

УДК [904+7.032]:[254/255::2-175-557]:082(477.7)(049.32)

Король Д. О.

СКІФСЬКИЙ ТАНАТОС У НОВІТНІХ ВІТЧИЗНЯНИХ ВИДАННЯХ

Рец. на: *Вертієнко Г. В. Іконографія скіфської есхатології. – Київ, 2015. – 224 с.;*
Степанов М. В. Скифский хтонический миф и его отражение в погребальном обряде. –
Київ, 2015. – 177 с.

Від часів публікацій М. Ростовцева цікавість до скіфської культури не вщухає, а оскільки за останні сто років кількість відповідних знахідок зростала у прогресії, а наукові методи не стояли на місці, на сьогодні накопичилося чимало вдалих спроб занурення в картину світу іраномовних кочовиків степу.

Загалом скіфів розглядають то як типову частку загальної кочової альтернативи цивілізаційного розвитку, то як самобутній етномасив, що формувався в інакших ландшафтних умовах, в інакшому етнокультурному ареалі, ніж їхні індоіранські предки та споріднені з ними племена Центральної Азії та Сибіру, що й спричинило його особливості.¹ Численні старожитності яскраво ілюструють етно-географічні описи античних авторів, а образи скіфського мистецтва часто вносять корективи у сприйняття обох джерельних баз. На цьому полі лише в останні 50 років відзначилися такі уславлені фахівці, як М. Артамонов і Б. Мозолевський; О. Бессонова, В. Ольховський, Д. Раєвський, М. Русяєва та О. Фіалко; Л. Бабенко, Ю. Болтрик, П. Дашковський, Ю. Полідович, С. Яценко та чимало інших. З-поміж них, безумовно, належне місце посідають і автори рецензованих у цьому нарисі монографій (котрі, між іншим, вийшли 2015-го в одному видавництві).

Переважна більшість авторів згодні з тим, що відмінності у поховальному церемоніалі, як і в образотворчих схемах, ґрунтуються на відмінності саме в картині світу чи то ментальності відповідного населення.² Мистецтво традиційних народів завжди глибоко міфологічне, і зміна образотворчої стилістики чи розширення сюжетних композицій за рахунок сусідніх культур не може позначати просте запозичення або примхи моди. Водночас, щодо скіфського звірино-стилю, а тим більше щодо скіфських сюжетних композицій близькосхідного та античного канонів, у спеціалізованій літературі досі трапляються застарілі на сто років «класичні» спостереження. На щастя, семіотико-іконологічні зауваження та спостереження В. Равдонікаса щодо петрогліфів неолітичних рибалок, В. Євсюкова та І. Палагути щодо образотворчості неолітичних землеробів, С. Раєвського щодо зооморфного коду номадів відбивають актуальні метаморфози наукового пізнання в належному річищі. В останні роки вийшло чимало гідних праць щодо образів традиційного скіфського мистецтва: Л. Бабенко, М. Русяєвої, Ю. Полідовича, С. Рагуленко, Ю. Шауба та зокрема – Г. Вертієнко, в котрій попри рецензовану монографію станом на 2018 р. вийшло понад сорок статей. Із них лев'яча частка

¹ Ганна Вертієнко, «Принципи та моделі реконструювання поховально-поминальної обрядовості іраномовних народів Євразійського степу». *Сходознавство* 39–40 (Київ, 2007), 10.

² Щодо специфіки розуміння цих понять можемо послатися на власні спостереження: Денис Король, «Культури і цивілізації крізь призму ментальності», у *Культурологія: Могиланська школа: Колективна монографія*, під ред. М. А. Собуцького, Д. О. Короля, Ю. В. Джулая (Київ: ФОП Олег Філок, 2018), 69–91.

присвячена саме семантиці образів і композицій скіфського традиційного мистецтва.

Що ж до категорії *танатосу*, то, за нашим спостереженням, лише в останній третині ХХ ст. по-справжньому залунали в археологічній літературі висновки медієвіста А. Гуревича щодо ментальних установок стосовно смерті і вмирання як докорінного індикатора культурно-цивілізаційного типу.¹ І як влучно зауважує у статті згадана Г. Вертієнко, складність дослідження скіфських уявлень про смерть і посмертя полягає, по-перше, у принциповій неповноті інформації через неписьменність степових кочовиків (адже вони справді не лишили по собі жодного гімну божествам загробного світу, жодного опису поховального церемоніалу); по-друге, в суперечливих даних античної історіографії (яку свого часу намагалися сприймати дослівно, але зараз очевидно, що опис очима елліна суттєво викривляє акти, продиктовані свідомістю іраномовного кочовика); та найголовніше, що сама археологія втілює принципову неповноту реконструкції (!).² Тобто розкопки поховальної споруди жодним чином не демонструють сам поховальний ритуал, що дуже добре можна порівняти з матеріалами доби вікінгів, де досліджені поховання у кораблях не відбивають і половини подробиць, описаних Ібн Фадланом, котрий став свідком такого обряду серед русів на Волзі.³ Фактично сучасний фахівець не бачить навіть останньої фази поховального обряду, оскільки цей шар він руйнує під час розкопок (на чому, зокрема, акцентує увагу Л. Клейн⁴).

Тим не менше, на сьогодні існує чимало вдалої аналітики поховальних звичаїв скіфського населення, з-поміж яких можна послатися на праці С. Берестньова, Ю. Болтрика та В. Саєнка. Звернемо особливу увагу на реконструкцію скіфської посмертної подорожі – в ідеології та реальному обряді, яку здійснив В. Ольховський через аналітику конструктивних елементів скіфського кургану.⁵ За аналогічною методикою зробив свої спостереження М. Степанов.

Розробка М. Степанова є більшою мірою археологічною і покладається на структурно-семіо-

тичний аналіз поховальних споруд і підземних порожнин скіфського поховального комплексу. Текст *«Скифский хтонический миф и его отражение в погребальном обряде»* складається з чотирьох розділів та ілюстративного додатку.

Перший розділ розкриває один із ключових концептів дослідження – хтонічну семантику архітектурних елементів у формі літери «Г». Її сенсом автор вважає міфологічну змієподібну істоту, що втілює господарку Нижнього Світу і чії володіння розташовані на Півночі.⁶ «Г»-подібність, на думку автора, уособлює змію, що атакує у стрибку, підгинаючи свій хвіст.⁷ Від цієї атаки в курганній споруді влаштували численні запобіжні засоби, зокрема пастки чи символічне поховання змієборця (витязя або коня).⁸ Зазначимо, втім, що це тлумачення хоч і видається доволі оригінальним, проте є дещо сумнівним. Ми не вважаємо авторську аргументацію достатньою, натомість його трактовка «Г»-подібних елементів доволі категорична і стосується всіх курганних споруд України, починаючи від доби енеоліту.

Проте жіночі зображення зі зміїними елементами настільки поширені у степового населення скіфо-сарматської доби, що відповідний персонаж мав справді посідати неабияке місце у його світогляді. Суттєвим вважаємо припущення М. Степанова, що згадана ворожа світові живих «змія нижнього світу» мала так само змієподібну сестру із «Західного краю» – прародительку скіфів. Вона захищала своїх нащадків, тож її символіка нібито фіксується або як сприятлива, або у протистоянні символіці своєї сестри.⁹ Два космічні антагоністи жіночої статі, що ділять долі живих і мертвих, вельми нагадують шумерських сестер Інанну та Ерешкігал¹⁰ (цю міфологему в контексті скіфо-аланського світогляду ми ще згадаємо трохи нижче).

Два наступні розділи книжки М. Степанова більш фактологічні: на матеріалі курганних пам'яток автор аналізує хтонічну модель архітектурного коду. Вважаємо слушним спостереження автора, що споруди, акцентовані на хтонічній міфологемі, зазвичай мають конструктивну надлишковість, яку не можна пояснити ані утилітарно, ані виявом соціальної шани покійному.¹¹ Основним суб'єктом авторського викладу постає герой-змієборець, втілений у різних варіаціях

¹ Арон Гуревич, «Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии», *Одиссей: Человек в истории* (Москва, 1989), 114.

² Вертієнко, *Принципи*, 3, 12, 14.

³ Владимир Петрухин, «Погребения знати эпохи викингов (по данным археологии и лит. памятников)», в *«Русь и все языки». Аспекты исторических взаимосвязей. Историко-археологические очерки* (Москва: Litres, 2017), 73–89.

⁴ Лев Клейн, *Принципы археологии* (Санкт-Петербург: Бельведер, 2001), 43, 82.

⁵ Валерий Ольховский, «К изучению скифской ритуальности: посмертное путешествие», в *Погребальный обряд. Реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений (Сборник статей)* (Москва: Восточная литература РАН, 1999), 114–37.

⁶ Михаил Степанов, *Скифский хтонический миф и его отражение в погребальном обряде* (Київ: ФОП Олег Філюк, 2015), 16, 104.

⁷ Там само, 14.

⁸ Там само, 17–19, 26, 105.

⁹ Там само, 17, 104.

¹⁰ Див., наприклад, Торкильд Якобсен, *Сокровища тьмы: история месопотамской религии*, пер. с англ. С. Л. Сухарева (Москва: Изд-во «Восточная литература» РАН, 1995), 63–92, 167.

¹¹ Степанов, *Скифский*, 11.

розуміння базової міфологеми. Автор робить спостереження, що стають основою його висновків, висловлених в останньому, четвертому розділі.

Зокрема, однією з основних сформульовано тезу про релігійну реформу з-поміж скіфського населення, спричинену одночасно опором елінізації знаті з боку «консервативного рядового кочового населення» та консолідацією релігійної ідеології в спадкового скіфського жрецтва на тлі державотворчих процесів кінця V ст. до н. е.¹

Інша теза автора акцентує увагу на формі поховальної споруди як на виявленні *есхатологічних* переконань. Власне, поховальні камери з підбоями та класичні катакомби, як зазначає М. Степанов, завжди виразно акцентують вхід / вихід – на відміну від простих ям, чи тим більше – скринь.² Починаючи від курганів доби енеоліту, з найбільшим акцентом в Інгульській катакомбній культурі, проявляється ідея можливості пошанованих похованих виходити після смерті до кращого життя в Потойбіччі. Скіфська релігійна реформа, на якій акцентує увагу М. Степанов, прагнула зробити цей перехід усезагальним, а не елітарним, що узаконило поховальні катакомби з «порталами до потойбіччя» як норму скіфського населення IV в. до н. е.³

Ще одна теза автора постає автоматичною рецепцією своєрідного сталого висновку істориків про поховальну споруду як «житло у світі мертвих».⁴ Хоча в цьому випадку М. Степанов наполягає, що це «не просто житло», а «мікрокосм».⁵ Втім, очевидно, що саме по собі житло в традиційних колективах і було мікрокосмом, що зокрема донедавна ще проявлялося в архітектурному коді кочовиків – мова йде про космічний символізм тюрко-монгольської юрти.⁶ Водночас, усвідомлюючи уявлення певного народу про потойбіччя та багатоманітний світ померлих, важко очікувати від них переконання, що померлий буцімто живе у кургані чи то мастабі. Власну точку зору про курганні могили як про «заїзні двори» на перехресті світів (чи то дастархан у потойбічній оазі для уявлень Стародавнього Єгипту) ми вже висловлювали неодноразово.⁷ Це було місце, звідки починався посмертний шлях і де відбувалися потенційні наступні контакти зі світом живих.

¹ Там само, 106–7, 113.

² Там само, 110–11.

³ Там само, 111.

⁴ Светлана Бессонова, *Религиозные представления скифов* (Київ: Наук. думка, 1983), 61.

⁵ Степанов, *Скифский*, 11.

⁶ Элеонора Львова, et al. *Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир* (Новосибирск: Наука, Сиб. отделение, 1988), 56–70.

⁷ Зокрема, див.: Денис Король, *Вступ до історичної танатології: навчальний посібник* (Київ: НАУКМА, 2015), 112–22.

Отже, спостереження М. Степанова щодо поховального архітектурного коду скіфського населення видаються продуктивними, а археологічний фактаж, який він навів, може слугувати гідним компендіумом на цю тему. Втім, базове трактування форми підземних споруд у вигляді літери «Г» на цьому етапі потребують глибшого обґрунтування, надійнішої доказової бази тощо.

Текст Г. Вертієнко *«Іконографія скіфської есхатології»* стосується радше іконології та структурної семіотики в царині історичної танатології, базуючись при цьому на археологічному матеріалі з образотворчими схемами та мотивами скіфської картини світу.

Дослідження загалом сходовнавче, але варто зазначити його комплексність і принципову міждисциплінарність, покладання на якомога ширше поле виявів іранського етномовного універсуму тощо. Починаючи від міфів Вед та Авести, що відбивають спільне індоіранське минуле, через археологію степових і центральноазійських культур доби бронзи і раннього заліза, через свідчення античних авторів і розмаїття античних старожитностей «скіфського світу» до пам'яток мистецтва аланів та спадщини їхніх нащадків на Кавказі, від побуту та обрядовості осетин і до їхнього славетного епосу про нартів.

Монографія Г. Вертієнко складається з семи багато ілюстрованих розділів і трьох додатків, корисних для усвідомлення повноти картини: екскурсу в щорічне свято скіфів та ритуальний сон; порівняльного зведення скіфських бляшок із зображенням богині з дзеркалом; реконструкції скіфського танатологічного міфу тощо.

Термін «есхатологія», на нашу думку, не відбиває усієї повноти уявлень про смерть і посмертя, проте переважно має справу з уявленнями про походження смерті, а особливо – з концепціями посмертного воздаяння та/чи переродження. Такий акцент звужує танатологічну проблематику певної етнокультурної традиції, що й було вдало втілено на сторінках згаданої монографії.

За влучним зауваженням Г. Вертієнко,

Танатологічні міфи завжди мають виразні культурно-етнічні особливості. Вони пов'язані з темою першої людини / героя, яка втрачає безсмертя. Система релігійно-міфологічних уявлень про потойбічне існування й базова танатологічна міфологема-архетип є основою поховальної обрядовості.⁸

Перші два розділи роботи присвячені міфологемі «першої смерті» – в давньоіранській традиції як такої та в іраномовних кочовиків степу зокрема. Особисто в нас немає жодних нарікань

⁸ Ганна Вертієнко, *Іконографія скіфської есхатології* (Київ: ФОП Олег Філюк, 2015), 64.

чи зауважень до авестійських екскурсів авторки, тим більше, що чимало сходознавців вже присвячували увагу міфам про Йїму, Траетаону та Ажі Дахаку, відбитим як в Авесті, так і у Фірдоусі. Складніша ситуація зі скіфським матеріалом.

Бажання Г. Вертієнко провести паралель між скіфською та авестійською міфологічними традиціями є, безумовно, виправданим. Втім, варто пам'ятати про неунікні трансформації, яких знає стародавня космогонія з часом, а тим більше за умови метисації її носіїв на євразійських просторах. Можемо послатися на етнокультурний масив, що піддавався такій метисації значно меншою мірою, – давньогерманський. Адже добре відомо, наскільки відрізняються спорадичні згадки римських авторів щодо богів і ритуалів германців початку ери від класичної едичної міфології фіналу доби вікінгів. І як міфологема проклятого скарбу Ніфлунгів трансформувалася в середньовічній «Пісні про Нібелунгів» XIII ст. Нині знаходять рунічні камені вендельської доби (що передувала епосі вікінгів), де згадано міфологічні імена та змальовано деталі в іншому річищі, ніж у каноні за триста років по тому.¹

Отже, давньоіранська міфологема про «першу смерть» мусила мати відлуння в скіфській традиції, але навряд чи варто очікувати дуплікацію. Зокрема, висловлюємо сумнів щодо виправданості прямої паралелі між біографією Траетаони / Ферідуна і долею скіфського Таргітая, що буцімто мстить за загиблого батька.² До цього мотиву ми ще повернемося.

Третій розділ роботи присвячено скіфському герою, першому царю Колаксаю. Цього «сонячного героя» неодноразово порівнюють із нартом Сосланом/Созирико.³ Але так само доречно зіставляти його і з едичним героєм Сігурдом (а у світі богів – із Бальдром). Їхня трагічна загибель збігається не випадково. Взагалі ж, припускаємо, що мотив «змови братів проти першого царя» є пізнішим порівняно зі смертю «сонячного витязя» від зачарованої зброї через чаклунські інтриги.

Тут варто одразу розставити певні акценти, що, зокрема, й дають змогу подекуди частіше звертатися до компаративних матеріалів із кельтського та германо-скандинавського світу порівняно з авестійською традицією іранців та Сасанідською спадщиною, відображеною в «Шах-наме». Варто розрізнити міфологічне мислення в широкому контексті та його парадигмальні трансформації на прикладі героїчного епосу та державницької ідеології.

¹ Наприклад, див.: Niels A. Nielsen, "Freyr, Ullr, and the Sparlösa stone," *Medieval Scandinavia* 2 (1969): 102–28.

² Вертієнко, *Іконографія*, 31, 45.

³ Жорж Дюмезиль, *Скифи и нарты*, сокр. пер. с франц. А. З. Алмазовой; послесл. Василия Абаева (Москва: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1990), 72–96.

Зокрема, у вступі Г. Вертієнко стверджує, що більшість кочового іраномовного світу перебувала саме на міфологічній стадії мислення, для якої характерними є «цілісна картина погляду на світ, відсутність абстрактних категорій та причинно-наслідкового ряду (т. зв. "дологічне" мислення), [...] циклічні уявлення про час та антропоцентричні – про простір».⁴ Вважаємо, що цю тезу потрібно уточнити.

Часопростір традиційного міфологічного мислення переважно не цілісний, а дискретний, що добре демонструє вже згадувана едична традиція Скандинавії.⁵ Непотрібні зв'язки не беруться до уваги – в географії чи біографіях героїв. Це не означає, що немає причинно-наслідкового ряду, просто він відрізняється від формально-логічних побудов античної спадщини.

Більш суттєвим у цьому контексті є той факт, що у скіфів явно побутовало вже не власне міфологічне мислення (циклічне та етіологічне), а радше *героїка епічної свідомості*, що оспівувала подвиги предків-героїв. Саме тут антропометричність простору накладася на стародавнє зооморфне кодування Всесвіту, відображене у мистецтві. Водночас ключові події з життя предків мали виступати асоціативним кодом не меншою мірою, ніж зооморфні елементи звіриного стилю. Саме тому і виглядає виправданим у мистецтві численне дублювання сцен, інтерпретованих як «загибель Колакساء».

Одразу зауважимо, що сцени протиборства героя з грифонами, так само як і сам мотив шматування грифоном копитної тварини, явно мають більш багатоманітну трактовку, ніж просто «алегорія смерті».⁶ Одним із сюжетів прочитання має бути *мотив катабасису* – сходження живого героя до Царства Мертвих (що, до речі, робить і згаданий нарт Сослан). Як паралелі можна навести приборкання Гераклом демонічного пса Кербера і протистояння майянських близнюків-першопредків хтонічним божествам Шибальби. І нехай порівняння з епосом американських народів не виглядає занадто далеким – спадщина америндів (зокрема міфи про божественних близнюків, поширені так само й на Кавказі⁷) сягає корінням євразійської міфологічної традиції доби палеоліту,⁸ а тому подекуди може слугувати

⁴ Вертієнко, *Іконографія*, 8.

⁵ Зокрема, див.: Михаил Стеблин-Каменский, «Пространство и время в эдических мифах», в *Миф* (Ленинград: Наука, 1976), 31–57.

⁶ Вертієнко, *Іконографія*, 25–27.

⁷ Зокрема, див.: Зинаида Кудяева, «Мотив "двойничества" и символика "растительного кода" в адыгском фольклоре», *Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение* 4 (207) (2017): 172–6; Сергей Рагуленко, «О семантике скифского зеркала из Келермеса (Часть III)», *Вестник Северо-Осетинского государственного университета имени Коста Левановича Хетагурова* 1 (2017): 53–4.

⁸ Юрий Березкин, «Мифы глубокой древности», *Природа* 4 (2005): 55–61.

зіставленням із відповідними традиціями європейських культур.¹

Хочемо наголосити, що виразно нерозчленовані народні вірування суттєво модифікуються в *епічній свідомості*, коли божественні герої-предки набувають персональних біографій, обзаводяться родинними стосунками тощо. Тому ці герої-предки посідають важливе місце в генеалогіях правителів, що неважко проілюструвати міфологічною спадщиною англосаксів, скандинавів та ірландців раннього середньовіччя. На нашу думку, за умов зростання ролі меморативної образотворчості в суспільствах «епічної свідомості» персонажами сюжетних сцен у відповідних випадках стають не шанований правитель та його оточення, і не першопредок, розтиражований у численних подвигах (хоча таке безумовно було все ще актуальним), а передусім герої епосу.

Тому вважаємо, що в поховальній церемонії мала відбуватись асоціативна ідентифікація з цими героями небіжчика та усіх, хто брав участь у меморативному ритуалі-містерії. Лише в такому прочитанні варто вбачати портретність багатолюдних композицій, представлених золотою накладкою жіночого головного убору з Карагедуашху чи славетною накладкою з Сахнівки. Останній, зокрема, присвячено четвертий і п'ятий розділи монографії Г. Вертієнко.

Варто віддати належне авторці: вона неупереджено перелічує усі поширені в науковому обігу основні інтерпретативні версії щодо розглянутих композицій. Її основний висновок щодо сахнівського сюжету:

...в міфологічному контексті центральна композиція сахнівської пластини може відображати «священний шлюб» героя з богинею, однак у потойбічному світі, та одночасно є залученням до неї й здобуттям безсмертя. Такий мотив притаманний передньоазійській релігійно-міфологічній доктрині, відповідно до якої шлюб царя (героя) з богинею гарантує йому безсмертя.²

У подальшому Г. Вертієнко неодноразово зазначає, що після долучання до володарки Потойбіччя померлий герой перетворюється на вічного юнака п'ятнадцяти років (що подекуди фігурує і як опис *фраваші* в Авесті).³ Саме таку трансформацію буцімто відбиває дублювання героя на пластинці – праворуч від жіночої постаті це немолодий правитель, а ліворуч (для глядача) – юнак, що здійснює спорожнілий келих. Золоті костюмні бляшки з богинею із дзеркалом (як-от Куль-Оба чи Огуз), а також рельєф із Трьохбратнього кургану, на думку авторки, підтверджують цю міфологему.⁴ На жаль, пропозиція такого

тиражування моделі посмертного омолодження не видається достатньо переконливою. Хоча і має враховуватися під час подальших іконографічних спостережень. Тим більше, що така міфологема має паралелі зокрема й у слов'янських казках.

Щодо скіфів, утім, відчувається потреба в де-що інших компаративних та інтерпретативних акцентах. Зокрема, ми усіяко підтримуємо компаративні скіфо-алано-осетинські розвідки за матеріалами реліктового нартівського епосу Північного Кавказу.⁵ Звісно, мусимо погодитися, що відповідні порівняння на цьому етапі ставлять більше запитань, аніж дають відповідей. Втім, уже зараз можна висловити декілька обережних припущень.

Зокрема, вважаємо за необхідне приділити більше уваги потенційному мотиву першопредків-братів у скіфському середовищі. Як нартівські патріархи виступають брати Ахсар та Ахсартаг, а надто – Хамиш та Уризмаг, чийми нащадками є найбільш прославлені герої-нарти.⁶ Їхні постаті майже втратили свою генезу від божественних близнюків, але певні натяки про сумісні подвиги місце мають.⁷

Саме в такому ракурсі можна розглядати «драконоборчі» сцени в скіфському мистецтві, як, зокрема, на фрагментованому золотому медальйоні з Херсонеса та особливо – на гребені з Гайманової Могили. Г. Вертієнко вбачає тут аналогічну до «Авести» та «Шах-наме» ідею загибелі першопаря Йіми від царя-змія Ажі-Дахаки, котрому мститься його син Траетаона.⁸ В цьому випадку це робить скіфський аналог Тріти/Траетаони – Таргітай.⁹ Тож ризикнемо припустити, що для скіфів Таргітай був *не сином* їхнього безіменного аналога Йіми (адже і Геродот повідомляє, що Геракл/Таргітай є сином Неба-Папая та змієної діви), а *братом*.¹⁰

Отже, не є виключеною скіфська міфологема про саме двох братів-першопредків, з яких у битві з космічним чудовиськом вижив саме Таргітай. Водночас деякі з чоловічих зображень скіфського мистецтва можуть втілювати героя – сина загиблого патріарха («Йіми»), тобто не Колаксія. В осетинському епосі найбільш ушлявлені герої Батрадз і Сослан саме і є дітьми двох

⁵ Дюмезиль, *Скифы*, 6–11; Антон Иванеско, «Нартовский эпос и скифская мифо-географическая традиция», *Донская археология* 2 (1999): 30–9.

⁶ *Сказания о нартах. Осетинский эпос*, пер. с осет. Ю. Лебединского. 4-е изд. (Цхинвали: Ирystон, 1981), 27–40.

⁷ Вартий згадки і міф про смерть одного з них. Взагалі, мотив смертності одного з двох братів-першопредків є доволі сталим міфологічним компонентом.

⁸ Вертієнко, *Іконографія*, 30–1.

⁹ Зокрема, див.: Бессонова, *Религиозные*, 13–7, 44–5; Дмитрий Раевский, *Очерки идеологии скифо-сакских племен: Опыт реконструкции скифской мифологии* (Москва: Наука, 1977), 81–6.

¹⁰ І хоча іранська спадщина згадує лише його сестру Йімак, мотив подвигів саме братів поширений в індоіранському середовищі значно більше.

¹ А. Баркова, «Осетины, индейцы, близнецы», *Ученые записки Института УНИК 3* (2012): 23–33.

² Вертієнко, *Іконографія*, 125.

³ Там само, 117, 138–45.

⁴ Там само, 145–6.

згаданих братів патріархів Хамица і Уризмага, і хоча подекуди їхні подвиги взаємно дублюються, вони не є тотожними одне одному.

Отже, ми переконані, що багатофігурні сцени на кшталт Сахнівської пластини та головного убору з Карагодеуашху можуть відбивати персонажів героїчного епосу, що не обмежуються згаданими Геродотом першопредками «скіфської генеалогічної легенди», але були важливими для поховальних меморативних містерій скіфського населення.

Окремо варто трохи зупинитися і на центральній жіночій фігурі згаданих композицій із Сахнівської пластини, головного убору з Карагодеуашху, стели з Трьохбратнього кургану, Мерджанського ритону, бляшок «кульобського типу» тощо.

Ідентифікація жіночих зображень у пам'ятках кочовиків Надчорномор'я та Прикавказзя ще досі триває. Зокрема, згадаємо позицію Ю. Шауба, котрий вважає їх усіх іпостасями архаїчної Великої Богині, яку іранці почали уособлювати в синкретичному образі Анахіти (вірменська Анаїт), натомість скіфи асоціювали її передусім зі своєю змієподібною прародителькою.¹

Відповідно до вищенаведених аргументів, хочемо ще раз звернути увагу на осетинський епос про героїв-нартів. Найбільшої ваги в ньому справді надано мудрій віщій жінці-матріарху Сатані / Шатані.² Саме вона здатна втілювати в епосі відгомін народних вірувань у Велику Богиню.³ Втім, осетинський епос не обмежується лише цією жінкою.

Сватання богатирів-нартів до чарівних красунь постає окрасою їхніх численних подвигів, і, одверто кажучи, саме вони спадають на згадку, коли бачимо сцени на Мерджанському ритоні або килимі з Пазирику (V курган). Найбільш суттєвим дослідники визнають сватання Сослана, «сонячного вершника», котрого неодноразово зіставляють зі скіфським Колаксем.⁴ Це – апогей його подвигів, де перед нами постають одразу три жіночі персонажі окрім Сатані.

По-перше, це померла Ведуха, одна з володарок Країни Померлих – перша жінка дівця Сослана, яка допомогла йому у наступному сватанні, заради чого він здійснює відповідний

катабасис.⁵ Сонячна царівна Ацирухс, вихованка семи братів-велетнів, є основним об'єктом цього подвигу і зрештою стає другою дружиною Сослана, допомагаючи в подальшому у подвигах⁶ (хоча такою саме посмертною хранителькою залишається для нього і Ведуха⁷). Тож можна асоціювати жінок нарта Сослана (фактично, його скарб і надприродну силу) з *Фарном* іранської традиції та водночас із авестійською дівою-Даеною, що зустрічає душу померлого біля мосту Чинват. Варгій уваги акцент на образі Даени, що робить сама Г. Вертієнко, припускаючи його втілення у дзеркалі в руках жіночого божества.⁸

Нарешті, інша сонячна царівна – «донька Балсага», котра сама намагається домогтися Сослана собі у чоловіки, а після його зухвалої відмови клянеється згубити цього невразливого витязя.⁹ За допомогою живого артефакту – Колеса Балсага – та підступного плану основного ворога Сослана – нарта Сирдона – цю згубу вдається здійснити.

Мотив двох чарівних царівен, які претендують на руку героя, але одна з них несе йому смерть, не є випадковим, якщо мати на увазі згадану ідею М. Степанова про наявність у скіфів двох жіночих божеств-змій – «благої» та «неблагої». До того ж варто додати уявлення осетин про два сонця, одне з котрих – Сонце Померлих (*«Мердти хор»*).¹⁰ Тож згадуваний мотив космічного шлюбу збагачується додатковими конотаціями, що дають змогу розглядати згадані сцени з Сахнівки чи Мерджан у декількох ракурсах водночас.

Варто акцентувати увагу і на атрибутах жіночого персонажа – округлій посудині та дзеркалі. Щодо посудини вважаємо, що це може бути власне *плід гранату* – поширений на Сході символ відродження, асоційований саме з жіночим божеством¹¹ – або ритуальна гранатоподібна посудина. Є. Лазонгас укотре підтверджує стародавнє символічне значення гранату, зв'язок його соку, форми та насіння з кров'ю, смертю та відродженням тощо:

Маємо підтримати тезу, що плоди гранату та яйця, що відігравали значну роль у поховальних обрядах та містеріях, були присвячені хтонічним божествам та померлим як дари подяки, оскільки вірили, що з них походять живлення, зростання та сім'я. Обидва вони вважалися джерелом

¹ Игорь Шауб, «Культ Великой богини у местного населения Северного Причерноморья», *Stratum plus. Археология и культурная антропология* 3 (1999): 207–23.

² Жорж Дюмезиль, *Осетинский эпос и мифология* (Москва: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1976), 235–52.

³ З. Абаева, «Сатана – Сатаней-Гуаша (эпический образ и художественный контекст)», *Сказания о нартах – эпос народов Кавказа* (Москва: Наука, 1969): 372–95.

⁴ Бессонова, *Религиозные*, 17–20; В. Бойчук, «Образ Колаксия в динамике розгортання естетико-сакрального культуротворчого механізму структуризації скіфської спільноти», *Культура народів Причерномор'я* (2011): 138–40.

⁵ *Сказания*, 167–81.

⁶ Дюмезиль, *Скифы*, 106–9.

⁷ *Сказания*, 180–1.

⁸ Вертієнко, *Іконографія*, 130–6.

⁹ Дюмезиль, *Скифы*, 109–110, 115.

¹⁰ Федар Таказов, «Архетипы Солнца в осетинской мифологии», *Фундаментальные исследования* 10–11 (2013): 2551.

¹¹ Patricia Langle, «Why a pomegranate?», *BMJ: British Medical Journal* 321, 7269 (2000): 1153–4; Нина Степанян, «Мотив граната в раннесредневековом изобразительном искусстве», *Պատմա-քաղաքագիտական հանդես* 2 (2008): 224–6.

життєвої сили, що мала стимулювати померлих, та могли являти собою форму заміщення крові, як найпоширенішої жертви хтонічним силам протягом античності.¹

Ще більш багатозначною є в танатологічно-му ключі архаїчна символіка *дзеркала*.² Посилаючись на тези В. Саріаніді, Г. Вертієнко вважає округлу форму давніх бактрійських дзеркал відображенням сонячної символіки,³ що, на нашу думку, не є настільки очевидним. Натомість більш аргументованими вважаємо тези А. Голана про первинність в округлих предметів символу неба.⁴ Звертаємо увагу й на важливу роль округлих дзеркалець-оберегів на костюмах сибірських шаманів.⁵

А. Голан також розглядає зображення спрощених «лабіринтів» як образ Потойбіччя: зображення кола з ніжкою та омегаподібні петрогліфи, яким відповідають матеріальні артефакти – диски з руків'ям.⁶ Поверхня таких виробів далеко не завжди лискована, аби мати відображення, а справжні металеві диски-люстерка з'являються взагалі доволі пізно. До останніх близькі так звані «пательні» кікладського неоліту.⁷ Вони не здатні відображувати, але в них можна наливати рідину, так само, як і в дзеркала-фіали кочовиків на кшталт Келермеського дзеркала, і тут доречно згадати *Арвайдаен* – чарівне «водяне дзеркало» нартівської Саґани. Вода може відображати реальність, демонструючи «двійника» – «той світ», що особливо яскраво мало проявитися в символіці колодязів. А сам колодязь, відповідно, могли колись уявляти порталом до Потойбіччя.

Г. Вертієнко так само робить висновок, що дзеркало мало виконувати роль порталу, проходу між цим та іншим світом.⁸ Інший священний атрибут відповідної форми у різних народів – шаманський бубен, споріднений із давніми дзер-

калами не лише формою та оздобленням, але, на нашу думку, і функціонально. Тож не дивно, що саме такий предмет постає атрибутом жіночих персонажів давньосхідної іконографії⁹ (скажімо, на неохетських базальтових рельєфах Караманмарашу¹⁰). Звертаємо увагу й на кархемиське зображення Кубаби, що тримає в руках саме *дзеркало та плід гранату*, про що зазначено вище.¹¹ Отже, вважаємо, що саме ці предмети тримає жіноча постать на ритоні з Мерджан та на пластині з Сахнівки.

Все вище написане дає підстави стверджувати, що момент віддзеркалення спочатку мав менше значення, ніж момент *переходу до інобуття*,¹² чим зображенням і має виступати диск із руків'ям, а жінка, що його тримає, – володаркою Потойбіччя,¹³ яка опікується душами померлими та ненародженими. Яке із названих Геродотом імен жіночих богинь стосується її більшою мірою – Табіті, Апі чи Аргімаса – тема окрема. Не буде дивно, якщо усі ці імена – аспекти однієї жіночої сутності, котру і зображали на розглядуваних скіфських артефактах.

Наостанок варто висловитися щодо термінології основних акцентів рецензованих видань, оскільки у читачів можуть постати певні запитання. Основною сферою обох досліджень постає комплекс уявлень про смерть і посмертя у скіфського населення Північного Причорномор'я. Втім, аспекти цього «*скіфського Танатосу*» виявляються різними.

М. Степанов акцентує увагу на хтонічному міфі та його втіленні в поховальній символіці, що аж ніяк не означає, що всю сферу скіфської танатології варто розглядати як *хтонічну*. Переважно цей термін позначає саме підземні міфологічні створіння – часто у формі плазунів чи їх відповідників. Втім, саме це добре характеризує славетну скіфську змієногу богиню та відповідні їй зображення грецьких *горгон*, популярні в метисованого населення античного Причорномор'я. Її значущість втілювалася і в уявленнях про Потойбіччя, що моделювалося поховальним обрядом і конструктивними елементами могильних споруд, надто в контексті уявлень про ворожу до померлих вождів «темну сестру» цього змієподібного божества.

¹ Efthymios G. Lazongas, "Side: the personification of the pomegranate". *Personification in the Greek World*. Routledge (2017): 108.

² Зокрема, див.: Ганна Вертієнко, «Релігійні функції дзеркала у Скіфії та Ірані (скіфська богиня та зороастрійська Даена: спільні риси?)», *Східний світ* 2 (2012): 29–42; Залина Кусаєва, «Семиотика зеркала в фольклорно-етнографической традиции осетин», *Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН* 3 (2016): 63–73; Анатолий Хазанов, «Религиозно-магическое понимание зеркала у сарматов», *Советская этнография* 3 (1964): 89–96; Pauline Albenda, "Mirrors in the ancient Near East," *Notes in the History of Art* 4.2/3 (1985): 2–9.

³ Вертієнко, *Іконографія*, 115.

⁴ Ариель Голан, *Миф и символ* (Москва: Русслит, 1993), 18–21.

⁵ За одним із трактувань, це – ніби пастка для ворожих демонів, що здатна їх всмоктати, через що вони не наважуються наблизитися. Це перевернується і з апотропеїчним значенням дзеркалець із отвором у китайській традиції.

⁶ Голан, *Миф*, 127–9 (рис. 258–60).

⁷ John E. Coleman, "«Frying Pans» of the Early Bronze Age Aegean", *American Journal of Archaeology* 89, 2 (1985): 191–219.

⁸ Вертієнко, *Іконографія*, 113.

⁹ Albenda, *Mirrors*, 2–8; X. Мухитдинов, «Статуэтки женского божества с зеркалом из Саксонохура», *Советская этнография* 5 (1973): 103–5.

¹⁰ Erdal Yazici, *Voice of Sculptures. Hittite/Neo-Hittite World* (Istanbul: Uranus, 2015), 58–63.

¹¹ Там само, 139.

¹² Див., зокрема: Кусаєва, *Семиотика*, 64–5; Юрий Левин, «Зеркало как потенциальный семиотический объект», *Труды по знаковым системам* 22 (1988): 7–9.

¹³ Порівн.: Вертієнко, *Іконографія*, 127.

Г. Вертієнко, натомість, звертається до концепту *есхатології*. Термін цей неоднозначний і найчастіше пов'язаний із сотеріологічними релігіями (аксіального типу за К. Ясперсом). Ф. Петров влучно виводить основні есхатологічні елементи в індоєвропейських традиціях (зокрема в *еддичній*) з авестійської «класичної моделі», котра, своєю чергою, розвиває давній загальноіндоєвропейський концепт.¹ Основними етапами *космічної есхатології* постають, відповідно: 1) поява смерті – перше вбивство і перший померлий; 2) космічне протистояння напівбожественних героїв із породженнями зла; 3) фінальна битва, за якої це протистояння відтворюється востаннє, світ руйнується та відроджується. Зрештою, сам космічний циклізм проявляється в такій моделі. Авестійська міфологема є своєрідним прототипом цієї моделі, яка характерним чином трансформується в олімпійській міфології та еддичних міфах, в ірландській та давньоіндійській героїчній епіці тощо.² Маємо наголосити, що Г. Вертієнко побачила чимало влучних паралелей до цієї моделі в скіфській традиції, котра не має відповідного текстового комплексу.

Водночас важливо усвідомлювати, що реконструкція скіфської *есхатології космічного рівня* усе ж таки потребує більшого поля взаємопов'язаних елементів та символів, тому вважаємо висновки такого масштабу у тексті радше запрошенням до наукової дискусії. Значно надійнішими постають спостереження щодо *есхатології персональної*.

Ми вважаємо, що цей світоглядний феномен передусім пов'язаний із виділенням К. Ясперсом «осьовим» зсувом у суспільній свідомості.³ Це стосується зокрема моделі посмертного Суду та персонального посмертного воздаяння, що в міфологіях стародавнього світу найповніше було сформульовано у Стародавньому Єгипті (кортий, втім, лише підійшов до «осьової» межі, але так і не перетнув її) та в маздаїстській Персії. І важко погодитися з Є. Якимовою, що в межах міфології індивідуальний рівень есхатології простежити буцімто неможливо⁴ – надто багато традицій світу описують посмертні трансформації та відповідні сподівання живих.

¹ Фёдор Петров, «К вопросу о первоначальном индоевропейском эсхатологическом мифе», *Вестник Челябинского государственного университета* 10.1 (2003): 90–2.

² Детальніше див.: Фёдор Петров, «Эсхатологический миф: миф о грядущей гибели и последующем возрождении мира» (Челябинск: Южн.-Уральское кн. изд-во, 2001).

³ Карл Ясперс, *Смысл и назначение истории*, пер. с нем. 2-е изд. (Москва: Республика, 1994), 22–4, 72–5.

⁴ Елена Якимова, «Мифологические и исторические типы эсхатологий», *Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого* 4 (2012): 71.

У цьому контексті варто уточнити, що якщо індивідуалізація посмертя та міфологема загробного суду справді мають відображати досить зрілий стан людської думки, то інші символи індивідуальної есхатології можна простежити в архаїчній іконографії фактично по всій людській ойкумені. Одним із них вважаємо концепт *посмертного бенкету* (первинно – в контексті культу предків).

У скандинавській традиції бенкет *ейнгепів* з асами та альвами у залах Вальгали доповнено довічним збройним змаганням цих померлих героїв, а також шлюбно-еротичним контекстом потойбічних дів-*валькірій*, що подають їм келихи й тішать у ліжку. Саме в цьому контексті варто розглядати, на нашу думку, свідчення згаданого на початку Ібн Фадлана про добровільну смерть дівчат-наложниць під час похорон військового вождя у русів. Мова йде про отримання такою дівчиною посмертного статусу валькірії – почесного і напівбожественного. Шлюбно-бенкетні деталі цього обряду в оповіді Ібн Фадлана дуже добре накладаються на відому еддичну есхатологію космічного порядку як есхатологію індивідуальну.

Аналогічну індивідуальну есхатологію зі шлюбно-бенкетною символікою у скіфській традиції Г. Вертієнко вдало розглядає на прикладі композицій Сахнівської пластини і рельєфу зі «Старшого» Трьохбратнього кургану. Втім, повторимо, певні спостереження автора щодо них вважаємо недостатньо переконливими. Зокрема тезу про біографічне дублювання головного героя на пластині й однозначне відображення його трансформації у вічного юнака на кшталт *фраваши*.⁵ Особливо в контексті фігурки візника на рельєфі,⁶ котрого показано занадто невиразно, щоб він був носієм настільки важливого акценту.

Та попри все сказане, дослідження Г. Вертієнко є актуальним та очікуваним, заповнює значну кількість лакун у науковому осмисленні світогляду стародавнього населення Північного Причорномор'я. Воно повне і містке, однак лишає простір для подальших уточнень. Авторка зазвичай наводить широкий спектр джерел до певної сентенції чи використовуюваного зображення. Не меншою мірою важливо, що подано максимальний набір версій певної тези, і авторська – лише одна з них. Отже, монографія «*Іконографія скіфської есхатології*» – це якісний приклад наукової полеміки і водночас повноцінний коментований іконографічний компендіум на зазначену тему.

Вітаємо авторів рецензованих текстів зі здобутком, а вітчизняну науку – з яскравими розвідками з історичної танатології.

⁵ Вертієнко, *Іконографія*. 138–9.

⁶ Там само, 145–6.

Бібліографія

- Абаева, З. В. «Сатана – Сатаней-Гуаша (эпический образ и художественный контекст)». *Сказания о нартах – эпос народов Кавказа [сб. статей]*. Москва: Наука (1969): 372–395.
- Баркова, А. Л. «Осетины. индейцы. близнецы». *Ученые записки Института УНИК 3* (2012): 23–33.
- Березкин, Юрий. «Мифы глубокой древности». *Природа 4* (2005): 55–61.
- Бессонова, Светлана. *Религиозные представления скифов*. Киев: Наукова думка, 1983.
- Бойчук, В. В. «Образ Колакская в динаміці розгортання естетико-сакрального культуротворчого механізму структуризації скіфської спільноти». *Культура народів Причорномор'я* (2011): 138–140.
- Вертієнко, Ганна. *Іконографія скіфської есхатології*. Київ: ФОП Олег Філок, 2015.
- Вертієнко, Ганна. «Принципи та моделі реконструювання поховально-поминальної обрядовості іраномовних народів Євразійського степу». *Сходознавство 39–40* (2007): 3–23.
- Вертієнко, Ганна. «Релігійні функції дзеркала у Скіфії та Ірані (скіфська богиня та зороастрійська Даена: спільні риси?)». *Східний світ 2* (2012): 29–42.
- Голан, Ариель. *Миф и символ*. Москва: Русслит, 1993.
- Гуревич, Арон. «Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии». *Одиссей: Человек в истории* (1989): 114–135.
- Дюмезиль, Жорж. *Осетинский эпос и мифология*. Москва: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1976.
- Дюмезиль, Жорж. *Скифы и нарты*. Сокр. пер. с франц. А. З. Алмазовой. Послесл. В. И. Абаева. Москва: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1990.
- Иванеско, Антон. «Нартовский эпос и скифская мифо-географическая традиция». *Донская археология 2* (1999): 30–39.
- Клейн, Лев. *Принципы археологии*. Санкт-Петербург: Бельведер, 2001.
- Король, Денис. *Вступ до історичної танатології: навчальний посібник*. Київ: НАУКМА, 2015.
- Король, Денис. «Культури і цивілізації кризь призму ментальності». У *Культурологія: Мозиланська школа: Колективна монографія*. Під ред. М. А. Собуцького, Д. О. Короля, Ю. В. Джулая. Київ: ФОП Олег Філок (2018): 69–91.
- Кудаева, Зинаида. «Мотив “двойничества” и символика “растительного кода” в адыгском фольклоре». *Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение 4* (207) (2017): 172–176.
- Кусаева, Залина. «Семиотика зеркала в фольклорно-этнографической традиции осетин». *Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН 3* (2016): 63–73.
- Левин, Юрий. «Зеркало как потенциальный семиотический объект». *Труды по знаковым системам 22* (1988): 6–24.
- Львова, Элеонора, и др. «Традиционное мировоззрение тюрок Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир». Новосибирск: Наука, Сиб. отделение, 1988.
- Мухитдинов, Х. «Статуетки женского божества с зеркалом из Саксонохура». *Советская этнография 5* (1973): 99–105.
- Ольховский, Валерий. «К изучению скифской ритуалистики: посмертное путешествие». В *Погребальный обряд. Реконструкция и интерпретация древних идеологических пред-*
- ставлений (Сборник статей)*. Москва: Восточная литература РАН (1999): 114–137.
- Петров, Фёдор. «К вопросу о первоначальном индоевропейском эсхатологическом мифе». *Вестник Челябинского государственного университета 10.1* (2003): 86–92.
- Петров, Фёдор. «Эсхатологический миф: миф о грядущей гибели и последующем возрождении мира». Челябинск: Южн.-Уральское кн. изд-во, 2001.
- Петрухин, Владимир. «Погребения знати эпохи викингов (по данным археологии и лит. памятников)». «Русь и все языки». *Аспекты исторических взаимосвязей. Историко-археологические очерки*. Москва: Litres (2017): 73–89.
- Рагуленко, Сергей. «О семантике скифского зеркала из Келермеса (Часть III)». *Вестник Северо-Осетинского государственного университета имени Коста Левановича Хетагурова 1* (2017): 53–57.
- Раевский, Дмитрий. *Очерки идеологии скифо-сакских племен: Опыт реконструкции скифской мифологии*. Москва: Наука, 1977.
- Сказания о нартах. Осетинский эпос*. Пер. с осет. Ю. Либединского. 4-е изд., Цхинвали: Ирystон, 1981.
- Стеблин-Каменский, Михаил. «Пространство и время в эдических мифах». *Миф*. Ленинград: Наука (1976): 31–57.
- Степанов, Михаил. *Скифский хтонический миф и его отражение в погребальном обряде*. Київ: ФОП Олег Філок, 2015.
- Степанян, Нина. «Мотив граната в раннесредневековом изобразительном искусстве Армении». *Титули-религиозна наука 2* (2008): 210–229.
- Таказов, Федар. «Архетипы Солнца в осетинской мифологии». *Фундаментальные исследования 10–11* (2013): 2548–2551.
- Хазанов, Анатолий. «Религиозно-магическое понимание зеркала у сарматов». *Советская этнография 3* (1964): 89–96.
- Шауб, Игорь. «Культ Великой богини у местного населения Северного Причерноморья». *Stratum plus. Археология и культурная антропология 3* (1999): 207–223.
- Якимова, Елена. «Мифологические и исторические типы эсхатологий». *Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого 4* (2012): 57–72.
- Якобсен, Торкильд. *Сокровища тьмы: история месопотамской религии*. Пер. с англ. С. Л. Сухарева. Москва: Изд-во «Восточная литература» РАН (1995).
- Ясперс, Карл. *Смысл и назначение истории*. Пер. с нем. 2-е изд. Москва: Республика, 1994.
- Albenda, Pauline. “Mirrors in the ancient Near East.” *Notes in the History of Art 4.2/3* (1985): 2–9.
- Coleman, John E. “«Frying Pans» of the Early Bronze Age Aegean.” *American Journal of Archaeology 89*, no. 2 (1985): 191–219. doi:10.2307/504325.
- Langley, Patricia. “Why a pomegranate?” *BMJ: British Medical Journal 321*, 7269 (2000): 1153–1154.
- Lazongas, Efthymios G. “Side: the personification of the pomegranate.” *Personification in the Greek World*. Routledge (2017): 99–109.
- Nielsen Niels A. “Freyr, Ullr, and the Sparlösa stone.” *Medieval Scandinavia 2* (1969): 102–128.
- Yazici, Erdal. *Voice of Sculptures. Hittite/Neo-Hittite World*. Istanbul: Uranus, 2015.