возможных бед, подробно перечисляемых в тексте. Термин airyaman- многозначен. Не рассматривая все предлагаемые исследователями значения данного термина [1, с. 243; 3, с. 107; 6, р. 198; 8; 10], перечислим лишь те, которые очевидны из текста Авесты:

- собственно молитва, читаемая жрецами;
- сообщество ариев или племя: в связке с терминами «семья» (авест. x^vaētu-) и «община» (авест. vərəzəpa-) (Ясна 32, 1; Ясна 33, 4; Ясна 46, 1; Ясна 49, 7);
- божество, связанное с целительством и покровительством ариям.

Очевидно, что все эти значения в сознании создателей Авесты взаимно дополняли друг друга, поскольку обращаться к высшим силам с призывом и просьбой об исцелении от болезней можно было только для единоверцев, т. е. членов своего (=арийского) сообщества. В Авесте культ Арьямана только зарождается – об этом говорит единичное бесспорное упоминание божества в Младшей Авесте в контексте просьбы Ахуры Мазды излечить 99 999 болезней (Видевдат 22), в то время как в Гатах термин преимущественно следует понимать как «сообщество» или «молитва». Вероятно, что божество имело солярную природу, о чем свидетельствует эпитет «светящийся сияющий» (авест. xšaeta gaosā) (Яшт 3, 2). Фактически это вся информация об Арьямане в Авесте. Полноценный культ божества развивается позднее и связан преимущественно с манихейями [7], хотя, к примеру, П. Тиме проводил параллели данных Авесты об Арьямане и с ведийской мифологией и указывал на индоиранское происхождение божества [10].

Таким образом, нет оснований считать Арьяман божеством-покровителем врачей, каким был, к примеру, античный Асклепий/Эскулап. Вместе с тем, функцию покровителя целительства в некоторой степени выполняет Трита (авест. θritō), персонаж авестийской мифологии, смертный, который считался первым целителем (Видевдат 20, 2) и третьим человеком, выжавшим сок хаомы (Ясна 9, 10). Как видим, снова появляется связка «целительство – ритуал». В. Н. Топоров проводит интересную параллель в образах авестийского и ведийского Триты, а также Ивана Водовича из русских сказок, показывая индоевропейские истоки данного персонажа и связь с мифологемой о трех братьях: Трита, называемый третьим братом, мог быть предан своими братьями и брошен в воду, а затем приобрел в подводном царстве «живую воду», т. е. напиток бессмертия (хаому), излечивающий от болезней [5, с. 526].

Таким образом, целительство в авестийском обществе имеет два аспекта:

- целительство как часть ритуальной системы, сферы деятельности и ответственности жрецов, что обосновано положениями религии;
- целительство как профессиональная практическая деятельность, имеющая три формы.

При этом целительство и врачевание подчинены ритуалу, который играет первостепенное значение.

Библиографические ссылки

1. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М. : Прогресс-Универс, 1995.
2. Гамкрелидзе Т. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры: в 2 т. Тбилиси : Издательство Тбилисского университета, 1984. Т. 1.
3. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М. : Наука, 1986. – 234 с.
4. Соколов С. Н. Язык Авесты. Л., 1964.
5. Топоров В. Н. Трита // Мифы народов мира. Энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М. : НИ «Большая Российская Энциклопедия», 1998. Т. 2. С. 256.
6. Bartholomae C. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg : Verlag von Karl J. Trübner, 1904.
7. Boyce M. Airyaman // Encyclopaedia Iranica [Electronic resource]. 2011. Mode of access : <http://www.iranicaonline.org/articles/airyaman-an-ancient-iranian-divinity>. Date of access : 24.09.2019.
8. Brunner C. J. Airyaman išya // Encyclopaedia Iranica [Electronic resource]. 2011. Mode of access : <http://www.iranicaonline.org/articles/airyaman-isya-gathic-avestan-prayer-named-from-its-opening-words-a-airyama-isyo-of-y>. Date of access : 24.09.2019.
9. Peterson J. H. Dictionary of most common Avesta words // Avesta. Zoroastrian Archives [Electronic resource]. 2003. Mode of access : <http://avesta.org/avdict/avdict.htm>. Date of access : 07.09.2019.
10. Thieme P. Mithra and Aryaman. New Heaven, 1957.