

**АРХАИЧЕСКАЯ ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННАЯ  
МОДЕЛЬ МИРА И ОТНОШЕНИЕ К НЕЙ  
В ОСНОВНЫХ РЕЛИГИЯХ ИНДИИ**

У многих этносов, обитающих на огромном пространстве от Индии до Западной Европы (преимущественно речь идет о носителях индоевропейских языков), центральным элементом в календарных обрядах являлась специфическая конструкция [Дьяконов 1900: 52], в Европе часто называемая «майским деревом». Хотя обряды, связанные с этой конструкцией, часто действительно совершались весной, они могли быть также приурочены к зимнему или летнему солнцестояниям и к другим фиксированным или подвижным (в результате влияния христианской традиции расчета пасхалий) датам, таким, как Масляница, Карнавал у романских народов, Троица, Пятидесятница и др. Вне зависимости от конкретной календарной приуроченности (сдвиги которой хорошо засвидетельствованы в историческое время, см., напр.: [Аничков 1903: 56–59; Календарные обычаи 1977: 337]), все эти обряды могут рассматриваться, на наш взгляд, как варианты одного. Этот единый обряд наиболее убедительно интерпретируется как «ритуальная драма», исходный смысл которой составлялся реактуализацией мифического акта первотворения, содействующей «обновлению» космоса и началу нового временного цикла [Eliade 1971: 322–323].

Основным элементом в европейских обрядах выступал столб, точнее сказать, ствол дерева, очищенный от коры и сучьев. Нередко этот столб и осознавался как «дерево». Через вершину на столб часто надевалось колесо или венок, подвешиваемый в горизонтальной плоскости. Сам столб мог также обвиваться зеленью или корой. На самой вершине обычно помещались символы обновления жизни, благоденствия, процветания, например корзинка с плодами, колбасы, бутылка вина и т.п. [Аничков 1903: 136; Eliade 1971: 313; Календарные обычаи 1977: 26, 167, 172, 198, 233, 267]. В ряде случаев можно отметить на вершине и солнечные симво-

лы, например прикрепляемое к вершине в горизонтальной или вертикальной плоскости колесо<sup>1</sup> или птица (живую, изображение или чучело), обычно петух [Календарные обычаи 1977: 83, 156], о связи которого с солнцем см., например: [Иванов, Топоров 1965: 129–135]<sup>2</sup>. Движение в обрядах осуществлялось в двух направлениях. Во-первых, по вертикали: претенденты на высокий статус в течение года (например, на звание «майского короля»), иногда представлявшие различные группы внутри социума, состязались в лазании по столбу за помещенными на вершине символами обновления жизни и изобилия<sup>3</sup>. Второй вид движения — круговой, по ходу солнца: участники водили вокруг столба хороводы, а иногда, держась за веревки, прикрепленные к подвижному колесу на вершине, даже кружились вокруг столба, как на карусели.

Вряд ли можно усомниться в том, что эта праздничная конструкция некогда выступала как обрядовый эквивалент «мирового древа» или мировой оси и представляла собой пространственно-временную космологическую модель. Ею заданы, с одной стороны, основные координаты мирового пространства: она сочетает вертикальную ось, обычно членящуюся (по крайней мере в индоевропейских мифологиях) на три иерархически расположенных мира, и две проведенные по сторонам света пересекающиеся горизонтальные оси, которыми задаются четыре горизонтальных направления, отсюда число *семь*, означающее всю полноту мироздания во многих архаических традициях. В то же время «майское дерево», как и представляемое им «мировое древо», — это модель динамическая, имеющая свой временной аспект. «Вертикальная ось, — как писал В.Н. Топоров, — моделирует отношение пред-

---

<sup>1</sup> Солнечный символизм колеса в культуре древних индоевропейцев засвидетельствован одной из немногих достоверно реконструированных индоевропейских поэтических формул: «колесо Солнца», ведийское *sūryasya... cakrám* (Ригведа I. 46.12), имеющее точные древнегреческую и древнегерманскую параллели [Герценберг 1972: 99].

<sup>2</sup> Петух на «майском шесте», как и символы жизни и изобилия, тоже мог выступать объектом состязаний, ритуальной борьбы [Календарные обычаи 1978: 96], в связи с чем можно упомянуть такие нередкие в Европе названия обрядов этого круга, как «завоевание солнца» [Lechler 1937].

<sup>3</sup> Следует отметить, что календарная обрядность такого рода почти всегда носила агонистический характер.

шествования и следования, различая прошедшее, настоящее и будущее<sup>4</sup> <...> Горизонтальная плоскость с мировым деревом в центре отражает циклические временные структуры» [Топоров 2009: 154–155]. В составе «майского дерева» горизонтально подвешенный на нем венок, очевидно, являлся не только растительным символом, но и символом циклического времени, Года (тем более если это не венки, а колесо). Круговое движение участников обряда (хоровод, *коло*) в этом общем контексте может быть понято как воспроизведение движения солнца и круговорота времен года.

Исходная космологическая семантика обрядовых конструкций типа «майского дерева» не только засвидетельствована на хорошо сохранившем архаику индийском материале, но бесспорно представлена и в европейском фольклоре: см., например, русские календарные загадки о Годе, где он предстает обычно в виде дерева (дуба) с двенадцатью сучьями (на каждом из сучьев по четыре гнезда, в каждом гнезде по семь яиц и т.п.) или «столба с двенадцатью гнездами» [Топоров 1974: 58; Филатова-Хелльберг 1984; Топоров 2009: 155].

В сельской Индии, в районах, удаленных от центров цивилизации, в обрядности «низких» каст и племен обряды, подобные европейскому «майскому дереву», сохранились до нового и даже местами до настоящего времени. В большинстве случаев эти обряды в Северной Индии приурочены более или менее точно к весеннему равноденствию или к обычно соседствующему с ним весеннему празднику Холи, а на Юге — к местным весенним праздникам [Brighenti 2013: 127–128]. Индийская специфика называется, в частности, в том, что на вершине обрядового столба оказываются уже не вино и колбасы, а, например, кокосовый орех или кулек со сладостями. Эти символы обновления жизни являются объектом вертикального движения вверх по столбу, часто носящего состязательный, агонистический характер (см., напр.: [Crooke 1914: 70]). В иных случаях на столб восходит представляющий

---

<sup>4</sup> В ведийском гимне Скамбхе — Мировому (и в то же время, видимо, обрядовому жертвенному) столбу — говорится, что он пронизывает собой и поддерживает все три мира (Атхарваведа X. 7. 3, 12, 22, 32, 35), но тут же — что он уходит одной своей частью в прошлое, а другой устремлен в будущее (Атхарваведа X.7.9, 22; см.: [Елизаренкова 1981: 124–126; Атхарваведа 2007: 108–112]).

местную общину жрец. Так, у дравидоязычных гондов и мундаязычных корку в современном штате Мадхья Прадеш (Центральная Индия) в ближайшие дни после праздника Холи совершался обряд восхождения деревенского жреца (*bhumkā*) на столб, называемый *meghnāth*<sup>5</sup>. Здесь жреца подвешивали на веревке, в новое время — уже сидящим в петле, а прежде — цепляя его крюком, вонзаемым в мышцы спины, к одному из концов поперечной подвижной перекладки; затем «ассистенты» жреца, сидя на специальной площадке и орудуя другим концом поперечины, оборачивали его вокруг вершины столба. После этого сельский старейшина вручал ему кокосовый орех, как уже говорилось, один из символов обновления жизни [Crooke 1914: 69; Russell, Hira Lal 1916: II, 116–117; Brighenti 2013: 116]. Сходный обряд описан у бхиллов на западе Мадхья Прадеша. Он тоже совпадает по времени с Холи. «К вершине девятиметрового столба из тикового дерева при помощи вращающегося устройства прикрепляется горизонтальная перекладка-балансир длиной около восьми метров. На одном конце этой перекладки делается веревочная петля. Во время обряда один мужчина повисает на ней<sup>6</sup>. На другом конце балансира привязывают длинную веревку, которую тянут двое юношей, бегая по кругу. Таким образом, балансир с висящим на петле человеком приходит в круговое движение» [Семашко 1975: 126–127].

---

<sup>5</sup> Слово, которое проще всего было бы объяснить как заимствование из индоарийского (хинди?) со значением «Опора облаков» или «Владыка облаков» [Elliott 1867: Vassilkov 1995: 42], что могло бы быть эпитетом Индры. Преобладает, однако, тенденция связывать этот термин с именем-эпитетом одного из второстепенных персонажей «Рамаяны» — Индраджита, сына царя демонов-ракшасов Раваны (*Meghanāda* означает «С голосом тучи», «Громогласный»). В пользу такой интерпретации говорит тот факт, что корку почитали Равану с родичами как своих предков, а гондам соседи-индуисты приписывали такое же происхождение от ракшасов [Brighenti 2013: 116]. Проблема, однако, в том, что ни корку, ни гонды не связывают напрямую данный обряд с Мегханадой, и неясно, какой могла быть эта связь: считался ли он первым совершителем обряда или был тем мифологическим персонажем, к которому был обращен обряд (предположения Ф. Бригенти).

<sup>6</sup> Описывая этот же обряд, Ф. Бригенти замечает, что, хотя в данном случае главное действующее лицо обряда подвешено на веревочной петле, «два крюка пропущены под его набедренную повязку, как воспоминание о более древней практике» [Brighenti 2013: 115].

Когда-то обряды подобного рода в составе празднования Холи были широко распространены по многих регионах Индии, но многолетнее подавление и запрещение их колониальными властями (прежде всего в «кровавых» формах, с вонзанием крюков в тело) и неприятие их брахманами как «обрядности шудр» привели к тому, что в ряде традиций они были утрачены (см., напр.: [Альбедиль 2005: 132]). Тем не менее в отдельных областях эти обряды в несколько не смягченной форме дожили до нашего времени. В Ориссе, Западной Бенгалии и Бангладеш сейчас регулярно совершается обряд *чарак-пуджа*. Ф. Бригенти, вслед за бенгальским лингвистом С. Сенем [Sen 1971: I, 260], полагает слово *сагак* производным от глагола *сагā* «двигаться вверх, подниматься, взбираться» [Brighenti 2013: 111]. Однако известным словарем Hobson-Jobson слово *чарак* («chugguck») засвидетельствовано для Бенгалии XIX в. в значении «колеса или любого вращающегося механизма» ([Yule, Burnell 1996: 220], ср.: [Powell 1914: 147–148]); учитывая термин, обозначающий участника обряда — *саркиа*, вполне можно, на мой взгляд, допустить происхождение бенгальского слова от хинд. *саркхā* «колесо». Центральная конструкция обряда называется *сарак гāч*, т.е. «дерево *сарак*». На вершине помещается вращающееся перекрестье из бамбуковых шестов, к концам которых на крюках, вонзенных в мышцы спины, подвешиваются участники этого «карусельного обряда».

Автор новейшего, весьма обстоятельного исследования этих обрядов итальянский индолог Ф. Бригенти приводит еще ряд примеров, в частности относящихся к Южной Индии. Он подчеркивает, что во многих случаях там не идет речь о полном обращении вокруг столба: либо это обращение лишь частичное, либо ротации нет вообще, а есть лишь раскачивание участника обряда, его движение из стороны в сторону<sup>7</sup>. Полагаю, что такое видоизменение обряда вызвано возникновением в Средние века специфически южноиндийской его формы: столб с поперечиной на вершине начали устанавливать на церемониальную колесницу, которая медленно объезжала вокруг храма. В этих условиях, конечно, полное обращение участника обряда вокруг столба было невозможно, а

<sup>7</sup> Тем самым отчасти оправдывается термин старой этнографии для этих обрядов: *hook-swinging* «раскачивание на крюке».

впоследствии новый вид движения — покачивание из стороны в сторону — стал образцом и для многих сельских обрядов. Сохранились, однако, относящиеся к XVIII и XIX вв. свидетельства о том, что тогда на Юге еще практиковались обряды типа бенгальской *чарак-пуджи* [Thurston 1906: 490–493; Powell 1914: 159; Brighenti 2013: 118].

Кроме того, Ф. Бригенти рассматривает обряды типа *мегхнатха* и *чарак-пуджи* в одном ряду с такими ритуальными действиями, как хождение по огню, ношение в религиозной процессии горшков с раскаленными углями, прокалывание острыми металлическими предметами щек, губ, других частей тела и иными формами самоистязания. Во всем этом исследователь не без основания усматривает изначально шаманские практики, во многих случаях переросшие в практики девициональные, бхактистские.

Представляется возможным, что и ротационные обряды типа *чарак-пуджи* испытали некоторое влияние со стороны местных шаманских практик. Тем не менее мне кажется необходимым выделить их из круга практик самоистязания, в котором рассматривает их Ф. Бригенти. Следует прежде всего учитывать, что практически все обряды этого типа на Севере и на Юге совершались либо строго в день, либо около весеннего равноденствия. Участник, прошедший через обряд, получал, как в ряде случаев засвидетельствовано, символ «обновления жизни» (кокосовый орех, подслащенная вода после длительного воздержания от питья [Powell 1914: 153, 196; Russell, Hira Lal 1916: III, 116–117]). Статус участника обряда в процессе его совершения поднимался практически до статуса божества [Brighenti 2013: 114–115, 121]. Хотя многие сейчас совершают обряд по обету, в благодарность божеству за оказанную милость или с просьбой о ней, повсеместно общая цель обряда — обеспечить благополучие социума, плодородие, здоровье потомства и скота и т.п. [Powell 1914: 170; Brighenti 2013: 122, 125]. Мифологические обоснования обряда варьируются в зависимости от местных религиозных верований, но можно выделить среди них одну, возможно, очень древнюю черту, сохранившуюся на Юге, известном как заповедник древних традиций. В керальском обряде *garuḍan tūkkam* исполнитель, снабженный крыльями и клювом, представляет мифическую птицу Гаруду, что заставля-

ет вспомнить (несмотря на современную реинтерпретацию, связанную с культом местной богини) древний миф о похищении Гарудой с вершины мироздания «живой воды» — *амриты*, для чего ему понадобилось пролететь сквозь вращающееся железное колесо с острыми спицами. Гаруда должен был сначала летать кругами вместе с колесом, чтобы уравняться с ним в скорости (этот момент, возможно, и был представлен круговым полетом участников обряда), а затем проскочил вверх между спицами. Кроме того, ему пришлось еще сразиться со змеями — стражами *амриты* (Махабхарата I. 29. 1–10 [Махабхарата 2006: 101–102]). Такой же птичий облик имеют участники обряда и в тамильском обряде *paravai-kāvati* [Brighenti 2013: 124]. А в другой разновидности керальского *туккам*, тамильском *ceṭil urcavam* и некоторых других сходных обрядах Юга парящие в воздухе участники вооружены мечами и иным оружием, кричат и как бы ведут бой с невидимым противником. Да и на Севере одна из разновидностей обряда *meghnam* называется на хинди *bīr phirṇā* «кружение/вращение героя» [Crooke 1914: 69].

Модель мира, на которой основаны обряды типа чарак-пуджи, имеет не автохтонные шаманистские, а индоарийские и индоевропейские параллели. Она по существу та же, что лежит в основе архаического, но принятого и усвоенного ведийской традицией обряда обновления царской власти. Это обряд *ваджанейя*, точнее, его кульминационный момент — «восхождение на жертвенный столб» (*yūpārohaṇa*). Царь поднимается по лестнице вместе с женой на жертвенный столб. Сначала он трижды призывает: «Пойдем, жена, поднимемся на небо!». Во время восхождения царь произносит формулу: «Мы стали детьми (бога) Праджапати». Затем, коснувшись навершия столба в форме колеса, в этом особом случае сделанного из пшеничного теста<sup>8</sup>, он возглашает: «Мы пришли на небо, о боги!». Наконец, возвысив свою голову над навершием, он произносит: «Мы стали не-смертными!» (*amṛtā abhūma*). Исследователь Ф. Стааль, наблюдавший воссоздание обряда ваджапейи в Пуне в 1955 г., отмечал, что в этот момент жертвователю («царь») «простирали руки, подобно крыльям птицы» [Staal 1991: 89]. Воз-

<sup>8</sup> Согласно «Шатапатха брахмане» (V. 2.1.13), такое навершие делается, дабы он обрел изобилие пищи (для своего царства?).

можно, это опять отсылает нас к мифической птице, похищающей амриту с вершины мироздания [Vassilkov 1995: 49; Васильков 1998: 152]. Ф. Бригенти ссылается также на некоторые места в поздневедийских текстах (брахманах), где говорится о том, что жертвователю, обретя крылья и став птицей, достигает мира небес [Brighenti 2013: 109]. Завершив восхождение, царь также каким-то образом (неясно: будучи подвешен или передвигаясь по специальной площадке) обращался вокруг вершины столба [Viennot 1954: 50], оказываясь лицом последовательно к каждой из сторон света, и жрецы четырех рангов, стоявшие на земле, подавали ему на длинных шестах мешочки с пищей, чем, вероятно, еще раз обозначалось символическое приобщение к *амрите* и всякому изобилию.

Цель обряда ясна: символическое вкушение на вершине мира «живой воды» (*amṛta*), дарующей силы на новый временной период (*vājareu* и означает «испивание силы»). Коснувшись колеса-чашалы, царь-жертвователю становится *чакравартином*, «вращателем колеса», запустившим колесо своего правления возвращаться на новый временной период.

Помещение на вершину мироздания амриты — «живой воды», иногда именуемой также «сомой» или «медом» (*madhu*), является общим местом в ведийских текстах.

Картина мира, предполагаемая структурой обряда *юна-арохана*, подвергается умозрительному развертыванию, осмыслению и первичному систематизированию в некоторых ведийских «космологических» гимнах, таких, как, например, «Гимн-загадка» из «Ригведы» (I. 164) или, в «Атхарваведе», гимны Рохите (XIII. 1–4), Скамбхе (X. 7–8) и Времени (*kāla*; XIX. 53–54). В них калейдоскопически чередуются образы Мирового столба, Колеса Времени (Солнца, Года), сосуда с амритой на вершине и мотив «восхождения».

Образность, связанная с «мировым древом» и его репрезентацией в ритуале, в ранних упанишадах, развивающих тему, заданную в «Гимне-загадке» (RV I. 164), используется для описания мистического пути, «восхождения» к божеству. Появляется, в частности, образ человека, в поисках знания висящего на дереве под источником «амриты» или «меда» [Васильков 1998: 152–153].

Это лишь одно из свидетельств того, что на раннем этапе развития религиозно-философских учений в Индии мыслители пытались вписать новооткрытое высшее начало, конечную реальность, за которой закрепилось со временем название «Брахман», в архаическую картину мира.

Однако в ходе развития религиозной философии сформировалось представление о Брахмане как о внемирной, трансцендентной конечной реальности. Параллельно и в буддизме его высшая цель — нирвана — оказалась вынесенной за пределы этого мира сансары. Все мироздание, включая его высшие сферы, стало десакрализованным. Поэтому в текстах буддизма и раннего индуизма появляются прямые призывы к разрушению в сознании адептов архаического образа мира. В философском тексте из «Махабхараты» — «Анугите» — вслед за подробным описанием мирового древа или «древа Брахмана» в терминах философии санхьи следует призыв «срубить его мечом мудрости» (Мбх XIV. 47.12–14); а по соседству (Мбх XIV.45.1–10) мы находим описание изофункционального «мировому древу» «Колеса Времени», с которым предлагается проделать сходную процедуру. («да отринут и сокрушат его, и прозреют!»). В «Бхагавадгите» (Мбх VI. 37. 1–2) отрицанию подвергнут родственный образ перевернутого древа, «небесной ашваттхи»: ее надо срубить «топором непривязанности» и ступить на путь, с которого не возвращаются в сансару.

Ярким примером отрицания древней картины мира может служить притча, известная во многих индуистских, буддийских и одной джайнской версии [Шохин 1988: 129–136]. В ней говорится о путнике, который, преследуемый диким зверем, падает в пустой колодец или яму, но повисает на ветке (корне) растущего на краю ямы дерева. На дне его поджидает разинувший пасть дракон. С четырех сторон ему угрожают готовые ужалить ядовитые змеи. Две мыши (черная и белая) в это время подгрызают ствол дерева, на котором висит несчастный. Перед лицом его роятся дикие пчелы, сторожащие улей на верхушке дерева. Но он не обращает внимания на все опасности, ибо поглощен другим: он жадно ловит языком капли меда, капающие сверху, из пчелиного улья. Аллегория раскрывается просто: человек в сансаре забывает все ужасы существования, старость, болезни, смерть, новые перерождения,

наслаждаясь сладким медом мирских утех. В свете вышесказанного ясно, что суть этой притчи — отрицание, едва ли не пародирование архаического образа мира и, возможно, связанной с ним ритуальной практики («восхождение», висение на древе)<sup>9</sup>.

В Индии, однако, новое никогда не вытесняет полностью старого. Поэтому в народных представлениях обитель Брахмана смешивается с высшим из небесных миров — миром бога Брахмы (см. Мбх II. 11). На памятных стелах в честь героев усопший нередко изображается блаженствующим в близости высшего Бога — Шивы — где-то на вершине мира. В упанишадах удерживается представление о возможности выйти из мира сансары в мир Брахмана через «врата Солнца» [Brighenti 2013: 108], а в «Махабхарате» и последующей литературе мы встречаем упоминания о *sūryamaṇḍalabhediṇaḥ* — йогинах, которые уходят в мир Брахмана, «пробив солнечный диск».

Иногда архаические представления выходят на поверхность и в буддийских текстах. Так, в известной буддийской сутре «Лалитавистара», наиболее подробно излагающей легендарную биографию Будды, рассказывается, что вскоре после того как Бодхисаттва вселился в лоно царицы Майи, вырос, вобрав в себя все воды и соки, расколов землю, гигантских размеров лотос (обычный индийский эквивалент мирового дерева), вершина которого достигла мира Брахмы. На вершине его явилась капля меда (*madhubindu*) — высшее средоточие жизненной силы. Брахма поместил эту каплю в сосуд из драгоценного камня вайдурья и поднес его Бодхисаттве. Бодхисаттва выпил эту каплю меда, сделав то, чего не могло ранее совершить ни одно живое существо на протяжении многих мировых периодов [Lalitavistara 1958: 49, 52 и 54, гатхи 25–26].

Нельзя, однако, сказать, что использование в данном случае буддийским текстом архаического образа мира свидетельствует о сколько-нибудь почтительном к нему отношении. Бодхисаттва оставался бы, вероятно, преисполненным жизненных сил и без этого эликсира. Во всяком случае, в тексте сказано, что он выпил эту «каплю меда», лишь для того, чтобы порадовать Брахму, старейшину богов, и выказать ему свое благорасположение.

---

<sup>9</sup> Об этой притче, сыгравшей немалую роль в русской и мировой литературе, см. статьи: [Vassilkov 1995; Васильков 1998].

## Библиография

*Альбедиль М.Ф.* Праздники в Южной Индии // Котин И.Ю., Маретина С.А. (ред.). Индийские праздники: общее и локальное в календарной обрядности. СПб.: Петербургское востоковедение, 2005. С. 113–143.

*Аничков Е.В.* Весенняя обрядовая песня на западе и у славян. Ч. I. От обряда к песне. СПб.: Типография Имп. АН, 1903.

*Атхарваведа* (Шаунака) / Пер. с вед. языка, вступ. ст., коммент. и приложения Т.Я. Елизаренковой. М.: Восточная литература, 2007. Т. 2.

*Васильков Я.В.* О центральных образах «Стрипарвь» // Махабхарата. Книга десятая. Сауптикапарва, или Книга об избиении спящих воинов. Книга одиннадцатая. Стрипарва, или Книга о женах / Издание подготовили С.Л. Невелева и Я.В. Васильков. М., 1998. С. 133–158.

*Герценберг Л.Г.* Морфологическая структура слова в древних индоиранских языках. Л.: Наука, 1972.

*Дьяконов И.М.* Архаические мифы Востока и Запада. М.: Наука, 1990.

*Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М.: Наука, 1965.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: весенние праздники. М.: Наука, 1977.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: летне-осенние праздники. М.: Наука, 1978.

Махабхарата. Адипарва. Книга первая / Пер. с санскр. и коммент. В.И. Кальянова. СПб.: Наука, 2006.

*Семашко И.М.* Бхилы: Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 1975.

*Топоров В.Н.* О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии: Сб. ст. Памяти В.С. Воробьева-Десятовского. М.: Наука, 1974. С. 20–74.

*Топоров В.Н.* Исследования по этимологии и семантике. М.: Языки славянских культур, 2009. Т. 3. Индийские и иранские языки. Кн. I.

*Филатова-Хелльберг Е.* Дерево времени (О русских календарных загадках) // Scando-Slavica. 1984. Vol. 30. С. 145–163.

*Шохин В.К.* Древняя Индия в культуре Руси (XI — середина XV века). М.: Наука, 1988.

*Brighenti Fr.* Hindu Devotional Ordeals and their Shamanic Parallels // Electronic Journal of Vedic Studies. 2013. Vol. 19. Issue 4. P. 103–175. См. также: <[https://www.academia.edu/2369986/Hindu\\_Devotional\\_Ordeals\\_and\\_Their\\_Shamanic\\_Parallels](https://www.academia.edu/2369986/Hindu_Devotional_Ordeals_and_Their_Shamanic_Parallels)>.

*Crooke W.* The Holī: A Vernal Festival of the Hindus // Folk-lore. 1914. Vol. XXV. P. 55–83.

*Eliade M.* Patterns in Comparative Religion. London: Sheed & Ward Ltd., 1971.

*Elliott C.A.* Settlement Report of Hoshungâbâd. Allahabad, 1867.

*Lalitavistara*, ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1958. (Buddhist Sanskrit Texts, 1).

*Lechler G.* The Tree of Life in Indo-European and Islamic Cultures // *Ars Islamica*, 1937. P. 369–416.

*Powell J.H.* «Hook-swinging» in India // Folk-lore. 1914. Vol. XXV. P. 147–197.

*Russell J.H., Hira Lal R.B.* Tribes and Castes of the Central Provinces of India. L.: Macmillan & Co., 1916. Vol. I–IV.

*Sen S.* An Etymological Dictionary of Bengali: c. 1000–1800 A.D. Calcutta: Eastern Publishers.

*Staal F.* The Centre of Space: Construction and Discovery // K. Vatsyayan (ed.). Concepts of Space: Ancient and Modern. New Delhi: IGNC and Abhinav Publications, 1991.

*Thurston E.* Ethnographic Notes in Southern India. Madras: Government Press, 1906.

*Viennot O.* Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne. P.: Presses universitaires, 1954.

*Yule H, Burnell A.C.* Hobson-Jobson: The Anglo-Indian Dictionary. Hertfordshire: Wordsworth Editions, 1996.