

**ПОХОВАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНИЙ ОБРЯД  
ІРАНОМОВНИХ НОМАДІВ  
(міждисциплінарний підхід)**

*«Циклічне світосприймання кочовиків  
супроти лінейного мислення осілої  
цивілізації лежить в основі  
відмінності між двома типами імперій»  
О. Пріцак*

*Вертієнко Г. В.*

Розуміння сутності смерті в культурах архаїчних суспільств, до яких належать ранні іраномовні номади (кіммерійці<sup>1</sup> та скіфи), які з'явилися в Євразійському степу в X–VII ст. до н. е. та мали неабиякий вплив на хід історичного розвитку країн стародавнього Сходу, уособлюється в космогонічних міфах та в поховально-поминальній<sup>2</sup> обрядовості, однак для дослідження останньої першочерговим завданням є визначеність у принципах та моделях реконструювання.

Для історичної реконструкції поховально-поминального обряду<sup>3</sup> іраномовних кочовиків Євразії варто застосовувати синтетичний, міждисциплінарний підхід, який об'єднує в собі інтерпретаційно-інформативні можливості різних наук гуманітарного профілю (релігієзнавства, етнології, археології, лінгвістики, історичної антропології<sup>4</sup>) та розглядати його з культурно-антропологічної позиції як історичне та культурне явище [Вертієнко 2008 (у друці)].

Застосування методів порівняльного релігієзнавства проводилось переважно шведськими та італійськими іраністами. Радянська іраністика орієнтувалась на розробки Е. Бенвеніста, С. Ньюберга, В. Хеннінга і Г. Моргенштерне, які шукали підтвердження теорії середньоазійського походження індоіранців, протоіранців, Авести та зороастризму, а інші точки зору і гіпотези, здебільшого, не враховувались [Лелеков 1992, 62–63], тому ми маємо односторонність історіографічної бази, що сприяє методичній інертності в сучасній іраністиці.

*Варіативність* обряду робить можливим його функціонування як діючого, живого та стійкого фактору культури. Оскільки будь-який обряд є *полістадіальним*, тому доцільно розглядати його в

системі певної ієрархічної організації [Новик 2004, 11–12], а саме на стадіальних рівнях як і світогляд іраномовних народів, який розглядався на «універсально-міфологічному», «індоевропейському», «індоіранському» та «скіфському» рівнях [Раевский 1979, 72–73; Раевский 1980, 49–51; Кузьмина 1980, 75–79; Кузьмина 2002, 21, 117–118], на подібних рівнях пропонуємо розглядати і поховально-поминальний обряд, але з певними корективами.

**Універсально-міфологічний** рівень демонструє універсалії поховально-поминального циклу, які притаманні всьому людству.

Місцина поховання вмерлого найчастіше пов'язувалась з міфологічними центрами відродження, головними «космічними ієрофаніями»: вогнем, водою, землею, небом [Элиаде 1999]. В цей же час складаються дві головні форми відношення живих до померлих: «позитивне», із наявністю *навмисного поховання померлого*<sup>5</sup>, та «негативне» – із відсутністю подібного ритуалу. Також складаються базові форми поведінки поводження з померлими, при якій померлого залишають в середовищі живих («виставлення») чи вилучають з середовища живих («поховання» (*інгумація*)). Таке явище як *кремація* часто виступає як проміжний спосіб поводження з тілом, за яким може відбуватись або інгумація залишків, або їх «виставлення» [Смирнов 1990, 219–221], що, однак, не зменшує специфічної ідеологічної значущості трупоспалення в обрядовому циклі, бо вогонь надавав кремації певного символічного сенсу – очищення.

«Позитивне» відношення до померлих породило найдавнішу в історії людства космологічну модель і надало змогу утворити найперший «суто штучний світ» – *світ померлих* і помістити в ньому небіжчика, де дотримання певної просторової орієнтації (тіла небіжчика та споруди) по «солярній» лінії Схід–Захід (в іраномовних кочівників) безсумнівно пов'язане з локалізацією потойбічного світу [Бессонова 1990, 27–28], який моделюється як своєрідна проекція тутешнього сенсорного і життєво-практичного досвіду [Кісь 1996, 12].

Майже універсальні такі траурні звичаї (в період трауру живі та небіжчик уособлюють особливу спільність, що розташована між світами і траур для живих закінчується тоді, коли померлий «досяг» світу мертвих): 1) *носіння одягу особливого кольору* (у ведичних аріїв траур позначався поєднанням червоного і чорного кольорів, а самою персоніфікацією смерті був червоний, в анти-

чний та єврейській традиції – чорний колір; у іранців (доісламських) це колір білий, як в усій Східній Азії) [Клейн 1987, 78–79]; 2) *роздирання одягу та відрізання волосся* (Геродотові скіфи [Herod. IV: 71]. У гомерівських греків, євреїв, гунів, осетинів (вдови відрізають собі волосся, щоб розірвати зв'язок з померлим [ван Геннеп 2002, 152]); 3) *самокатування усіх видів* (жителі о-ва Тонга наносили рани голови та різали тіло ножами; на о-ві Фіджі відрізували пальці після смерті вождя; у скіфів – відрізали кусок вуха, робили надріз на руці, дряпали лоб і ніс та проколювали стрілою ліву руку [Herod. IV: 71]; нанесення ран під час похорону було біблейською заборонаю, що свідчить про широке розповсюдження цього звичаю); 4) *голосіння по небіжчику* (подібний звичай мають більшість з індоєвропейців); 5) *очищення від трауру* (після похорону скіфи спершу умащують голову якоюсь маззю і потім змивають її, а після того очищують і все тіло в паровій «лазні» [Herod. IV: 73]) [Смирнов 1997, 91–92].

При розгляді самобутньої релігійної системи іранських народів більш методично прийнятним є не універсальна *схема обряду переходу (rites de passages)*, запропонована А. ван Геннепом [ван Геннеп 2002], що складається з трьох етапів та залишається дієвою і зараз для реконструкції більшості з обрядів. Однак система, яка ще була розроблена індійськими жерцями, демонструє більшу придатність для даної реконструкції. Індійська система відбилась в ведах й брахманах та в спеціальних текстах – *грихья-сутрах*, які перш за все є описом обрядів, до того ж описом не «зі сторони» (саме це є недоліком вангеннепського підходу до системи обрядів), а безпосередньо носіями індійської обрядової культури [Пандей 1990, 14; Крюкова 2007, 28], яка, до речі, має значні схожості зі скіфською поховальною ритуалістикою. Центральними об'єктами жертвоприношення при похованні як в Індії, так і в Скіфії, є *кінь* – «ашвамедха», до якого застосовували спосіб душіння (в Ірані жертвна тварина – бик і відмінний спосіб принесення жертви, яку глушили, а жертвне м'ясо готували за межами постійних вівтарів (у індоаріїв і скіфів – на разових вівтарях)) та *людина* – «пурушамедха» (в Ірані людину нерідко живцем закопували в землю – улюблений спосіб страти у Камбіза і Ксеркса (Г 3.35 і 7.114). *Жертвний стовп*, до якого прив'язували жертви, характерний для індійського та скіфського ритуалів, в Ірані взагалі відсутній. Причини схожості між індійським та скіфським

жертвоприношенням вбачають в наявності індоарійського пласту в скіфському етносі чи збереженості реліктів загальної «індоіранської» єдності у скіфів і, можливо, саків [Лелеков 1980, 118, 121; Клейн 1987, 63–96].

На належність ранніх номадів до індоєвропейців яскраво вказує роль коня і колісниці в поховальному царському культі та кінські змагання на похоронах [Беленицкий 1978, 31–38; Кузьмина 2002, 47–73; Топоров 1990, 12–47; Балонов 1996].

Аналогічні кольорова та числова символіка фіксуються в поховальних традиціях хетів, італійців, кельтів, слов'ян та скіфів [Лелеков 1978, 209; Грантовский 1960, 15; Кузьмина 2002, 64–65].

Існування двох способів поховання у давніх індоєвропейців (що перелічені в хронологічній появі): 1) трупопокладення перед інгумацією, що фіксується в іраномовних номадів; 2) кремація трупів перед похованням у землі, що має санітарні, екологічні та технологічні передумови [Иванов 1986, 40] (у номадів фіксуються лише рудиментні риси трупоспалення [Бессонова 1990, 24–25]). Два способи індоєвропейського поховання померлих обумовлені соціальними факторами чи характером смерті [Гамкрелидзе, Иванов 1984, 830; Мельник 1987, 39–40]. Звідси походить у індоєвропейців уявлення про різні види смерті – природну і неприродну («свою / не свою») [Гамкрелидзе, Иванов 1984, 830], що могло мати місце і у скіфів та впливало на поховально-поминальний процес [Бессонова 1990, 23]. Більшість етапів індоєвропейського поховального обряду (за давньоіндійськими, хетськими та грецькими матеріалами)<sup>6</sup> співпадають з кочівницьким за письмовими повідомленнями [*Herod.* IV, 71], а два проміжні етапи (створення з кісток зображення покійного та побудова тимчасового помешкання для його образу), можливо, у кочівників існували в іншому варіанті, де роль ритуального двійника могла виконувати надкурганна кам'яна стела.

Наявність індоєвропейського напою безсмертя [Гамкрелидзе, Иванов 1984, 822–823] у скіфів, на думку О. Пріцака, отримало увічнення на поховальних кам'яних «надгробках», в статуях померлих родичів, які тримають характерні келихи для «священно-го напою» [Пріцак 1997, 149].

В загальній індоєвропейській традиції «світ померлих» відокремлюється від «світу живих» водяною перешкодою, яку потріб-

но перетнути на човні (грецька) чи перейти «по мосту» (індійська, іранська, германська, римська, слов'янська). Припустимо, що скіфи переходили посмертну «водяну» перепону (навколокуртанний рів [Саенко 1992, 159–161]) вблід, де в ході подорожі небіжчик втрачав коня, а іноді й помічника [Ольховський 1999, 114–136; Вертиєнко 2007, 9–11].

Потойбічний світ уявлявся давнім індоєвропейцям «пасовиськом», «лукою», на якому пасуться душі (скота і людей) [Гамкрелідзе, Иванов 1984, 824], спираючись на те, що скіфи кочівники теж могли мати схожі уявлення.

Тематичний паралелізм між латинською (ширше в матеріалах з Умбрії) і давньоіранськими релігіями перевищує індоєвропейську норму, що обмежує територіальний ареал ранньоіранських релігійних уявлень в порівнянні з загальними індоіранськими.

Скіфські міфи тлумачились на основі порівняння з грецькими, фракійськими, малоазійськими, однак залучення широкого кола аналогій різноетнічних народів має небезпеку необгрунтованого широкого кола схожостей типологічного і морфологічного характеру; тому процес обмеження кола аналогій, які генетично близькі раннім кочівникам, гарантує більшу достовірність [Раевський 1971, 269]. Отже, доцільно перейти до рівня *індоіранських аналогій*. Теоретична лінгвістика з кінця 60-х років ставить під сумнів модель індоіранської єдності, але це не заважає домінувати їй в іраністиці (у вітчизняній, але не італійській чи французькій) і вважатися істориками та археологами єдиною можливою [Лелеков 1980, 122–123].

Пошук аналогій скіфським міфам у давньоіранських міфологічних системах на базі *давньоіранських релігійних текстів*, де переважно «Яшти» і «Відеват» зберегли незначний пласт доавестійської обрядовості, створює можливість їх найбільш переконливої інтерпретації [Вертиєнко 2007, 40–42].

Зороастр окремо не висловлювався стосовно поховального обряду, однак в Ясні 30. 7 бачимо схильне відношення до інгумації, яка в Відеваті «страшний гріх» згідно ритуальних Фр. 4–17, але, водночас, міфологічні Фр. 3. 35–39 и 18. 51 допускають інгумацію та кремацію. Виставлення ж не можна вважати надбанням зороастризму тільки з причини його загальноіранського розповсюдження<sup>7</sup>. Отже, Авеста – не дзеркало давньоіранської цивілізації, на чому стоїть не тільки парсійська школа, але й англомовна

іраністика з незначними виключеннями [Лелеков 1992, 175]. Це ще раз підтверджує, що не можна нівелювати межу між історичним явищем і його інтерпретацією.

Іранський епос, і не лише пізня його стадія Шахнаме, та й ранні форми [Лелеков 1979, 173–188], можливо, створений, зокрема, східноіранськими (в тому числі, степовими) народами [Лелеков 1980, 118–125; Воусе 1955, 463–477], компенсує відсутність писемності в таких номадичних культурах й демонструє збереженість усною традицією форми та змісту обряду. тому він також має право бути залученим до кола джерел для реконструкції.

Осетинський поховальний цикл (осетини – нащадки іраномовних номадів) виявляє неабияку подібність до скіфського поховально-поминального обряду 2-ї пол. V ст. до н. е., де схожі риси фіксуються в *суспільному характері похорону, специфічному оплакуванні (самокатування), ритуальному посвяченні коня, пишиному похованні та поминках* [Миллер 1881, 108–115 (Миллер 2008, 184–191); Миллер 1882, 285–288, 294–297; Дюмезиль 1990, 188–198; Абаев 1962, 445–450; Калоев 1984, 72–105; Акишев 1984, 16].

Відзначена схожість даних осетинського фольклору про потойбічний світ та його локалізацію з єдиною загальноарійською моделлю (авестійська, давньоіндійська, скіфська) – розміщення на півночі («арктичні явища»), міфічна гора, вартові [Бонгард-Левин, Грантовский 2001, 38]. Дану модель намагаються конкретизувати за осетинським матеріалом [Иванеско 1999, 30–39; Иванеско 2000].

На глибоке переконання деяких дослідників, давня індоіранська основа культури іраномовних народів Середньої Азії, які сповідують іслам, не є пережитком чи мертвою формою – вона демонструє життєстійкість в різних сферах обрядовості [Крюкова 2007, 36].

Залучення для реконструкції традицій тюркомовних народів обумовлено фактом тривалих міжетнічних й міжкультурних контактів в Центральній Азії прототюрків з іраномовними номадами. Як результат, присутність загальних рис в ідеології [Пріцак 1997, 149], особливо в проведенні похорону: самокатування членів поховальної процесії; доставка тіла померлого до місця поховання на візку чи на спеціальних носилках; посвячення тварин і людей покійному; пишні поховальні процесії та поминки; кінні змагання [Бубенок 2007, 476–477].

Складність власне «*номадичного*» рівня полягає, насамперед, у відсутності власної писемності, що, безсумнівно, впливає на внутрішній зміст. По-друге, у зверненні до археологічного матеріалу, що фіксує лише результат здійснення поховання та ще й з суттєвими природно-часовими ушкодженнями. Археологічна пам'ятка є лише приблизною й інформаційно-ущербною копією реальності. Скіфологія сьогодні просто неможлива без іраністики та індології [Кулланда 2008, 204, 210], але й сама по собі вона сприяє розвитку цих двох дисциплін.

Українська іраністика повинна враховувати надбання усіх світових шкіл іраністики, а не лише ті, які більш підходять до певних гіпотез, як це яскраво демонструвала радянська іраністика.

Аналіз продемонстрував не самодостатність кожного з рівнів окремо й потребу залучення всіх їх для коректної реконструкції. Так, універсально-міфологічний рівень надає загальні риси щодо обрядових дій та уявлень про потойбічний світ. Особливості поховального обряду й специфіка пов'язаних з ним ритуалів серед індоєвропейців можуть слугувати надійною засадою для відтворення скіфської поховальної містерії. З іншого боку, залучення індоіранського матеріалу (переважно, письмових джерел) слугує корекції та більш повному розумінню «німого» археологічного матеріалу, який, однак, уточнює поховальні звичаї іраномовних номадів, і «скіфський» рівень виступає в певній мірі корегуючим для усіх попередніх.

---

<sup>1</sup> Частина спеціалістів, втім, вважає що «...для етнічного ототожнення [кіммерійців. – Г. В.] немає поки що вагомих підстав» [Пріцак 1997, 124] (Пор.: [Иванчик 2001, 15, прим. 1]), але більшість дослідників все ж таки схильна бачити в них давніх іранців (Грантовський, Раєвський, Погребова, Махортих та ін.).

<sup>2</sup> Структури поховальних і поминальних обрядових дій нерідко синхронно співіснують та пронизують одна одну, а отже використання терміна «поховально-поминальна обрядовість» є цілком виправданим й потребує їх сумісного вивчення.

<sup>3</sup> Поховально-поминальний обряд – сукупність ритуально-практичних дій, *реальних* та *ірреальних*, що виконуються згідно до релігійно-міфологічних норм конкретного суспільства з метою поховання померлого.

<sup>4</sup> Саме наша цивілізованість і прагматизм, виокремивши смерть як самодостатню сутність, гранично загострили страх смерті, якого практично

не знало архаїчне суспільство, що зробило умирання і поховання дики-ми [Арьес 1994].

<sup>5</sup> Навмисне поховання – це двох- (постійних – могила і залишки покійного), трьох- або чотирьохкомпонентна (двох змінних – поховальний інвентар та некрологічна структура) формоутворююча структура, вивчення якої є першочерговою для археолога, а не поховального обряду, який, супроти широко розповсюджені думки, не є археологічним джерелом. Так, зазначимо, що не всі фази поховально-поминального обрядового циклу можуть бути зафіксовані археологічно, зокрема, збір і підготовка поховального інвентарю або оплакування чи траур, тощо.

<sup>6</sup> 1) Підготовка небіжчика до поховання (початок оплакування і траур); 2) доставка померлого на візку до місця поховання; 3) віддавання трупа разом з жертвними тваринами, а іноді й людьми, вогню в основному варіанті обряду, землі або воді в інших його варіантах. Вогонь поливають вином; 4) створення (з кісток мерця) зображення покійного – його ритуального двійника; 5) побудова тимчасового помешкання для образу (зображення) покійного; 6) поховання урни з кістками [Иванов 1990, 5].

<sup>7</sup> Усна доповідь автора «Транська священна традиція» та іраномовні номади» на науковому семінарі з іраністики (м. Київ, КНУ ім. Т. Шевченка, 6 травня 2008 р.).

## ЛІТЕРАТУРА

*Абаев В. И.* Культ «семи богов» у скифов // **Древний мир.** Москва, 1962.

*Акишев А. К.* **Искусство и мифология саков.** Алма-Ата, 1984.

*Арьес Ф.* **Человек перед лицом смерти.** Москва, 1994.

*Балонов Ф. Р.* **Культ коня и колесницы в скифо-сарматскую эпоху у народов евразийских степей и предгорий.** Автореф. канд. ист. наук. Санкт-Петербург, 1996.

*Беленицкий А. М.* Конь в культах и идеологических представлениях народов Средней Азии и евразийских степей в древности и раннем Средневековье // **КСИА.** Вып. 154. Москва, 1978.

*Бессонова С. С.* Скифские погребальные комплексы как источник для реконструкции идеологических представлений // **Обряды и верования древнего населения Украины.** К., 1990.

*Бубенок О. Б.* Погребальный обряд древних тюрок как отражение контактов с ираноязычными номадами в области идеологии // **38.**



ICANAS. 10 – 15/09/2007 Ankara / Türkiye. Bildiri özetleri kitabı. Abstracts. Ankara, 2007.

*Вертієнко Г. В.* Письмові джерела для реконструкції уявлень про смерть у іраномовних номадів // **XI Сходознавчі Читання А. Кримського**. Тези доповідей міжнародної наукової конференції, м. Київ, 7–8 червня 2007 р. К., 2007.

*Вертієнко Г. В.* Принципи та моделі реконструювання поховально-поминальної обрядовості іраномовних народів євразійського степу // **Сходознавство**. К., 2008.

*Вертиенко А. В.* Лодка в погребальном обряде эпохи палеометалла на территории Украины // **Археологические записки**. Вып. 5. Ростов-на-Дону, 2007.

*Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* **Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры**. Ч. II. Тбилиси, 1984.

*ван Геннеп А.* **Обряды перехода**. Систематическое изучение обрядов. Москва, 2002.

*Грантовский Е. А.* **Индо-иранские касты у скифов** / XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР (отгиск). Москва, 1960.

*Дюмезиль Ж.* **Скифы и нарты**: Пер. с фр. Москва, 1990.

*Иванов В. В.* Проблемы реконструкции общеиндоевропейского погребального обряда и ритуального текста // **Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд**. Тезисы докладов. Москва, 1986.

*Иванов В. В.* Реконструкция структуры, символики и семантики индоевропейского погребального обряда // **Исследования в области балто-славянской духовной культуры: погребальный обряд**. Москва, 1990.

*Иванеско А. Е.* **Историческая информативность осетинского нартовского эпоса (скифо-сарматский период)**. Автореф. канд. ист. наук. Ростов-на-Дону, 2000.

*Иванеско А. Е.* Нартовский эпос и скифская мифо-географическая традиция // **Донская археология**. Ростов-на-Дону, 1999. № 2.

*Иванчик А. И.* Киммерийцы и скифы. Культурно-исторические и хронологические проблемы археологии восточноевропейских степей и Кавказа пред- и раннескифского времени / **Степные народы Евразии**. Т. II. Москва, 2001.

*Калоев Б. А.* Похоронные обычаи и обряды осетин в XVIII –

начале XX в. // **Кавказский этнографический сборник**. Т. 8. Москва, 1984.

*Кісь Р.* Коваріації уявлень про смерть як індикатор типу культури (спроба крос-культурного бачення) // **THANATOS. Студії з інтегральної культурології I** / [Народознавчі Зошити. Спеціальний випуск № 1]. Львів, 1996.

*Клейн Л. С.* Индоарии и скифский мир: общие истоки идеологии // **НАА**. Москва, 1987. № 5.

*Крюкова В. Ю.* Древнейший индоиранский ритуал и традиционная культура иранских народов // **Четвертые Торчиновские Чтения: Философия, религия и культура стран Востока**. Материалы научной конференции, Санкт-Петербург, 7–10 февраля 2007 г. Санкт-Петербург, 2007.

*Кузьмина Е. Е.* **Мифология и искусство скифов и бактрийцев: (культурологические очерки)**. Москва, 2002.

*Кузьмина Е. Е.* Проблема реконструкции идеологических представлений сако-скифов // **Идеологические представления древнейших обществ**. Тезисы докладов. Москва, 1980.

*Кулланда С. В.* Scythica obsoleta // **ВДИ**. Москва, 2008. № 1.

*Лелеков Л. А.* **Авеста в современной науке**. Москва, 1992.

*Лелеков Л. А.* Проблема индоиранских аналогий к явлениям скифской культуры // **Скифо-сибирское культурно-историческое единство**. Материалы I Всесоюзной археологической конференции. Кемерово, 1980.

*Лелеков Л. А.* Ранние формы иранского эпоса // **НАА**. Москва, 1979. № 3.

*Лелеков Л. А.* Рецензия на: *Раевский Д. С.* Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии. М., 1977 // **НАА**. Москва, 1978. № 1.

*Миллер Вс. Ф.* **Осетинские этюды**. Ч. 1. Москва, 1881.

*Миллер Вс. Ф.* **Осетинские этюды**. Ч. 2. Москва, 1882.

*Миллер Вс. Ф.* **Фольклор народов Северного Кавказа: Тексты и исследования**. Москва, 2008.

*Новик Е. С.* **Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур**. Москва, 2004.

*Ольховский В. С.* К изучению скифской ритуалистики: посмертное путешествие // **Погребальный обряд. Реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений**. Москва, 1999.

*Пандей Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычай):* Пер. с англ. Москва, 1990.

*Прицак О. Походження Русі.* Стародавні скандинавські джерела (крім ісландських саг). Т. 1. К., 1997.

*Раевский Д. С.* Скифо-авестийские мифологические параллели и некоторые сюжеты скифского искусства // **Искусство и археология Ирана.** Всесоюзная конференция (1969 г.). Доклады. Москва, 1971.

*Раевский Д. С.* К проблеме системности скифской мифологии // **Симпозиум «Античная балканистика»: Этногенез, народов Балкан и Северного Причерноморья.** Лингвистика, история, археология. 2–4 декабря 1980 г. Москва, 1980.

*Раевский Д. С.* Об интерпретации памятников скифского искусства // **НАА.** Москва, 1979. № 1.

*Саенко В. Н.* Космологический аспект скифского погребального обряда // **Теория и методика исследований археологических памятников лесостепной зоны.** Тезисы докладов научной конференции. Липецк, 1992.

*Смирнов Ю. А.* **Лабиринт: Морфология преднамеренного погребения.** Исследования, тексты, словарь. Москва, 1997.

*Смирнов Ю. А.* Морфология погребения (Опыт создания базовой модели) // **Исследования в области балто-славянской духовной культуры: погребальный обряд.** Москва, 1990.

*Топоров В. Н.* Конные состязания на похоронах // **Исследования в области балто-славянской духовной культуры: погребальный обряд.** Москва, 1990.

*Элиаде М.* **Очерки сравнительного религиоведения:** Пер. с англ. Москва, 1999.

*Boyce M.* Zariadres and Zarer // **Bulletin of the School of Oriental and African Studies.** University of London. Vol. 17, No. 3. London, 1955.