

ISSN 2307-4671

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФГБОУ ВПО «АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
ФАКУЛЬТЕТ ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК
КАФЕДРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ
ЛАБОРАТОРИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ
И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

**МИРОВОЗЗРЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ
ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ**

ВЫПУСК VI



Барнаул

Издательство Алтайского
государственного университета
2013

ISSN 2307-4671

The Ministry of Education and Science of the Russian Federation
Altai State University
Faculty of the political science
Department of the religion science and state-confessional relations
Laboratory of the ethnocultural and religion science research

**THE WORLDVIEW OF THE POPULATION
OF THE SOUTH SIBERIA AND CENTRAL
ASIA IN THE HISTORICAL RETROSPECTION**

VI ISSUE

BARNAUL – 2013

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43
М64

Ответственный редактор:
доктор исторических наук *П.К. Дашковский*

Редакционная коллегия:
доктор исторических наук *Л.Н. Ермоленко*
доктор культурологии *Л.С. Марсадолов*
доктор исторических наук *Т.Д. Скрынникова*
доктор философских наук *О.М. Хомушку*
доктор исторических наук *Л.И. Шерстова*
доктор исторических наук *С.А. Яценко*

М64 **Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе** : сборник статей / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2013. – Вып. VI. – 266 с.: ил.

В сборнике представлены результаты изучения различных мировоззренческих систем народов, проживавших на территории Южной Сибири и Центральной Азии в древности, эпоху Средневековья и в период этнографической современности. Ряд работ посвящен изучению религиозных верований и обрядов современных традиционных обществ, новым религиозным движениям, а также особенностям государственно-конфессиональной политики.

Издание рассчитано на религиоведов, историков, археологов, этнографов, культурологов и всех интересующихся историей религий и культуры народов Азии.

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43

Сборник подготовлен и издан при финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии «Этнокультурные и политические процессы как факторы исторической динамики религиозной ситуации в трансграничном пространстве юга Западной Сибири и Западной Монголии» (проект №13-21-03001)

© Оформление. Изд-во Алтайского госуниверситета, 2013

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43
М64

Executive editor:

P.K. Dashkovskiy (Doctor of Historical Sciences)

Editorial board:

L.N. Ermolenko (Doctor of Historical Sciences)
L.S. Marsadolov (Doctor of Culturological Sciences)
T.D. Skrynnikova (Doctor of Historical Sciences)
O.M. Homushku (Doctor of Philosophic Sciences)
L.I. Sherstova (Doctor of Historical Sciences)
S.A. Yatchenko (Doctor of Historical Sciences)

М64 The worldview of the population of the South Siberia and Central Asia in the historical retrospection / Ex. editor P.K. Dashkovski. – Barnaul, 2013. – VI Issue. – 266 p.

In the collection of the papers the results of the research of the various world view system of the people lived on the territory of the South Siberia and Central Asia in ancient times, in the epoch of the Middle age and in the period of the ethnographical present. Series of works are devoted to the research of the religious beliefs and rituals of the modern and traditional societies, new religious movements as well as the features of the state-confessional relations.

The book is directed towards the specialists of the religious study, historians, archaeologists, ethnographers, specialists on the cultural studies and everyone who are interested in the history of religions and culture of the people of Asia.

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	7
-------------------	---

I. РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ИСТОРИИ ДРЕВНИХ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ

<i>Дашковский П.К.</i> Некоторые аспекты междисциплинарных исследований в отечественном религиоведении	9
<i>Ковтун И.В.</i> Пробраз варуны на кинжале из Сеймы	18
<i>Сотникова С.В.</i> О семантике парных погребений андроновской эпохи	36
<i>Нуржанов А.А.</i> Мусульманское денежное отношение Средней Азии и Казахстана в эпоху Средневековья (VII–XVIII вв.)	50
<i>Пилипчук Я.В.</i> Католицизм у кыпчаков	62
<i>Руденко С.А.</i> Могильники Волжской Булгарии и Булгарского улуса Золотой Орды как источник по изучению мировоззрения средневекового населения Волго-Камья: вопросы систематизации	72
<i>Тишин В.В.</i> Некоторые заметки о служителях культов у древних тюрков VI–VIII вв.	102

II. САКРАЛЬНАЯ АРХИТЕКТУРА И ПАЛЕОАСТРОНОМИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>Ларичев В.Е., Гиенко Е.Г., Паршиков С.А.</i> Наблюдательная астрономия и системы счисления времени бронзового века Северной Хакасии (к проблеме астрального характера религии жречества окуневской культуры)	120
<i>Сериков Ю.Б.</i> Культы и обряды древнего населения Среднего Урала по материалам пещерных святилищ р. Чусовой	147
<i>Шелепова Е.В.</i> Сакральное пространство в культурах кочевников Саяно-Алтая и Западной Монголии раннескифского времени	166
<i>Шевченко Д.В.</i> Половая символика в христианстве как архаический, культурный феномен (по материалам полевых исследований росписей в христианских храмовых комплексах в Каппадокии. Турция)	179

III. ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ, ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ЦЕНТРАЛЬНО-АЗИАТСКОМ РЕГИОНЕ И РОССИИ

<i>Бүрэн-Өлзий И., Цэдэв Н., Баяртунгалаг Г.</i> Некоторые результаты исследования по религиозным вопросам, проведенного в Ховдском аймаке.....	192
<i>Жанбосинова А.С.</i> О деятельности контрреволюционных религиозных групп в восточном регионе Казахстана в 30-е гг. XX в.	203
<i>Запорожченко А.В., Славко В.Е.</i> Элементы шаманизма в народных религиозных традициях Южной Европы (на примере словенских и хорватских кресников).....	215
<i>Останин В.В.</i> Вайшнаизм на Алтае (двадцать лет спустя).....	224
<i>Содномпилова М.М.</i> Культ монгол-бурханов в традиции западных бурят	230
<i>Цэдэв Н., Бүрэн-Өлзий И., Баяртунгалаг Г., Пурэвсурэн Ц.</i> Город Ховд как центр пересечения мировых религий.....	238
<i>Шерстова Л.И.</i> Бурханизм и проблема новых идентичностей народов Горного Алтая	243
<i>Эшматова Г.Б.</i> Повышение значимости религиозных объединений в расширении демократизма духовно-нравственной сферы жизнедеятельности	251
Список сокращений	259
Сведения об авторах	261

Сарианиди В.И. Некрополь Гонур-депе и иранское язычество. М., 2001.

Сарианиди В. И. Задолго до Заратуштры (Археологические доказательства протозороастризма в Бактрии и Маргиане). М., 2010. 200 с.

Сенигова Т.Н. Вопросы идеологии и культов Семиречья // Новое в археологии Казахстана. Алма-Ата, 1968.

Ставиский Б.Я. Искусство Средней Азии: древний период с VI в. до н.э. – VIII в. н.э. М., 1974.

Толстов С.П. Древний Хорезм: опыт историко-археологического исследования. М., 1948.

Федоров В.К. Культ Сомы/Хаомы у ранних кочевников степей Евразии: (на материалах костяных ложечек из южно-уральских погребений VI в. до н.э. – IV в. н.э.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 2002. 28 с.

Феномен алтайских мумий. Новосибирск, 2000. 320 с.

Хрушкова Л.Г. Развитие христианской археологии в СССР // Труды XVIII Международного конгресса византистов в Москве. М., 1991. Т. I. С. 539–540.

Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006. 290 с.

Шкода В.Г. Пенджикентские храмы и проблема религии Согда (V–VIII вв.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1986.

Шох В. Первые результаты палеоботанических исследований // Феномен алтайских мумий. Новосибирск, 2000. С. 250–254.

Якубов Ю.Я. Религия древнего Согда. Душанбе, 1996.

Ярош В.Н., Мееров К.А. Исследование неорганических материалов живописи и скульптуры Кара-тепе // Буддийские комплексы Кара-тепе в Старом Термезе. М., 1996. С. 274–281.

Ярош В.Н. Изучение состава связующих органических материалов стеновых росписей и скульптуры Кара-тепе // Буддийские комплексы Кара-тепе в Старом Термезе. М., 1996. С. 282–286.

И.В. Ковтун

Институт экологии человека СО РАН, Кемерово

ПРООБРАЗ ВАРУНЫ НА КИНЖАЛЕ ИЗ СЕЙМЫ

Мизансцена сейминского кинжала связывает общей фабулой сюжета змеиный и лосиный образы (рис. I). Но дихотомия рассматриваемых образов еще не сводится к антагонизму Змея и его травоядных *vis-à-vis*. Сейминской и подобным ей композициям, скорее, присуща идея двуединства, связующая солнечный, светлый, небес-

ный и хтонический образы. По мнению М. Элиаде, такое смысловое совпадение противоположностей в божестве характерно уже для ведийского периода, а позднее приобретает аллегорические формы, например, в виде Гаруды и наги, – орла со змеей в когтях (Элиаде М., 1998, с. 295–296). Истоки подобного представления восходят к архаике индоарийской мировоззренческой доктрины и обусловлены изначальной общностью происхождения демонов и богов, асуров и дэва. Отсюда же проистекает и неочевидная змеиная природа некоторых, главным образом, древнейших ведийских божественных персонажей (Элиаде М., 1998, с. 290–292; 1999, с. 145–146, 380, 389–390; 2009, с. 252–254). Поэтому бинарность смысловой конструкции сейминской композиции отражает одну из ранних стадий развития этой идеи.

С.В. Студзицкая (2001, с. 177) полагает, что в сочетании образов лося и змеи на сейминском, а также пермском кинжалах: «...лось символизирует верхний мир, солнце, а змея – нижний мир, подземное «царство» мертвых». В архаических мифах образ Змея действительно связан с Нижним миром и приурочен к низу, к корням Мирового дерева, но одна из его важнейших функций – это соединение Неба и Земли (Гамкрелидзе Т.В., 1984, с. 527; Иванов В.В., 1994, с. 470). Для индоевропейских и ряда других традиций мотив Змея у корней Мирового дерева универсален, так же как и местонахождение его божественного противника, приуроченное к верху, горе, вершине и т.п., включая вершину трехчастного Мирового дерева (Иванов В.В., 1974, с. 5, 38). Поэтому движение сейминской змеи, возможно, простирается от свойственного ей хтонического «низа» к кульминационному «верху», олицетворяемому головой лосихи. Соотношение или взаимодействие данных персонажей определяет содержание всей композиции.

Структура пронизываемого змеей вертикального пространства состоит из трех видимых секторов, разделенных четырьмя парами поперечных линий. Эти перпендикулярно примыкающие к туловищу рептилии четыре парные линии напоминают змеиные кольца, обвивающие и тем самым структурирующие объект или образ, символизируемый рукоятью кинжала (рис. I.-1). Возможно, подобным образом передан мотив созвучный функциональной роли Мирового Змея. Так древнеиндийский Мировой Змей – Шеша – представлялся держащим на себе землю, поддерживая снизу мировую ось (Кёйпер Ф.Б.Я., 1986, с. 159). В скандинавской мифологии

аналогичная функция присуща Змею Мидгарда – Ёрмунганду, живущему в океане и опоясывающему всю землю (Иванов В.В., 1994, с. 470): «...и так вырос Змей, что, посреди моря лежа, всю землю опоясал и кусает себя за хвост» (Младшая Эдда, 1994, с. 48).

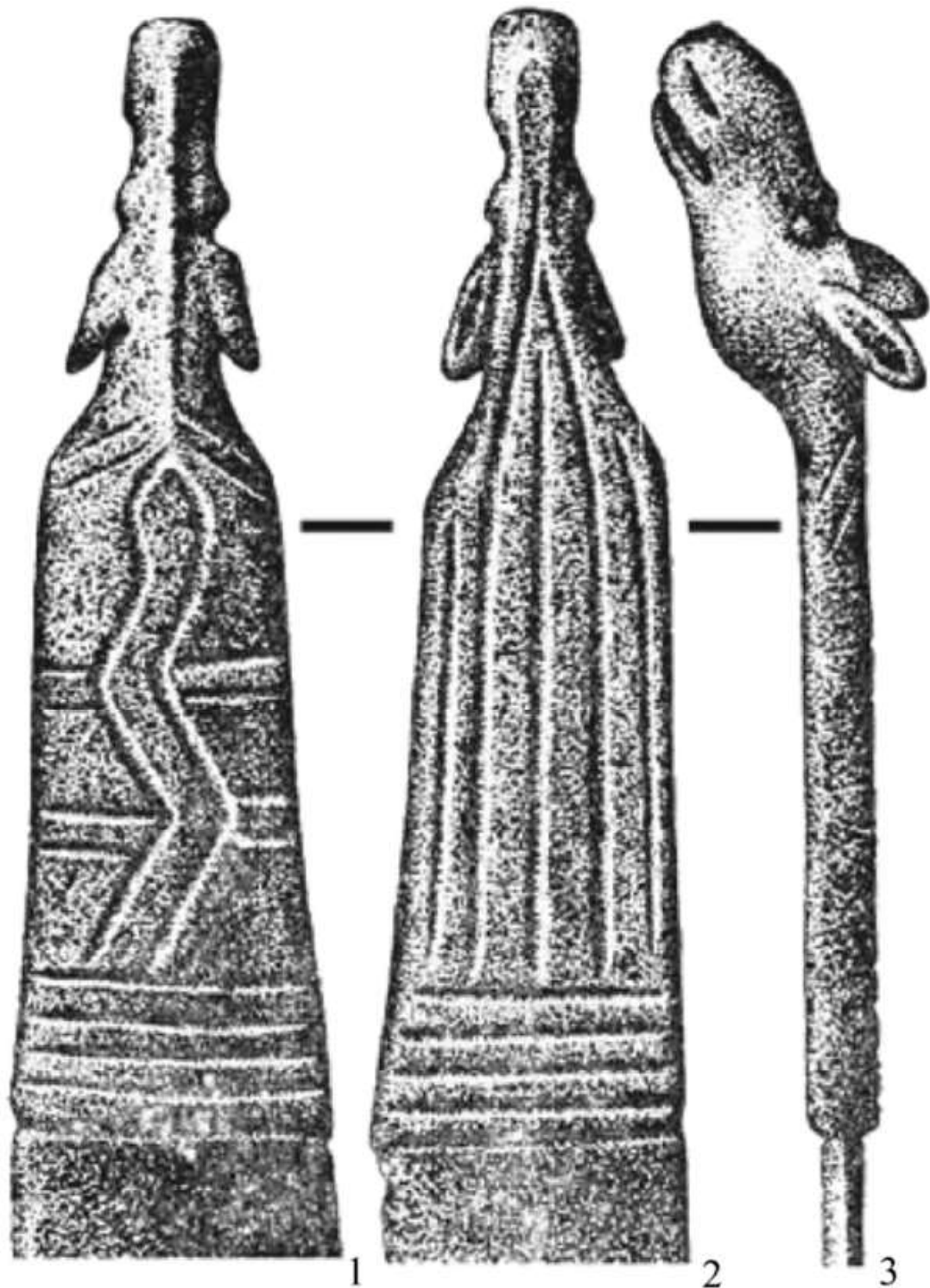


Рис. I. Сейминский кинжал

В сюжете о пахтании богами и асурами океана для получения амриты также фигурирует Змей, – царь нагов Васуки, отождествляемый с космическим Змеем Шешей. Его обернули вокруг Мировой горы Мандары, которую выдернули из земли и раскручивают как гигантскую мутовку, взбивая океан (Гринцер П.А., 1994, с. 642; Невелева С.Л., 1996, с. 114; Темкин Э.Н., 2000, с. 111–116). В этом постведийском мифологическом сюжете также присутствует инвариантный остаток архаического мотива Мирового Змея, обвинившего землю или ее центрообразующую ось: Мировую гору, Мировое дерево и т.п.

Мифологическое место змеи внизу у стыка основания клинка с основанием рукояти. Это место орнаментировано четырьмя опоясывающими полосами, скрывающими уходящий вниз и «под них» змеиный хвост. Но сама змея пронизывает, перекрывает и связывает все три «сферы», олицетворяемые вертикалью обособленных секторов на рукояти кинжала. Эта трехчастность «спины» лосихи акцентирована еще и тремя изгибами тела змеи, соответствующими каждому из трех секторов. Верхний сектор с головой змеи ограничен от головы лосихи подтреугольным «купол» – двумя параллельными Λ-образными линиями (рис. I.-1). Аналогичную Λ-образную форму имеет и «купол» галичского кинжала, отделяющий фигурку змеи от змееголового навершия (Ковтун И.В., 2011, с. 109, рис. 1.-1; с. 111). Совпадение форм не случайно и, вероятно, свидетельствует о символизации объекта, оканчивающегося или увенчанного Λ-образной вершиной, к которой стремится или до которой простирается змея, но за пределы которой она не проникает.

Совмещение местоположений Змея и «вершины» известно в ведийской мифологии. Индра убивает «перворожденного из драконов» – Вритру (Ригведа, I. 32. 3, 4), накрывшего собой дом своего отца-создателя Тваштара, где и находились Небо, Земля и Воды (Элиаде М., 2009, с. 257), т.е. всё сущее:

«Он убил дракона, что покоился на горе». (Ригведа, I. 32. 2).

Противостоящий Индре, Змей-Вритра, занимал символизирующее власть верховного божества место «на горе», всё более охватывая и накрывая собой все сферы мироздания; Ригведа характеризует Вритру как «разрастающегося» (Ригведа, III. 30. 8), «Ненасытного раскинувшегося змея» (Ригведа, IV. 19. 3). Мотив разрастания Первосущества, в данном случае Вритры, а после него победившего его божества и заполнения им всего пространства

вообще характерен для ведийской мифологии. Так и змея сейминского кинжала, «ползущая» по «спине» лосихи, подобно ведийскому Вритре, протянулась над тремя «сферами» мироздания и сквозь них, пронизывая символические границы Нижнего, Среднего и Верхнего миров. Еще один ведийский «змей глубин» – Ахи Будхнья, в своих истоках идентичный с Вритрой, также не ограничивается хтоническим «низом» и причастен к иным сферам мироздания и их обитателям: «...к небу и земле, солнцу и месяцу, горам, растениям, животным» (Топоров В.Н., 1994, с. 137).

С этими двумя Змеями, Вритрой и Ахи Будхнья, отождествляется Варуна. Его эпитет – «гад» или «гадюка», а имена Вритра и Варуна восходят к общей этимологии, оба персонажа связаны со «скованными водами», объединены способностью сковывать-связывать людей и воды (Дюмезиль Ж., 1986, с. 213; Элиаде М., 1998, с. 143; 1999, с. 77–78, 380, 389–390; 2009, с. 252–253), а также с присущей им ночной природой. Ночную ипостась Варуны, уподоблявшегося змее – гадюке или придаку (придак тоже гадюка (Елизаренкова Т.Я., 2005, с. 423)), олицетворяет западное направление, символизирующее заходящее Солнце:

«Западная сторона; Варуна – повелитель; гадюка защитник...»
(Атхарваведа (Шаунака), III. 27. 3)

«Западной стороне, Варуне-повелителю, (змею) придаку – защитнику, теще, снабженной стрелами, тебя такого мы отдаем».

(Атхарваведа (Шаунака), XII. 3. 57)

Змеиность Варуны проявляется и в свите, включающей демонов-змеев Шешу и Такшаку (Невелева С.Л., 1975, с. 75; Кёйпер Ф.Б.Я., 1986, с. 159). Он – Бог Океана, где обитают змеи и нагараджа – «змеиный царь» (Элиаде М., 1999, с. 380). Высказывалось предположение, что Варуна почитался как одно из высочайших божеств еще в период индоиранской общности (Невелева С.Л., 1975, с. 73). Соперничество «новой религии Индры» с древней «религией Варуны» и замещение-вытеснение первым последнего, вслед за Р. Ротом, У.Д. Уитни, А.Э. Макдонеллом (Macdonell A.A., 1897, p. 20) и А.Б. Кейтсом констатировали и индийские исследователи (Чаттопадхья Д., 1961, с. 572, 678–679; Дандекар Р.Н., 2002, с. 118; Радхакришнан С., 2008, с. 55). Древний бог Варуна, пребывающий скрытым в подземном мире, в месте нахождения Змея – противника демиурга (Иванов В.В., 1974, с. 5, 38), в дове-

дийский период являлся божеством хаоса и космических вод, находящихся под землей, а позднее стал хранителем космического закона (Кёйпер Ф.Б.Я., 1986, с. 48, 75; Эрман В.Г., 1996, с. 113). Р.Н. Дандекар (2002, с. 110–111) отвергает идею Ф.Б.Я. Кёйпера о причастности Варуны к Нижнему миру, полагая, что небеса и землю можно поддерживать не только снизу, а Ригведа указывает на местонахождение обители Варуны на небесах. Это подтверждает амбивалентность образа данного бога, сочетающего змееподобные черты архаичного хтонического божества с более поздним ведийским обликом небесного хранителя космического закона. Комментируя содержательную коллизию Варуны, М. Элиаде (1999, с. 380) замечает: «С точки зрения логики все эти «рептильные» атрибуты никак *не могут* подходить такому небесному боже-ству, как Варуна. Но миф приоткрывает онтологическую область, где законы поверхностной логики не имеют силы. Миф о Варуне являет нам божественное двуединство, наложение противоположно-стей, происходящую внутри божественной природы тотализацию всех атрибутов».

Варуна является «создателем изначального мира» и уподобляется такому загадочному персонажу, как Аджа Экапад, который поддерживает небо (Кёйпер Ф.Б.Я., 1986, с. 159):

*Тот измерил древнюю область,
Кто опорой держал врозь два мира,
Как Аджа (поддерживает) небо.*

(Ригведа, VIII. 41. 10).

Стоящий у Мирового дерева и поддерживающий небо *одноногий козел Аджа Экапад* (Гамкрелидзе Т.В., 1984, с. 587) в Ригведе независимо упоминается лишь однажды. В оставшихся же четырех случаях его имя связано с именем «змея глубин» Ахи Будхнья, равно как и их объединение в домашнем ритуале. Подлинное имя божества, скрытое под эпитетом Аджа Экапад, осталось неизвестным. Но его связь со змеем Ахи, молнией, метафорой которой является его имя и одноногость (Топоров В.Н., 1994, с. 44), указывают на серпентоморфные признаки. Небезынтересное соответствие усматривается между подобным семантическим планом ведийского козла-однонога и каменным культовым жезлом-терочником с уникальным навершием в виде головы козла из окуневского могильника Красный Камень (Лазаретов И.П., 2011, с. 241, рис. 1). Свидетельства связи сейминско-турбинского и окуневского комплексов известны (Леонтьев С.Н., 2001, с. 118–122; 2002, с. 181–183). По-

этому примечательно, что, как и Аджа Экапад, краснокаменный козел-жезл тоже «одноног», а форма этого окуневского жезла (как и других подобных изделий) напоминает серпентоморфный образ. В переводе Ф.Б.Я. Кёйпера цитированного выше гимна Варуне (Ригведа, VIII. 41. 10) «опора» названа «колонной», что фигурально соответствует краснокаменскому козлу-жезлу: «Он (Варуна. – И.К.) сотворил первое творение, тот, кто своей колонной держит врозь оба мира, как Аджа /поддерживает/ небо» (Кёйпер Ф.Б.Я., 1986, с. 159).

Параллели таким смысловым значениям обнаруживаются у туруханских селькупов, называющих следы молнии на стволах деревьев в Змеином лесу – «великие змеи» (Головнёв А.В., 1995, с. 524). В этом сопереживании образов просматривается архаичный мотив змееподобного существа с функцией Мирового столпа, поддерживающего небо. Именно такую структурообразующую роль Мирового столпа демонстрирует и протянувшаяся снизу-вверх змейка сейминского кинжала. Примечательно, что и Варуна, обитающий в нижнем конце мировой оси, поддерживает Мировое дерево – дерево жизни (Кёйпер Ф.Б.Я., 1986, с. 159; Елизаренкова Т.Я., 1999, с. 477):

*В бездонном (пространстве) царь Варуна с чистой
силой действия*

Держит прямо вершину дерева.

(Ветви) направлены вниз. Их основание – наверху.

Да укоренятся в нас лучи!

(Ригведа, I. 24. 7).

Этот стих имеет многочисленные толкования и коннотации. Варуна держит перевернутое Мировое дерево корнями вверх, а его ветви или указанные корни, свисающие вниз, – это солнечные лучи (см. краткий обзор: Елизаренкова Т.Я., 1989а, с. 557). Представление о перевернутом Мировом дереве сохраняется в поздневедийских источниках и представлено в мифологиях некоторых сибирских народов: эвенков, селькупов и якутов (Кёйпер Ф.Б.Я., 1986, с. 159; Топоров В.Н., 2010, с. 216–217, 247; Быконя В.В., 2011, с. 135; Атхарваведа (Шаунака), II. 7. 3; Катха Упанишада, II. 3. 1; Майтри Упанишада, VI. 4). Сочетание образа Варуны с мотивом перевернутого Мирового дерева и их сибирские соответствия удостоверяют североазиатские истоки функционального плана данного ведийского божества. Помимо функциональных сходжений Варуны и угорского Нуми-Торума (Кузьмина Е.Е., 1997, с. 186), ведийский бог причастен и к инвертированному вегетативному символу

в мифологии ряда сибирских аборигенов, в свою очередь, имеющему аналог в гимне Ригvedы.

Небезынтересны соответствия ведийской перевернутости Мирового дерева шаманским практикам эвенков. По краям галереи *дарнэ*, сооружавшейся к востоку против входа в шаманский чум, втыкались вершинами в землю – корнями кверху – молодые лиственницы. Как сообщает автор наблюдения: «...они изображали шаманское дерево верхнего мира, которое, по представлениям эвенков, растет корнями вверх, в сторону верхней земли, а вершиною обращено к людям, в средний мир» (Анисимов А.Ф., 1958, с. 194; Топоров В.Н., 2010, с. 217). У некоторых шаманов забайкальских и амурских эвенков имелось два плаща. Один – из медвежьей шкуры, в нем шаман камлал для лечения больного и в поисках его души путешествовал в Нижний мир. Этот плащ и само камлание, производившееся с кровавой жертвой, назывались *хэргиник тэкэнип*, т.е. букв. – «корни снизу». В другом плаще, из шкуры дикого оленя, производились камлания без кровавой жертвы, вместе с плащом называвшиеся *угиник тэкэнип*, т.е. букв. – «корни сверху» (Василевич Г.М., 1971, с. 165). Соответственно, корни, обращенные вверх, означают Верхний мир, его символизацию образом оленя (= лося, ср. с навершием сейминского ножа) и дерево, перевернутое на 180°.

Мировое дерево селькупов Дару имеет двойное положение: корнями вверх – в небо, верхушкой вниз, и корнями вниз – в землю, верхушкой вверх. Дару представляется развилкой (*d'ari* – «развилка»), из которой появился человек – лесной, таежный (Быко-ня В.В., 2011, с. 135). Бинарность такого антропо-вегетативного композита соответствует семиотической эквивалентности Мировому дереву ведийского Пуруши (Огибенин Б.Л., 1968, с. 62). В обоих случаях образ *arbor mundi* ассоциируется с необычным антропоморфным персонажем. Симптоматично, что аналогичное пересечение антропоморфного и вегетативного иерофанических классов, сравнимое с поливалентностью языковых единиц Ригvedы (Огибенин Б.Л., 1968, с. 62; критику см.: Мелетинский Е.М., 1971, с. 96), обнаруживается и в мифологии самодийцев. Олицетворяющий Мировое дерево и жертвенный столб, Пуруша уподобляется Праджапати (Элиаде М., 2009, с. 283), которому посвящается ашвамедха, ранее отданная Варуне (Элиаде М., 1999, с. 100). Поэтому Варуна остается действующим персонажем этой антропо-вегетативной символизации. Весь же смысловой ряд сводится к образу центра мироздания, олицетворяемого Мировым деревом, Пурушей-Праджапати,

жертвенным столбом с конем и сопричастной фигурой верховного божества. В индоарийском космогоническом сценарии субститутутом Мирового столпа выступают и некоторые боги: «Таков Индра, когда он пробивает ваджрой изначальный холм и раздвигает небо и землю» (Елизаренкова Т.Я., 1999, с. 474). В описании ашвамедхи также фигурирует антроповегетативная символизация Мирового дерева при уподоблении отправителя обряда жертвенному столбу: «столб и есть жрец» (Satapatha-Brahmana, XIII. 2. 6. 9).

Душа будущего якутского шамана зарождается внизу у горы Джокуо, где растет большая ель с отломанной верхушкой и ветвями, направленными вниз (Топоров В.Н., 2010, с. 247). В этот же семантический ряд входит и саамское (лапландское в оригинале. – И.К.) жертвоприношение быка богу растительности, при котором близ алтаря помещали дерево с корнями в воздухе и ветвями на земле (Элиаде М., 1999, с. 260). Вероятно, саамы оказались в этом ряду как часть финно-угорского мира, начавшего контактировать с индоариями не позднее первых веков II тыс. до н.э.

Перевернутое дерево эвенков, селькупов, якутов и саамов составляло часть их мировоззренческой доктрины, воплощенной в ритуальных практиках. Нетрудно представить и обрядовое действие ведийского брахмана-жреца, ритуально повторяющего акт Варуны, удерживающего перевернутое древо мироздания. Думается, истоки сибирских и финно-угорских представлений о перевернутом Мировом дереве связаны с древнейшим письменным, т.е. ведийским, свидетельством подобной доктрины, восходящей к архаичному сочетанию перевернутого *arbor mundi* с прообразом (прообразами) Варуны.

Змееподобие, хтонические черты, причастность к поддержанию Мирового дерева и связь с противником демиурга характеризуют архаический, доведийский образ Варуны. При этом именно Варуна (иногда с Митрой) является залогом устойчивости и стабильности *троичного* мироздания, что отражено уже в *древнейшей части Ригvedы*, общепризнанно включающей так называемые фамильные мандалы со II по VII (Елизаренкова Т.Я., 1987, с. 10–11; 1989, с. 474):

*Я сделал набухшими текущие воды,
Я поддержал небо в сидении закона.
По закону сын Адити, хранитель закона,
Трояко распластал небо и землю.*

(Ригведа, IV. 42. 4).

*Три светлых пространства, о Варуна, а также три неба,
Вы поддерживаете, о Митра, три (воздушных) пространства...
(Ригведа, V. 69. 1).*

*Три неба покоятся в нем,
Три земли, находящиеся ниже, образующие шестерки.
Искусный царь Варуна сотворил себе на небе
Эти золотые качели для блеска.
(Ригведа, VII. 87. 5).*

*У кого двое светлых глядящих далеко
Живут над тремя землями
(И) заполнили три высших (пространства) –
Прочно сидение Варуны,
Он правит семью потоками.
(Ригведа, VIII. 41. 9).*

Инвариантность связи Варуны с троичностью мироустройства выражается даже через других персонажей. Так, жертвенный конь, воплощающий мироздание и имеющий по три привязи в трех сферах, уподобляется Варуне:

*Три у тебя, говорят, на небе привязи,
Три в водах, три в океане.
А еще кажешься ты мне подобным Варуне, о скакун,
(Там,) где, говорят, твое высшее место рожденья.
(Ригведа, I. 163. 4).*

Атхарваведа также удостоверяет принадлежность Варуне трех стихийных начал мироздания: Земли, Неба и Вод, особо подчеркивая его связь с водной субстанцией:

*И эта земля (принадлежит) царю Варуне,
И то небо высокое с далекими краями.
И два океана – две стороны живота Варуны,
И в этой малой капле воды он сокрыт.
(Атхарваведа (Шаунака), IV. 16. 3).*

Змееподобие архаичного облика Варуны в ведийских источниках дополняется и сочетается с прерогативами гаранта закона, охранителя миропорядка и космического триединства Вселенной. Подобно вертикали Мирового дерева, функционально идентичной сейминской змее, пронизывающей Нижний, Средний и Верхний миры, змееподобный Варуна также поддерживает «три неба» и заполняет «три пространства». В некоторых переводах Ригведы Варуну характеризует словосочетание: «измерил древнюю область» (Ригведа, VIII. 41. 10), а также, 'измеряющий (= творящий) пространство',

‘пронизывающий (превосходящий) пространство, пронизывающий легко подвластное ему, царь всего сущего’, или: «легко пронизывающий подвластную ему область» (Огибенин Б.Л., 1968, с. 32, 65, 90). Подобные определения синонимичны буквальному действию сейминской змеи, проникающей во все пронизываемые ею «сферы».

В образе сейминской змейки усматриваются гипотетические истоки прообраза Мирового Змея постведийской индоарийской и скандинавской мифологических традиций. Очевидны и изобразительные воплощения идеи тотального заполнения (Вритра) или мотива охвата-поддержания мироздания (Варуна). Но сочетание нескольких признаков, сопоставимых с серпентоморфным персонажем сейминского кинжала, присуще только образу Варуны. *Змеиность Варуны, его причастность к мировой оси и сопряженность с троичностью поддерживаемого, пронизываемого и заполняемого им мироздания* составляют смысловую связку, метафорически уподобляющуюся содержательному плану сейминской змеи, тремя своими изгибами структурирующей трехчастную «спину» лосихи (рис. I.-1).

Основным атрибутом Варуны является *аркан* (сети) представляющийся символом кары, накладываемой на всё существующее (Невелева С.Л., 1975, с. 75). Известно, что Варуне функционально близок угорский Нуми-Торум (Кузьмина Е.Е., 1997, с. 186), взывая к которому, ханты после жертвоприношения оленя забрасывали на дерево *аркан*, полагая, что бог «привяжет» к нему такого же испрашиваемого зверя (Гемуев И.Н., 1990, с. 175). Возможно, подобное обращение хантов к Нуми-Торуму является рекомбинацией элементов архаичных представлений о сущностной атрибутике верховного божества – «Варуны», а также сейминской змейки, охватывающих петлями-арканом и связанных с Мировым деревом, пронизывающим все сферы мироздания.

«Мастер пут» – Варуна обладает магической способностью на расстоянии связывать свои жертвы и освобождать их (Дюмезиль Ж., 1986, с. 46; Элиаде М., 2009, с. 250). Поэтому небезынтересно и количественное соответствие трех секторов на рукояти «обвитого» змеей сейминского кинжала числу «петель Варуны» в Ригведе:

*Вверх – верхнюю петлю с нас, о Варуна,
Вниз – нижнюю, посреди среднюю сними!
Тогда сможем мы, о Адитья, пребывать
В твоём завете безгрешные перед Несвязанностью!»*
(Ригведа, I. 24. 15).

*Вверх – верхнюю отпусти нам,
Посреди среднюю петлю расслабь,
Вниз – нижние, чтобы мы жили!*

(Ригведа, I. 25. 21).

В Атхарваведе количество петель могло быть и бóльшим, но инвариантный мотив троичности «пут Варуны» неизменно сохраняется:

*(Те) твои петли, о Варуна, семью семь,
Что пребывают **трижды** распущенными, сверкая,
Пусть все они свяжут говорящего неправду,
(А) кто говорит истину, того пусть отпустят!*

(Атхарваведа (Шаунака), IV. 16. 6).

Мотив освобождения от петель Варуны передается устойчиво повторяющимися выражениями, аналогичными представленным в Ригведе:

*Вверх – верхнюю петлю с нас, о Варуна,
Вниз – нижнюю, распусти среднюю!
Тогда сможем мы, о Адитья, пребывать
В твоём завете безгрешными перед Адити!*

(Атхарваведа (Шаунака), VII. 88. 3).

Еще в XIX в. ведийские тексты именовались «заклинательными формулами» (Овсяннико-Куликовский Д.Н., 1962, с. 151). Наличие подобных формульных словосочетаний – повторяющихся фрагментов текста, позволяет предполагать их доведийское оформление на стадии устной мифопоэтической традиции. В этот дописьменный период словесные мифопоэтические формулы могли воплощаться и закрепляться в своих изобразительных эквивалентах (Шер Я.А., 1997, с. 29). Такой изобразительной формулой представляется и образ сейминской рептилии, «обвинившей» рукоять кинжала и разделившей ее на три вертикальные иерархические «сферы», одновременно связанные между собой протянувшейся над ними змеей. По одной из трактовок именно в связывании различных сущностей для их удержания и взаимосвязанного функционирования и заключается главная функция «пут Варуны» (Дандекар Р.Н., 2002, с. 115). Подобное структурирование соединяющего начала присуще сейминской змейке и ее «петлям». По-видимому, эта композиция отражает архаику одного из прообразов змееподобного Варуны и его петель, возможно, восходящих к фигуральным виткам змеи сейминского кинжала. Содержатель-

ной параллелью подобного сюжетного мотива представляются три витка-кольца змеиной пары с общим телом, составляющим скульптурную рукоять кинжала из некрополя Гонур в Бактрийско-Маргианском археологическом комплексе (см. по: Sarianidi V., 2007, p. 82, fig. 75).

По мнению Ф.Б.Я. Кёйпера, Варуна считался владыкой космических вод и ночного неба, эквивалентных перевернутым ночью «вверх дном» подземным водам и Нижнему миру. Элементом этой же космогонической конструкции является перевернутое ветвями вниз и поддерживаемое Варуной Мировое дерево (Ригведа, I. 24. 7; Кёйпер Ф.Б.Я., 1986, с. 159, 162; Дандекар Р.Н., 2002, с. 110–111). Ведийская концепция Мирового дерева – «ашваттхи дающей сому» – включала представление о соме, поднимающемся через его ствол, из подземного вместилища космических вод в царстве Варуны под землей, на «третье небо», где пировали боги (Кёйпер Ф.Б.Я., 1986, с. 158, 162). Отвечая универсальному месту расположения Мирового дерева, сома растет: «На пупе земли, в горах» (Ригведа, IX. 82. 3), т.е. в Центре Мира, где возможен проход между Небом и Землей. В Ригведе «сома очищающийся», «себя проясняющий», становящийся напитком «не-смерти» – амритой (Элиаде М., 2009, с. 261–262), уподобляется змее, сбрасывающей старую кожу:

*Пойте прозорливому Павамани!
Словно великий поток, течет сок через (цедилку).
Как змея, выползает он из старой кожи.*
(Ригведа, IX. 86. 44).

В Атхарваведе божество Сомы также назван змеей, один раз «удавом», еще раз «гадюкой»:

*Северная сторона; Сомы – повелитель; удав – защитник...
(Атхарваведа (Шаунака), III. 27. 4).
Северной стороне, Сомы-повелителю, гадюке – защитнику,
удару грома, снабженному стрелами, тебя такого мы отдаем.
(Атхарваведа (Шаунака), XII. 3. 58).*

Примечательно, что «гадюкой», как уже отмечалось, именуют Варуну, а «удавом» Сомы назван в заговоре, в предыдущем стихе которого Варуна уже фигурирует под этим эпитетом (см. выше).

На «змеиный характер» Сомы указывает и М. Элиаде (1999, с. 380). Хотя серпентоморфные эпитеты не характерны для Сомы и приведенные примеры их использования почти уникальны. Но именно эта уникальность представляется реминисценцией архаиче-

ских и утраченных в ведийское время содержательных черт данного божества. В Ригведе содержатся свидетельства общей предыстории Сомы и Варуны (и Агни, о неявной змеиности которого также упоминается в Ригведе (Элиаде М., 1999, с. 380; 2009, с. 253)), в которых Индра призывает этих богов перейти к нему от их отца Асуры (Ригведа, X. 126; Кёйпер Ф.Б.Я., 1986, с. 33; Елизаренкова Т.Я., 1999а, с. 341). Связь с Варуной, по мнению Л. Рену, подтверждает сохранение остатков «неблагоприятной» природы Сомы и некоторую амбивалентность данного божества, первоначально, как и Варуна, принадлежавшего к миру асуров (Елизаренкова Т.Я., 1999а, с. 342). Подобно Варуне, Сома представлялся как «Поддерживатель неба» (Ригведа, IX. 76. 1). Несколько раз Сома отождествляется с Варуной и описывается лексикой этого бога (ср. змеиные эпитеты), а близость к водной стихии также объединяет двух богов (Елизаренкова Т.Я., 1999а, с. 339, 342). Отголоском такой связи и «неблагоприятной» природы архаического образа Сомы являются и крайне редкие змеиные эпитеты этого третьего по популярности ведийского бога. Культ сомы/хаомы (хаумы) возник еще в индоиранский – общеарийский период (В. Вюст, М. Винтерниц) (Macdonell А.А., 1897, р. 68, 113–114; Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А., 1983, с. 113; Елизаренкова Т.Я., 1999а, с. 324), предшествовавший сейминско-турбинской эпохе и кинжалу галичского типа из Сеймы. Поэтому в змее сейминского кинжала могла воплощаться не только змеиность одного из прообразов Варуны, но и серпентоморфные черты доведийского божества, олицетворявшего напиток «не-смерти», и его жертвоприношение, отправляемое богам на небеса. Небесной ипостаси напитка – сомы, соответствует и местоположение сейминской змеи, занимающей верхнюю, «небесную» часть композиции – «спину» лосихи (рис.). Небезынтересно, что один из змеиных эпитетов Сомы – «удав», образован от корня со значением «обвивать», «обхватывать» (Елизаренкова Т.Я., 2005, с. 423), буквально передающим действие змеи сейминского кинжала.

Варуна имеет очень древнюю историю, восходящую к эпохе индоиранской общности. Он сменил божество Неба – Дьяуса – и по своей природе принадлежит к сонму первичных богов – асуров. Ведийскому облику этого верховного божества предшествует образ Варуны, привнесенный в Индию, как предположил первым А.Б. Кейтс, извне. Имя же Варуны, возможно (?), заимствовано из языка переднеазиатского народа, с которым индоарии когда-то со-

прикасались (Елизаренкова Т.Я., 1960, с. 10; Чаттопадхья Д., 1961, с. 678; Иванов В.В., 1974, с. 5, 38; Невелева С.Л., 1975, с. 73; Лелеков Л.А., 1980, с. 121; Дюмезиль Ж., 1986, с. 86; Кёйпер Ф.Б.Я., 1986, с. 48, 75; Эрман В.Г., 1996, с. 113; Элиаде М., 1999, с. 100; Дандекар Р.Н., 2002, с. 22, 118; Элиаде М., 2009, с. 248–249). Варуна – «индоарийский» бог, отсутствующий в древнеиранском пантеоне (Гиндин Л.А., 1972, с. 297; Бонгард-Левин Г.М., 1983, с. 168). Но как главный асура он сравним с верховным авестийским «асурой» – Ахура Маздой. Поэтому неоднократно отмечавшийся параллелизм ведийского Варуны и авестийского Ахура-Мазды восходит к индоиранскому состоянию (Macdonell А.А., 1897, р. 8, 28; Чаттопадхья Д., 1961, с. 678; Овсяннико-Куликовский Д.Н., 1962, с. 147; Дюмезиль Ж., 1986, с. 85–86; Абаев В.И., 1990, с. 55; Лелеков Л.А., 1978, с. 194). Так, ведийскому композиту Митра-Варуна в Авесте соответствует Митра-Ахура, Ахура-Митра (Гиндин Л.А., 1972, с. 297; Елизаренкова Т.Я., 1979, с. 52).

Предыстория Варуны значительно старше ведийских текстов и, вероятно, сопряжена с эпохой и ареалом контактов индоиранцев и финно-угров. Именно к индоиранскому периоду относятся общеприарийские – праиндоиранские заимствования в финно-угорских языках, свидетельствующие о сравнительно раннем почитании индоиранцами и финно-уграми прообраза ведийского Варуны – «Грозного господина» и «асуры из асуров». Мордовское *azor* или *azoro* – «господин», соответствует др.-инд. *asura* – «божество», «демон», «господин, хозяин» (Абаев В.И., 1972, с. 28; Барроу Т., 1976, с. 28). В несколько иной интерпретации финно-угорскому *as3rz* – «господин», «вождь» и морд. *azoro* соответствуют праиндоиранское *asura*- и др.-инд. *ásurah* (Редеев К., 1997, с. 151). Т.В. Гамкрелидзе и В.В. Иванов, как и Т. Барроу, добавляют к этому мансийское *āter*, *ōter* – «князь», которое Т. Барроу переводит как «герой» (Барроу Т., 1976, с. 28), но вслед за А. Йоки относит его к раннеиранскому заимствованию в финно-угорском (Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В., 1984, с. 923; Членова Н.Л., 1984, с. 98).

Именно древнейшее смысловое значение, заимствованной финно-уграми индоиранской и индоарийской вокабулы – «асура», определяет змеиность Варуны и его отождествление с Вритрой (Элиаде М., 2009, с. 249; Эрман В.Г., 1980, с. 90). Эта архаичная содержательная связь представляется еще одним смысловым основанием для отождествления прообраза Варуны со змейкой сейминского кинжала.

Библиографический список

Абаев В.И. К вопросу о прародине и древнейших миграциях индоиранских народов // Древний Восток и античный мир: сб. ст. М., 1972. С. 26–37.

Абаев В.И. Миф и история в Гатах Зороастра // Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. С. 52–70.

Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л., 1958. 235 с.

Атхарваведа (Шаунака): в 3 т. / Ин-т востоковедения. М., 2005. Т. I. кн. I–VII. 573 с.

Атхарваведа (Шаунака): в 3 т. / Ин-т востоковедения. М., 2007. Т. II. кн. VIII–XII. 293 с.

Барроу Т. Санскрит. М., 1976. 411 с.

Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. М., 1983. 206 с.

Быконя В.В. Мифические предки в культуре селькупского этноса (по лингвистическим данным) // Вестник ТГПУ. 2011. Вып. 3 (105). С. 133–139.

Василевич Г.М. О культе медведя у эвенков // Религиозные представления и обряды у народов Сибири в XIX – начале XX в. Л., 1971. С. 150–169.

Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы: реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и пракультуры. Тбилиси, 1984. Т. I–II. 1328 с.

Гемуев И.Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск, 1990. 232 с.

Гиндин Л.А. Некоторые ареальные характеристики хеттского, I // Этимология. 1970. М., 1972. С. 272–321.

Головнёв А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995. 606 с.

Гринцер П.А. Шеша // Мифы народов мира. М., 1994. Т. 2. С. 642.

Дандекар Р.Н. От вед к индуизму: эволюционирующая мифология. М., 2002. 286 с.

Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. 235 с.

Елизаренкова Т.Я. Аорист в «Ригведе». М., 1960. 152 с.

Елизаренкова Т.Я. Ведийский язык. М., 1987. 181 с.

Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы. I–IV. Приложения. М., 1989. С. 426–543.

Елизаренкова Т.Я. Примечания // Ригведа. Мандалы. I–IV. Приложения. М., 1989а. С. 544–757.

Елизаренкова Т.Я. Мир идей ариев Ригведы // Ригведа. Мандалы V–VIII. 2-е изд., испр. Приложения. М., 1999. С. 452–486.

Елизаренкова Т.Я. О Соме в Ригведе // Ригведа. Мандалы. IX–X. Приложения. М., 1999а. С. 323–353.

Елизаренкова Т.Я. Комментарий // Атхарваведа (Шаунака): в 3 т. / Ин-т востоковедения. М., 2005. Т. 1, кн. I–VII. С. 375–569.

Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979. С. 36–88.

Иванов В.В. Змей // Мифы народов мира. М., 1994. Т. 1. С. 468–471.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. 342 с.

Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986. 196 с.

Ковтун И.В. Змея в змее // Религия в истории народов России и Центральной Азии. Барнаул, 2011. С. 109–111.

Кузьмина Е.Е. Финно-угры и индоиранцы: динамика культурных связей // Балто-славянские исследования 1988–1996. М., 1997. С. 184–190.

Лазаретов И.П. Клад каменных орудий с окуневским изваянием // Труды III (XIX) Всероссийского археологического съезда. СПб.; М.; Великий Новгород, 2011. Т. 1. С. 240–242.

Лелеков Л.А. Современное состояние и тенденции зарубежной авестологии // НАА. 1978. №2. С. 189–207.

Лелеков Л.А. Проблема индоиранских аналогий к явлениям скифской культуры // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. Кемерово, 1980. С. 118–125.

Леонтьев С.Н. Памятник окуневской культуры курган Черно-вая-XI // Археология, этнография и антропология Евразии. 2001. №4 (8). С. 116–123.

Леонтьев С.Н. К вопросу о сейминско-турбинской традиции на Среднем Енисее // Степи Евразии в древности и средневековье: мат. междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения М.П. Грязнова. СПб., 2002. Кн. I. С. 181–183.

Мелетинский Е.М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971. С. 68–133.

Младшая Эдда. М., 1994. 254 с.

- Овсяннико-Куликовский Д.Н. Религия индусов в эпоху вед // Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962. С. 144–173.
- Огибенин Б.Л. Структура мифологических текстов «Ригведы» (Ведийская космогония). М., 1968. 115 с.
- Радхакришнан С. Индийская философия. М., 2008. 1007 с.
- Редеи К. Древнейшие индоевропейские заимствования в уральских языках // Балто-славянские исследования 1988–1996. М., 1997. С. 141–155.
- Ригведа. Мандалы I–IV. М., 1989. 767 с.
- Ригведа. Мандалы V–VIII. 2-е изд., испр. М., 1999. 743 с.
- Ригведа. Мандалы IX–X. М., 1999. 559 с.
- Студзицкая С.В. Некоторые мотивы древнего искусства лесной Евразии: (семантический аспект) // МИФ 7. София, 2001. С. 172–190.
- Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы Древней Индии. М., 2000. 560 с.
- Топоров В.Н. Аджа Экапад // Мифы народов мира. М., 1994. Т. 1. С. 44.
- Топоров В.Н. «Мировое дерево»: опыт семиотической интерпретации // Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. М., 2010. Т. 1. С. 210–262.
- Упанишады: в 3-х кн. М., 1992. Кн. 2. 336 с.
- Чаттопадхья Д. Локаята даршана. История индийского материализма. М., 1961. 736 с.
- Членова Н.Л. Археологические материалы к вопросу об иранцах доскифской эпохи и индоиранцах // СА. 1984. №1. С. 88–103.
- Шер Я.А. Петроглифы – древнейший изобразительный фольклор // Наскальное искусство Азии. Кемерово, 1997. Вып. 2. С. 28–35.
- Элиаде М. Миф о воссоединении // Азиатская алхимия: сб. эссе. М., 1998. С. 273–323.
- Элиаде М. Избранные сочинения: очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. 488 с.
- Элиаде М. История веры и религиозных идей: от каменного века до элевсинских мистерий. М., 2009. 622 с.
- Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980. 231 с.
- Эрман В.Г. Варуна // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: словарь. М., 1996. С. 113.
- Macdonell A.A. Vedic mythology. Strassburg, 1897. 189 p.
- Sarianidi V. Necropolis of Gonur. Athens, 2007. 339 p.
- The Satapatha-Brâhmana. According to the text of the Mâdhyandina school. Part V. Books XI, XII, XIII, and XIV // The sacred books of the east. Oxford, 1900. Vol. XLIV. 596 + 8 p.