Давньоіранська міфологія – комплекс міфологічних уявлень, образів і сюжетів давніх іраномовних народів, що формувався упродовж 2–1 тис. до н. е. на ґрунті спільної індоіранської культурної спадщини**.**

Загальна характеристика

Іранська міфологія є однією з найдавніших міфологічних систем Євразії. Спільні мотиви, культова термінологія та ритуальні практики об'єднували окремі традиції, проте їхній розвиток зумовлювався конкретними історичними обставинами, соціальною організацією та міжкультурними контактами.

Періодизація іранської міфології є умовною. Індоіранський етап охоплює спільну спадщину іраномовних та індоарійських спільнот, коли закладалися базові міфологічні уявлення. Давньоіранський етап пов'язаний із розселенням іраномовних груп і поступовим формуванням регіональних традицій у різні періоди протягом 2-1 тис. до н. е. та в наступні століття. Їхній розвиток відбувався в Мідії, Персії, Бактрії, Хорезмі, Согдіані та степових регіонах скіфських і сарматських народів.

Зороастрійський етап розпочинається з виникнення вчення Заратуштри, у якому наскрізною стала опозиція Аша (істини, праведності та космічного порядку) і Друдж (неправди, омани й порушення порядку). Ця опозиція поєднувала етичний і космологічний виміри: людські вчинки розглядалися як складник загальної боротьби за долю всесвіту. Зороастрійська традиція сформувалася в давньоіранську добу й розвивалася протягом середньоіранського та ісламського періодів. Датування життя Заратуштри залишається предметом наукової дискусії. Середньоіранський (парфяно-сасанідський) етап характеризується взаємодією з елліністичними впливами, кодифікацією текстів Авести за Сасанідів та упорядкуванням середньоперської релігійно-міфологічної спадщини.

Особливе місце посідає маніхейство, засноване Мані у 3 ст. Воно поєднало елементи іранських традицій, християнства та буддизму, виробивши власну концепцію первісного протистояння світла й темряви, їхнього змішування та подальшого вивільнення світлої субстанції. Його радикальний дуалізм не був простим продовженням зороастризму. Протягом 3-8 ст. маніхейство поширилося на захід до Римської імперії, і на схід – через Центральну Азію до Китаю. Важливу роль у поширенні віровчення відіграли місіонерська діяльність і переклади маніхейських релігійних текстів різними мовами, зокрема середньоперською, парфянською, согдійською, уйгурською та китайською.

Іншим важливим явищем став мітраїзм. Іранський Мітра – божество договору й союзу, охоронець дотримання зобов'язань і суспільного порядку, тісно пов'язаний із сонцем. Проте у римському світі наприкінці 1 – у 2 ст. н. е. сформувався окремий синкретичний культ Мітри з власними містеріями й оригінальною іконографією, який не слід безпосередньо ототожнювати з його давньоіранським прообразом.

Ісламський етап (з 7 ст.) не призвів до повного зникнення міфології: вона збереглася в зороастрійських громадах Ірану й парсів Індії, а також трансформувалася в новоперській літературі, зокрема в епосі «Шах-наме».

Джерела

З огляду на фрагментарність джерельної бази, різночасовість пам’яток і розбіжності між свідченнями, іранська міфологія є предметом порівняльно-історичної реконструкції із залученням індоєвропейських та індоіранських паралелей, зокрема матеріалів ведійської традиції. Основну базу становлять письмові тексти, пам’ятки образотворчого мистецтва та археології: луристанські бронзи (приблизно 13/12–8/7 ст. до н. е.; датування окремих груп пам’яток різниться), скельні рельєфи ахеменідської та сасанідської епох і дрібна гліптика. Важливими епіграфічними джерелами є також царські написи Ахеменідів, зокрема свідчення про вшанування Ахура-Мазди, Мітри й Анахіти, а також сасанідські написи, що відображають релігійну політику держави й становище зороастрійського жрецтва. Монети, печатки та культові предмети доповнюють писемні джерела, хоча їхня міфологічна інтерпретація часто залишається дискусійною.

Епіграфічні пам’ятки суміжних регіонів – ассирійські й вавилонські клинописні написи, арамейські, давньогрецькі та латинські тексти – містять згадки про іранські народи, їхніх володарів, божества і культи з погляду зовнішнього спостерігача. Особливо цінними є ассирійські аннали про контакти з мідійцями та персами, вавилонські хроніки, а також грецькі й римські тексти та посвятні написи, що допомагають реконструювати географію поширення окремих культів, зокрема культу Мітри в римському світі й шанування Анахіти в іранському та суміжних культурних середовищах.

Для порівняльно-історичної реконструкції спільної індоіранської спадщини особливе значення має зіставлення авестійських текстів із ведійською традицією, передусім Ріґведою. Порівняльний аналіз мовних формул, культових понять, образів божеств і міфологічних мотивів дає змогу реконструювати окремі складники спільної спадщини, не ототожнюючи при цьому іранські й індоарійські релігійні системи.

Антична літературна традиція передає іранські вірування крізь призму грецько-римської інтерпретації. Геродот в «Історії» подає одні з найдавніших розгорнутих античних свідчень про релігійні уявлення та обрядові практики персів і скіфів, а також про звичаї інших іранських народів (вшанування стихій, культи божеств, побутові звичаї), а Страбон у «Географії» описує святилища та обряди народів Малої Азії, Вірменії, власне Ірану й Центральної Азії. Виняткове значення має трактат Плутарха «Про Ісіду та Осіріса», який містить важливі, проте опосередковані грецько-римською філософською інтерпретацією, свідчення про іранські дуалістичні уявлення, а також твори Діона Кассія, Квінта Курція Руфа (бл. 1 ст.; Рим) та Ксенофонта.

Головним автентичним джерелом слугує Авеста – священне писання зороастризму авестійською мовою, а також давньоперські клинописні написи ахеменідських царів. Найдавніший пласт Авести – Гати – священні гімни, традиційно приписувані Заратуштрі, що датуються приблизно початком 1 тис. до н. е., хоча їхня точна хронологія залишається дискусійною та Яшти – гімни, присвячені окремим божествам, що зберегли найдавніші міфологічні сюжети. Інші частини авестійського корпусу – Ясна, Яшти, Висперед і Вендидад – формувалися в різні періоди давньоіранської доби; їхнє точне датування залишається предметом наукової дискусії. У Сасанідську добу авестійський корпус було кодифіковано; за середньоперською зороастрійською традицією,

він складався з 21 наски (книги). Значна частина текстів згодом була втрачена, а їхній зміст частково зберігся в пізніших пехлевійських переказах і компіляціях.

У Сасанідську добу та в наступні століття сформувався корпус середньоперських перекладів і коментарів до Авести, відомий як Занд, а також оригінальні релігійно-богословські твори: «Бундахішн» («Первісне творіння» – середньоперська космологічна компіляція, яка зберігає, зокрема, матеріали й уявлення, що відтворює тексти втраченого Дамдат-наски з космології й есхатології), масштабну релігійну збірку «Денкард» («Діяння віри») та богословську працю «Меног-і Храд» («Судження духу розуму»). До важливих джерел для реконструкції зороастрійських уявлень про космос, потойбіччя, посмертну долю людини та релігійну етику належать також «Візідагіха-і Задспрам» («Антологія Задспрасма»), «Дадестан-і Деніг» («Релігійні судження»), «Арда-Віраз-намаг» («Книга праведного Віраза») і «Шаєст-не-Шаєст» («Належне і неналежне»). Вагоме значення мають і маніхейські тексти, збережені різними мовами, зокрема середньоперською, парфянською, согдійською, коптською та давньотюркською; особливо важливими для реконструкції маніхейської міфології є фрагменти «Книги гігантів» та інших релігійних творів.

Середньоперські світські твори зберегли міфологічні й епічні сюжети у формі літературних текстів. Найвідомішим є «Діяння Ардашира, сина Папака» – середньоперська прозова оповідь про засновника династії Сасанідів, що поєднує історичні, легендарні та міфологізовані мотиви, зокрема уявлення про божественне сприяння й царську харизму (хварно), а також героїчний твір «Ядгар-і Зареран» («Спогад про Зарера»), що зберігся в прозовій передачі, але відтворює структуру й поетику давньої іранської героїчної поезії. Доісламські міфологічні та героїчні сюжети збереглися в різних формах у новоперській літературі ісламської доби, насамперед в епосі «Шах-наме» Фірдоусі. Окремим свідченням доісламської літературної традиції є романтична поема «Віс і Рамін» Асада Гургані, сюжет якої пов’язують із парфянським культурним середовищем. Давньоіранські легенди, генеалогії та міфологізовані перекази про царів збереглися також в арабських і новоперських історичних компіляціях ісламської доби, зокрема у працях Ат-Табарі, Ас-Саалібі (961-1038; Іран) та Аль-Біруні. Ці джерела потребують критичного зіставлення з авестійськими й середньоперськими текстами.

Протягом багатьох століть сакральні тексти та епічні перекази передавалися виключно усно; їхня письмова фіксація була пізньою й вибірковою. Через це іранська міфологія дійшла до нас переважно у середньоперських кодифікаціях та пізніших мусульманських обробках. Такий характер джерельної бази вимагає від дослідників глибокого критичного зіставлення та методів порівняльно-історичної реконструкції.

Дослідження та реконструкція іранської міфології пов’язані з доробком видатних орієнталістів і міфологів, серед яких: Дж. Дармстетер (1849–1894, Франція), Ж. Дюмезіль, Е. Бенвеніст, М. Бойс, Ж.-П. Ру (1925–2009, Франція), І. Гершевич (1914–2001, Велика Британія), Г. Ньолі (1937–2012, Італія), П. О. Ск'єрвьо (нар. 1944, Норвегія / США).

Космогонія

Основою іранської міфологічної системи є протиборство двох космічних начал. У найдавнішому авестійському пласті космічне й етичне протистояння виражене через образи двох духів, які в Ясні постають як близнюки, що обирають протилежні шляхи. У пізнішій зороастрійській традиції це протистояння набуло систематизованої форми боротьби Ахура-Мазди (середньоперс. Ормазда) й Анхра-Майнью (середньоперс. Ахрімана). Аша – істина, праведність, належний космічний порядок протистоїть Друдж – неправді, омані та порушенню належного порядку. Аша має важливі символічні зв'язки зі світлом і вогнем та виявляє спорідненість із ведійським поняттям рита. Іранську міфологію відрізняє радикальний етичний дуалізм: Анхра-Майнью приносить у досконало створений світ гріхи, хвороби, бруд і смерть.

Поряд з етичним дуалізмом у пізнішій зороастрійській космології сформувалося розрізнення духовного (менок) і матеріального (гетік) станів буття. Витоками цього світогляду вважають еволюцію близнюкового міфу про двох деміургів, що втілюють природний контраст світла й темряви, дощу й посухи. У Авесті (Ясна XXX) духи добра і зла безпосередньо постають як близнюки. Походження космологічного дуалізму пояснювали також соціально-історичними чинниками. В епосі цей прадавній антагонізм трансформувався у вікове протистояння іранців на чолі з епічними династіями (зокрема Кеянідами) та туранців на чолі з Афрасіябом.

У деяких версіях іранської космогонії, які в науковій літературі пов'язують із зурванізмом, верховне становище посідає Зурван – персоніфікований Час, від якого походять близнюки Ормазд і Ахріман. Співвідношення цієї космогонічної моделі з іншими зороастрійськими вченнями та статус зурванізму як окремої течії залишаються предметом наукової дискусії.

У середньоперській космологічній традиції небо уявлялося оболонкою, що оточує світ, подібно до шкаралупи яйця. Земля вважалася пласким диском, розміщеним на первісних водах, які заповнювали нижню частину космічного простору. Також зберігався трансформований індоєвропейський архетип творення з тіла першоістот (паралель до ведійського Пуруші). У середньоперській традиції з тіла першобика походять рослини, з його сімені – тварини, з сімені першолюдини Гайомарта походить перша людська пара.

Згодом Золотий вік змінюється періодом запеклої боротьби, що призводить до есхатологічної кризи (звільнення дракона Ажи-Дахаки, пожежі та світової катастрофи). У ранніх авестійських текстах уже наявні есхатологічні мотиви, пов'язані з майбутнім месією Саош'янтом і остаточним подоланням зла. У Молодшій Авесті та особливо в середньоперських релігійних творах ця перспектива набуває розгорнутої форми – Фрашокереті, остаточного оновлення світу, воскресіння мертвих і відновлення досконалого буття.

У середньоперській зороастрійській космології, систематизованій у релігійних творах, зокрема в «Бундахішні», світовий час поділяється на чотири тритисячолітні періоди, що разом утворюють дванадцятитисячолітній цикл. Ця хронологія співвідноситься з трьома основними стадіями космічного процесу – творенням (Бундішн), змішуванням добра і зла (Гюмезішн) та їх остаточним розділенням (Візарішн). Протягом першого тритисячоліття Ормазд створив духовні першообрази майбутнього буття (менок) та шістьох Амеша Спента (Безсмертні святі). Наприкінці цього етапу він промовив священну формулу

Ахунвар, унаслідок чого Ахріман впав у стан заціпеніння, що тривав протягом наступного, другого тритисячоліття. Саме за цей час, поки ворог був бездіяльним, Ормазд перевів світ у матеріальну форму (гетік), послідовно створивши космос, небесні світила, а також першобика й першолюдину Гайомарта. Протягом цього другого тритисячоліття матеріальний світ перебував у стані абсолютного спокою, чистоти та нерухомості, а сонце стояло в зеніті. На початку третього тритисячоліття (6000–9000 рр.) Ахріман пробуджується із заціпеніння, прориває небесну шкаралупу та вносить у матеріальний світ зло і скверну. Він убиває першобика й Гайомарта, однак із їхніх тіл та сімені постають корисні тварини, рослини та перша людська пара – Машйа та Машйана (Мартйа та Мартйанаг). Цей етап ознаменовується початком земної історії (Гюмезішн), в якій розгортаються сюжети про перших міфічних царів, зокрема Золотий вік правління Йіми, та триває запекла війна з демонами. Саме до цієї доби належить міф про вару: попереджений Ахура-Маздою про наближення смертоносної космічної зими, Йіма спорудив підземне укриття (вару) для збереження найкращих людей, тварин і рослин. Рубіж цього періоду і початок фінального, четвертого тритисячоліття (9000–12000 рр.) знаменується тим, що Заратуштра отримує тілесне втілення на землі й проголошує своє вчення. Останні три тисячі років історії розділені на три підперіоди по 1000 років, кожен з яких завершується приходом чергового рятівника – Саош'янта (нащадка пророка). Весь космічний цикл завершується остаточною перемогою добра (Візарішн), знищенням Ахрімана, воскресінням мертвих та оновленням буття під проводом Ормазда.

Іранська міфологія глибоко історизувала міфічне минуле. У зороастрійській традиції існувала схема сакральної історії, що охоплювала час від першолюдини Гайомарта до майбутнього Саош'янта, що за свідченнями античних авторів Ксанфа Лідійського (5 ст. до н.е.) та Феопомпа (380 до н. е. – між 323 до н. е. та 300 до н. е.) було відомо грекам уже у 5-4 ст. до н. е. Водночас у Яштах побутували й інші варіанти хронології. Поряд із цим існувала розлога епічна історія земних володарів. Володаря золотого віку Йіму (Джамшида) долає триголовий змій-демон Ажи-Дахака (Заххак). Герой Траетаона (Ферідун), який міфологічно сходить до ведійського Тріти, перемагає чудовисько і ділить землю між трьома синами: Сельм отримує Захід (Рум), Тур – Схід (Туран), а Іредж – Іран. Епічна традиція розгортає протистояння Ірану й Турану, уособлене в боротьбі династії Кеянідів та іранських богатирів (зокрема Рустама) проти царя Турану Афрасіяба. Окремий цикл становлять оповіді про Віштаспу, Заратуштру та його прихильників (у зіткненнях з якими бере участь і царевич Ісфандіяр), яким протистоїть Арджасп, пов'язаний у пізнішій традиції з хіонітами.

У Гатах Заратуштра засуджує Йіму за моральний гріх, пов'язаний із кривавим ритуальним забоєм худоби; натомість в авестійській традиції сам пророк постає інтегральним втіленням трьох суспільних верств – ідеальним жерцем, воїном і скотарем. В ахеменідських написах Дарія I та Ксеркса Заратуштра не згадується, а царська влада проголошується дарованою безпосередньо Ахура-Маздою. Це не дає змоги однозначно визначити характер взаємин між царською владою та зороастрійським жрецтвом. Хоча розбіжність між царською ідеологією та окремими моделями сакральної історії заслуговує

на дослідження, гіпотеза про прямий ідеологічний конфлікт потребує додаткових джерельних доказів.

Космологія

З божественною ієрархією в Авесті тісно співвідносилася структура космосу. В авестійській традиції шлях душі праведника після смерті пов'язувався з трьома послідовними етапами – благими думками, словами й учинками. У середньоперській зороастрійській літературі ці етапи співвіднесено з небесними сферами зірок, Місяця та Сонця, над якими розташовується Безмежне Світло – найвища небесна обитель, де перебуває Ахура-Мазда.

Специфічна для іранського світу послідовність цих космічних сфер (Зірки – Місяць – Сонце) у середині 6 ст. до н. е. могла вплинути на космологічну модель грецького філософа Анаксимандра, який вибудував аналогічний порядок небесних кіл (прямий характер цього впливу залишається дискусійним). За іншими античними свідченнями, що відображали елліністичне сприйняття перської віри (зокрема у Діона Хризостома, який приписував цей сюжет Заратуштрі), космос поставав як велична колісниця з чотирма конями. Вони символізували першоелементи: вогонь, воду, землю та повітря; наприкінці космічного циклу кінь-вогонь поглинав решту, що алегорично перегукувалося з автентичним іранським міфом про есхатологічне очищення світу розплавленим металом і світову пожежу.

У середньоперській зороастрійській космології світ описується як простір протистояння світлого начала Ормазда й темного начала Ахрімана. Ормазд перебуває у висотах, у чистому світлі, Ахріман – у глибинах і темряві, а матеріальний космос становить простір боротьби між ними. Після смерті людська душа протягом трьох днів перебуває біля тіла, а на четвертий ранок вирушає до мосту Чінват (мосту Розподілу) для посмертного суду. Для праведників цей міст стає широким і безпечним, і вони через сфери Зірок, Місяця та Сонця потрапляють до раю (Гаро-демана – «Дому Пісні»). Для грішників міст звужується до розмірів леза, через що вони падають у безодню пекла (Друджо-демана – «Дому Брехні»). Душі, чиї добрі та злі вчинки виявилися урівноваженими, потрапляють до Хамістагану («Рівноважне місце») – проміжної сфери посмертного існування, яку в порівняльному релігієзнавстві умовно зіставляють із чистилищем.

Вогонь і вода розглядалися як священні основи буття, осквернення яких вважалося найтяжчим гріхом. Яскравим прикладом цього є еволюція міфу про богатиря Керсаспу: якщо в Авесті сюжет про те, як він випадково зварив їжу на спині рогатого змія Срувари, постає як епічний рудимент, то в пізнішій пехлевійській традиції його суворо засуджують за провину перед священним вогнем, який він осквернив. Цими прадавніми уявленнями пояснюються суворі зороастрійські приписи щодо ритуальної чистоти та традиційна практика виставлення тіл померлих у дахмах («вежах мовчання»). Цей поховальний обряд був покликаний повністю ізолювати мертву скверну від природних стихій і запобігти осквернению землі та води.

Земля в іранській космографії поділялася на сім міфологічно-географічних областей (каршварів). Навколо центральної Хваніратн – найбільшої,

найзаможнішої та єдиної заселеної людьми області – симетрично розташовувалися шість інших регіонів: Арезахі на заході та Савахі на сході; Фрададафшу на південному сході та Відадафшу на південному заході; Ворубарешті на північному заході та Воруджарешті на північному сході. Саме з Хваніратою пов'язували прабатьківщину арійців. Окремим важливим топонімом іранської сакральної географії у цьому контексті є Ар'яна Веджа («Арійський простір»), точна локалізація якого залишається предметом тривалої наукової дискусії.

У центрі міфологічного світу височіла Хара Березайті (Висока Хара) – космічна гора, навколо вершини якої оберталися небесні світила. Із цієї гори, чия вершина пов'язана з піком Хукар'я, бере початок міфологічна річка Ардві-Сура Анахіта, що впадає в космічне море Ворукаша та вважається джерелом усіх вод світу. З морем Ворукаша пов'язані два важливі рослинні образи: дерево життя Гаокерена, або Біла Хаома, символ безсмертя, і Дерево всякого насіння (Віспобіш), яке в пізнішій середньоперській традиції відповідає за поширення рослинного життя. На останньому, за переказами, гніздиться цар птахів Сенмурв (Сімург). Коли він злітає, гілки дерева ламаються, розсипаючи насіння. У середньоперській традиції інший птах, Цінамрош, збирає це розсіяне насіння і поширює його в місці, де бог дощу Тіштрія (середньоперс. Тіштар, якого ототожнюють із Сиріусом) підхоплює воду і проливає її дощем на землю, перемагаючи у битві демона посухи Апаошу.

Пантеон

Якщо розглядати іранську міфологічну систему як цілісність, вона виявляє численні паралелі з ведійською та ширшою індоєвропейською міфологічними традиціями. До них належать споріднені образи божеств, мотиви драконоборства, уявлення про небесні води та посмертні шляхи душі. У зороастрійській традиції особливого значення набула система Ахура-Мазди та шістьох Амеша Спента, тоді як співвідношення ахурів і девів із ведійськими асурами й девами зазнало істотних історичних змін (інверсії релігійних статусів). Подібність простежується і на рівні персонажів: давньоіранський Мітра відповідає ведійському Мітрі, Апам-Напат – Апам Напату, авестійська Хаома – ведійській Сомі. Міф про перемогу Траетаони над триголовим Ажі-Дахакою має порівняльні паралелі в індоарійській традиції, зокрема в сюжетах про Тріту Аптью та триголового ведійського змія Трішіру (Вішварупу). Ці відповідності розглядають у межах реконструкції спільної індоіранської міфологічної спадщини, однак функції персонажів і деталі сюжетів у різних традиціях не є тотожними.

Ахури – це клас вищих божеств, тісно пов'язаних із космічним порядком, істиною та верховною владою, тоді як язати – шановані божества іншого рангу, які приймають жертвопринесення й опікуються різними сферами природи та суспільства. У ведійській міфології, навпаки, асури з часом трансформувалися у демонічних істот, а деви – у шанованих сонячних й небесних богів на чолі з Індрою. В Авесті ж Індра, поряд із деякими іншими ведійськими божествами, як-от Саурва (ведійський Шарва, іпостась Рудри) чи Нангхаїтья (що етимологічно відповідає ведійським богам-близнюкам Насатьям), описується як зловмисний і небезпечний дев (демон). Ця семантична інверсія є важливою

особливістю іранської релігійної традиції й пов’язується з переосмисленням спільної індоіранської спадщини у вченні Заратуштри та в подальшому розвитку зороастризму.

На чільному місці в іранській міфології стоять релігійна мораль і зразки праведної діяльності (включно з господарською), свідоме ставлення людини до світу богів, її обов’язки у загальній боротьбі сил добра і зла, а також етична тріада: благі думки, благі слова і благі справи. Ця тріада тісно пов'язана з концепцією Амеша Спента – шести «Безсмертних Святих», які разом з Ахура-Маздою становлять центральну сімку зороастрійської релігійної системи. Вони уособлюють духовні та етичні принципи й водночас пов’язані із захистом окремих матеріальних творінь. Їхнє співвіднесення з трифункціональною соціальною структурою давніх іранців (де вищі сутності уособлюють сфери жрецтва, військової сили та господарства/родючості) є предметом тривалих порівняльно-історичних інтерпретацій. Воху Мана (Блага Думка) уособлює божественну мудрість та опікується світом тварин. Аша Вахішта (Найкраща Істина / Праведність) відображає космічний закон, пов'язується із жрецьким станом та стихією вогню. Хшатра Вайр'я (Бажана Влада) втілює ідеал справедливого правління, пов’язується з військово-царським станом та стихією металів. Спента Армаїті (Святе Благочестя) уособлює відданість і праведну працю, є алегорією добродійної сільськогосподарської діяльності, пов’язаною зі станом землеробів та стихією землі. Хаурватат (Цілісність / Здоров'я) та Амеретат (Безсмертя) постають як нерозривна пара, яка відображає повноту фізичного й духовного існування та опікується відповідно стихіями води й рослин.

До складу пантеону належали також фраваші – духовні першооснови, небесні прототипи (зокрема людей) та вічні охоронці їхніх душ, які виступали об’єктом розвиненого культу предків. Важливу роль у ранньоавестійській традиції посідає Спента-Майнью – Благий Дух, пов’язаний із творчою й життєствердною дією Ахура-Мазди. Його співвідношення з верховним божеством та Анхра-Майнью по-різному інтерпретується в ранніх і пізніших зороастрійських текстах (переходячи від концепту духів-близнюків у Гатах до тотожності Благого Духа з самим Ормаздом у пехлевійській літературі).

Така струнка структура пантеону стала результатом реформи Заратуштри, яка демонструвала чітку тенденцію до монотеїзації навколо постаті Ахура-Мазди. Давні іранські божества були частково витіснені, підпорядковані верховному Творцю або переосмислені через призму Амеша Спента (які поставали як абстрактні еманації самого Бога), хоча при цьому зберігалася архаїчна індоєвропейська структура семибожжя. Загальне число канонічних божественних сутностей у деяких іранських літургійних традиціях доходить до 33, що є генетичною паралеллю до 33 богів ведійського пантеону. Це число прямо зафіксоване в текстах Ясни – зокрема, у згадці про тридцять трьох владик (рату) праведності.

У написах Артаксеркса II поряд із Ахура-Маздою як важливі божества царського культу згадуються Мітра й Анахіта, покликані сакралізувати царську владу та захищати Перську імперію. Однак у різних іранських племен і регіональних осередках релігійні акценти суттєво різнилися, і як верховні божества або центральні фігури культу (зокрема, у східноіранському ареалі)

могли вшановуватися Зурван, Мітра або міфічний першопредок і культурний герой Йіма. Зурван поставав як уособлення абстрактного нескінченного часу; окрема релігійно-філософська течія зурванізму вважала його єдиним прабатьком, від якого народилися протиборчі близнюки Ормазд та Ахріман.

Характерно, що в ахеменідській епіграфіці не згадуються ні есхатологічна світова пожежа, ні уособлений творець зла Анхра-Майнью, ні легендарна династія Кеянідів, яка посідає чільне місце в молодоавестійському корпусі та в пізнішому іранському епосі. Проте відсутність цих сюжетів у лаконічних політичних і тріумфальних деклараціях царів не може слугувати прямим доказом їхньої невідомості в ахеменідському Ірані. Вона, радше, зумовлена жанровою специфікою та суто прагматичними завданнями офіційної царської прокламації.

У скіфів, саків і согдійців зороастрійські етичні категорії не утворювали такої жорсткої системної єдності, як у класичній сасанідській традиції, але водночас у східноіранських регіонах побутували власні пантеони з виразними місцевими особливостями. Археологічні та мистецькі пам'ятки Центральної Азії засвідчують синкретичний характер согдійських і кушанських релігійних практик. Іранські божества зображувалися в антропоморфних образах, іноді з атрибутами, запозиченими з грецької та індійської іконографії, що суперечило аніконізму Західного Ірану.

Авеста не зводить культ померлих до вузькородового шанування предків. Важливе місце в ній посідає інтегрований у зороастрійську релігійну традицію культ фраваші – надприродних захисних сил, пов'язаних із предками, героями та праведними померлими. Водночас культ вогню, тісно пов'язаний із верховним пантеоном, відігравав центральну роль у всій зороастрійській обрядовості.

Молодша Авеста відображає розгалужений пантеон язатів із різними функціями та ступенями ритуального вшанування. Поряд з Ахура-Маздою й Амеша Спента особливу роль відігравали Мітра, Ардвісура Анахіта та бог військової звитяги й перемоги Веретрагна. До цього ж кола належали Апам-Напат – владика, пов'язаний із водами й прихованим у них вогняним началом; Айрьяман – божество дружніх зв'язків, спільнотної солідарності та зцілення; Хвар-Хшайта – персоніфіковане сяйне Сонце; а також Тіштрія – небесне божество, пов'язане із зіркою Сиріус і випаданням дощу. Не менш важливе місце посідала Аші Вангухі – персоніфікація благої нагороди, достатку й удачі. Популярність і культове значення цих та інших божеств змінювалися залежно від історичного й регіонального контексту. До кола язатів належали також Найрьо-Сангха – божественний посланець, відповідальний за донесення волі Творця, – та сутності, що опікувалися благословенням, достатком, захистом і ритуальним порядком.

До цього ж кола належали Сраоша – божество релігійного послуху, дисципліни й охоронець нічного спокою; Рашну – язат посмертного правосуддя та зважування вчинків; Даена – сакральна персоніфікація віри, совісті й релігійного вибору людини, а також Чіста – богиня знання та духовного прозріння. Окрему групу становили абстрактні та астральні сутності, серед яких Арштат – уособлення чесності й справедливості; Зам – божество земної тверді; Хвар-Хшайта (Сонце); Мах – божество Місяця, а також Хаома –

божество священного ритуального напою та однойменної рослини екстатичного культу. Особливе місце в іранській міфології посідало хварно (авестійська форма; у східноіранській традиції – фарн, у перській – фарр) – сакральна благодать, слава й царська харизма, що асоціювалася з легітимністю влади, перемогою, багатством і добробутом. У міфологічних і художніх текстах воно могло набувати персоніфікованих або зооморфних рис.

За доби Сасанідів відбулися важливі процеси державної систематизації зороастрійського віровчення, кодифікації авестійського канону та уніфікації культової практики. Водночас ці процеси не усунули регіональних відмінностей у релігійних традиціях і народних віруваннях.

Добрим божественним силам у зороастрійській традиції протистоять деви та інші демонічні істоти, які в пізнішій релігійній системі підпорядковуються Анхра-Майнью. Цей демонічний світ так само структурувався через етичну опозицію до сил світла, де провідну роль відігравали Ака Мана – уособлення злої думки й антипод Воху Мана; Друдж – персоніфікація неправди, облуди та порушення належного порядку, протиставлена Аші, а також Айшма – демон люті, насильства й руйнівної агресії, супротивник Сраоші. Реформа Заратуштри суттєво посилила дуалістичні й індивідуально-етичні тенденції в іранській міфології: остаточна перемога сил добра й Ахура-Мазди була поставлена в пряму залежність від праведності кожної окремої людини, її відданості благим думкам, словам і ділам. Посмертна доля людини визначається її власною праведністю: душа після триденного перебування біля тіла прямує до мосту Чінват – «Мосту розподілу». У зороастрійській есхатології цей сюжет описує індивідуальний суд над душею, який відбувається на третій ранок після смерті. У пізнішій традиції з цим судилищем пов’язані Мітра, Сраоша й Рашну; останній безпосередньо уособлює правосуддя та зважування вчинків. При цьому Даена (Дена) є дзеркальним відображенням земного життя людини: для праведника вона постає як чарівна дівчина, а для грішника – як потворна стара.

Рецепція в культурі

Іранська міфологія та релігійні системи суттєво впливали на культурні процеси в Євразії через торговельні, міграційні й політичні контакти, а також через активне поширення сакральних текстів та релігійних учень. Найбільш помітним цей вплив виявився в Центральній та Передній Азії і на Кавказі. Дослідники розрізняють пряму рецепцію (безпосередні багатовікові контакти іраномовних народів із сусідами, зокрема давні зв’язки праслов’янського світу зі скіфами, сарматами й аланами) та опосередковану – через культурне посередництво грецько-римського або арабсько-мусульманського світу.

Питання про вплив іранських релігійних уявлень на розвиток юдаїзму, а через нього – християнства й ісламу, залишається предметом гострих наукових дискусій. Порівняльні дослідження зосереджуються, зокрема, на есхатології, посмертному суді, воскресінні мертвих, ангелології та демонології. Однак подібність цих уявлень сама по собі не доводить факту запозичення: кожен можливий зв’язок потребує ретельного зіставлення хронології джерел, історичних контактів і змісту відповідних учень.

Важливим транслятором іранських міфологем у глобальному масштабі стало маніхейство. Поширившись від Середземномор’я до Китаю, воно

інтегрувало зороастрійську космологію абсолютного протистояння Світла й Темряви з християнськими, гностичними та буддійськими елементами, сформувавши водночас цілісну, самостійну міфологічну систему.

Після арабського завоювання Ірану поступово змінилося лінгвістичне середовище релігійного й адміністративного життя: арабська мова набула значної ролі в ученій та офіційній культурі, а новоперська згодом стала важливим інструментом літератури й історіографії. Арабські та перськомовні автори, зокрема Ат-Табарі й Аль-Біруні, передавали переосмислені легендарні оповіді про давніх іранських царів та героїв, спираючись на різні писемні й усні джерела, зокрема на спадщину доісламської царської історії.

Давньоіранська міфологія тривалий час функціонувала в народних віруваннях, календарних звичаях та класичній літературі мовою фарсі. Ключовим явищем у цьому процесі стала епічна поема Фірдоусі «Шах-наме» (завершена бл. 1010), яка охоплює міфологізовану історію Ірану від першого царя Гайомарта до арабського завоювання та падіння Сасанідської держави. Поема художньо переосмислила образи Гайомарта (Каюмарса) Рустама, Сіявуша, Ісфандіяра та протистояння Ірану й Турану (яскравим прикладом якого є класична трагедія Рустама й Сохраба). Цей твір побутував у живому культурному просторі не лише як письмовий текст, а й як народна традиція професійної декламації (шах-наме-хані) та оповідного драматичного мистецтва (наккалі). Образи й метафори «Шах-наме» глибоко ввійшли до перської літературної традиції. Зокрема, в подальшій ліриці (наприклад, у творчості Гафіза), розвинувся мотив «чаші Джамшида» як символу прозріння, пізнання прихованого й мінливості земного буття. Епос став основою видатного книжкового мистецтва Сходу: яскравим прикладом цього є ілюстрований рукопис «Шах-наме» шаха Тахмаспа I, створений у королівській майстерні Тебриза впродовж 1520–1540-х років за доби Сефевідів. Міфологічні мотиви активно поширилися на середньовічний настінний живопис, люстрову кераміку, художню металопластику й елітний текстиль, хоча глибокий аналіз цих запозичень у декоративному мистецтві завжди вимагає від дослідника строгого іконографічного та текстового аналізу.

Давні міфологічні уявлення органічно збереглися в живій календарній обрядовості регіону: свято весняного оновлення й нового року Новруз у народних легендах традиційно пов’язують із початком благодатного царювання Джамшида, а передноворічні масові вогняні ритуали Чагаршанбе-сурі втілюють ідею магічного очищення вогнем та сакральний перехід від зими до весни. Народні казки та фольклор так само законсервували трансформовані мотиви прадавнього драконоборства та випробувань праведності правителів.

Завдяки перській мові, яка впродовж середньовіччя та ранньомодерної доби виконувала функції мови придворної культури, літератури й адміністрації в багатьох регіонах Центральної та Південної Азії, сюжети «Шах-наме» поширювалися далеко за межами Ірану й адаптувалися в різних тюркських і південноазійських літературних традиціях. Контакти іраномовних народів зі слов’янським, кельтським та угро-фінським культурними середовищами становлять окремий предмет історичних і порівняльно-культурних досліджень. Проте гіпотези про запозичення конкретних міфологічних сюжетів потребують самостійного підтвердження лінгвістичними, археологічними та історичними

даними, оскільки загальна типологічна подібність не є достатнім доказом генетичного зв'язку.

У Новий час давні іранські міфологічні та релігійні концепти знайшли глибоке переосмислення в західноєвропейській інтелектуальній і художній культурі. Важливим етапом цієї рецепції стало епохальне знайомство Європи з оригінальними текстами Авести завдяки французькому досліднику А. Г. Анкетіль-Дюперрону (1731-1805, Франція), який у 1771 році опублікував її перший європейський переклад. Це відкриття стимулювало розвиток орієнталізму в літературі. Важливий внесок у «перську» тему зробив Ш. Л. де Монтеск'є у романі «Перські листи» (1721). Попри певну стереотипність у змалюванні Сходу, цей твір спровокував інтелектуальний бум і моду на іранську естетику в тогочасній європейській літературі.

Яскравим прикладом рецепції іранської культури та міфології є поетична збірка Й. В. Гете «Західно-східний диван» (1819), де автор звертається до образу великого перського поета-містика Гафіза, а також оспівує давній зороастрійський культ сонячного світла й вогню. У царині музичного мистецтва образ пророка Заратуштри, трансформований через просвітницьку ідеологію масонства, втілився в постаті мудрого верховного жерця Зарастро в опері В. А. Моцарта «Чарівна флейта» (1791). Проте найбільшої філософської метаморфози ім'я пророка зазнало у праці Ф. Ніцше «Так казав Заратустра» (1883–1885). Ніцше радикально переосмислив цю історичну постать: якщо реальний Заратуштра першим розділив світ на метафізичне добро і зло, то філософський Заратустра Ніцше постає як той, хто цей дуалізм долає, проголошуючи концепцію «потойбіч добра і зла» та ідею надлюдини.

У сучасній культурі іранські міфологічні сюжети з епосу «Шах-наме» активно адаптуються в кіно, анімації, коміксах та відеоіграх, актуалізуючи теми влади, ідентичності та морального вибору. Такі стрічки, як анімаційні проєкти «Битва королів: Рустам і Сохраб» (2012 р., реж. К. Дальванд) та «Остання історія» (2018 р., реж. А. Рахгозар), перенесли класичні наративи на глобальний рівень, сформувавши навколо давньої спадщини розгалужену мультимедійну екосистему, яка включає серію графічних романів та мобільні ігри, демонструючи здатність давньої спадщини адаптуватися до запитів глобальної гік-культури.

Важливим майданчиком для актуалізації давньоіранських міфів стала індустрія відеоігор. Яскравим прикладом є франшиза «Принц Персії» і однойменна гра (2008), сюжет і сеттинг якої цілком базуються на зороастрійській космогонії – протистоянні бога світла Ормузда та злого духа Ахрімана. Водночас інша культова частина серії лягла в основу голлівудського блокбастера «Принц Персії: Піски часу» (2010, реж. М. Ньюелл). Через масову культуру цей фільм транслює глибинні відголоски іранського епосу: від імені головного героя Дастана (що відсилає до родоводу богатиря Рустама в «Шах-наме») до концепту маніпуляції часом, який виразно перегукується з доісламськими міфами про втілення фатуму й першопочатку в образі бога Зурвана.

В українській культурі

Рецепція іранської міфології в українській культурі охоплює кілька історично відмінних вимірів: давні етнокультурні контакти, їхні рефлексії у мові та фольклорі, перекладацьке засвоєння перської класичної літератури, а також академічні дослідження й сучасні форми міжкультурної взаємодії. Глибинним підґрунтям цього процесу стала багатовікова присутність іраномовного кочового світу в степовій і лісостеповій зонах сучасної України та в Північному Причорномор'ї. Протягом 1 тис. до н. е. українські степи населяли потужні іраномовні спільноти – скіфи, сармати та алани. Їхня тривала взаємодія з місцевим автохтонним землеробським населенням відіграла вагому роль у етногенезі слов'янських племен та формуванні їхньої світоглядної системи.

Унікальні пам'ятки скіфсько-сарматської доби засвідчують високий рівень розвитку художніх традицій, у яких органічно поєднувалися автохтонні степові мотиви (зокрема характерний «звіриний стиль»), еллінські класичні елементи та релігійно-світоглядні впливи з Центральної Азії. Яскравим унаочненням цих культурних взаємодій є золота пектораль із кургану Товста Могила (4 ст. до н. е.) – видатний зразок грецько-скіфського ювелірного мистецтва. Її триярусна композиція, яку низка дослідників інтерпретує крізь призму космологічних уявлень скіфів, дає підстави припускати існування в їхньому світогляді уявлень про багаторівневу організацію всесвіту. Зокрема, верхній фриз із людськими постатями та свійськими тваринами, рослинний орнамент середнього ярусу й сцени протистояння хижаків і травоїдних у нижньому можуть розглядатися як символічна репрезентація різних сфер буття. У цьому контексті особливого значення набуває мотив світового дерева як можливої символічної осі, що поєднує різні рівні космосу. Подібні образи та композиційні принципи мають типологічні й окремі змістові паралелі в давньоіранській міфологічній традиції, зокрема в уявленнях про впорядкованість світу, сакральний характер природних сил і взаємозв'язок космічних рівнів. Динамічні зображення реальних і фантастичних тварин, а також експресивні сцени двобоїв на скіфських артефактах відображають міфологічні, ритуальні та соціальні уявлення кочових спільнот, у формуванні яких могли відігравати роль елементи спільної індоіранської культурної спадщини та контакти з іраномовними народами. Показовим у цьому аспекті є можливий зв'язок центральної сцени пекторалі із символікою одягу з овечої шкури та давньоіранським концептом хварно – божественної слави й сакральної сили, пов'язаної з благополуччям і легітимністю царської влади. Така інтерпретація залишається дискусійною, проте засвідчує перспективність компаративного дослідження скіфського мистецтва в контексті давньоіранських релігійно-світоглядних традицій. Водночас цей іконографічний комплекс не можна розглядати як пряме відтворення цілісної давньоіранської міфологічної системи: він постав у специфічному культурному середовищі степових спільнот, де різні традиції взаємодіяли, переосмислювалися й набували локальних ритуальних та соціокультурних значень.

Окремим важливим напрямом досліджень є вивчення іранських запозичень у праслов'янській лексиці, що засвідчують тривалі мовні та культурні контакти іраномовних і слов'янських спільнот упродовж останніх століть до н. е. та перших століть н. е. Хоча мовні паралелі самі по собі не є прямим доказом

запозичення цілісних міфологічних сюжетів або релігійних систем, вони дають змогу простежити окремі аспекти іранського впливу на формування слов'янських світоглядних уявлень. Показовими є праслов'янські лексеми «бог», етимологічно пов'язана з давньоіранським baga- («доля», «частка», «божество»), та «рай», яку зіставляють із давньоіранським rayi- / rāy- («багатство», «достаток»). До цього кола мовних паралелей належить також праслов'янське «слава», яке зіставляють із давньоіранським sravah- («слава», «пошана»). Ця лексична відповідність становить особливий інтерес у контексті дослідження уявлень про суспільний авторитет, престиж і символічне визнання. Окрему увагу привертає праслов'янське «святий», споріднене з авестійським spəṇta- («життєдайний», «святий»), що відображає спільну індоєвропейську мовну спадщину, а не обов'язково безпосереднє запозичення.

Свідчення іранських культурних впливів простежуються також у сфері східнослов'янської релігійної традиції. Зокрема, у літописному описі київського пантеону князя Володимира, сформованого наприкінці 10 ст., згадуються Хорс і Симаргл. Походження імені Хорса традиційно пов'язують з іранськими найменуваннями сонця, зокрема середньоперським xwaršēd («сяюче сонце»), хоча ця етимологія залишається предметом наукової дискусії. Ім'я Симаргла, своєю чергою, зіставляють з іранським Сімургом – міфічним птахом, наділеним особливими космологічними та охоронними функціями. Хоча іранське походження обох теонімів і конкретні шляхи їхнього проникнення до східнослов'янського релігійного середовища потребують подальшого дослідження, їхня присутність у літописному переліку київських божеств є важливим свідченням культурних контактів слов'янського та іранського світів.

Натомість документально та текстологічно засвідченим напрямом рецепції іранської культурної спадщини в Україні за новітньої доби стало ґрунтовне ознайомлення української інтелектуальної еліти з перською класичною літературою та її перекладацьке освоєння. Важливе місце в історії української рецепції посідає видання «Шах-Наме, або Іранська книга царів» (Львів, 1896) – переклад А. Кримського, підготовлений до друку за участю І. Франка. Видання містило перекладені поетичні фрагменти епосу, прозовий виклад окремих сюжетів, біографію Фірдоусі, наукові коментарі та бібліографічні матеріали. Ця праця стала важливим етапом залучення українського читача до перської літературної традиції та засвідчила становлення українського сходознавчого перекладу як складника національного інтелектуального й культурного процесу.

Важливим напрямом української рецепції іранської культурної спадщини стало послідовне художнє освоєння перської класичної поезії та дидактичної прози, представленої творчістю Омара Хаяма, Сааді Ширазі, Шамседдіна Гафіза, Джалаледдіна Румі (1207-1273; Афганістан-Туреччина), Джафара Рудакі, Нуріддіна Джамі та інших авторів. Упродовж 20-21 ст. ця перекладацька традиція розвивалася завдяки зусиллям українських поетів, перекладачів і сходознавців. Важливу роль у популяризації персько-таджицької поезій відіграв В. Мисик, значну частину яких відтворював безпосередньо з оригіналів. До українського освоєння перської поетичної спадщини долучився також Я. Полотнюк (1935-2012), зокрема перекладами фрагментів творчості Румі. Новий етап у цьому процесі пов'язаний із діяльністю сходознавця Р. Гамади (1961-2017), який здійснював безпосередні переклади з перської мови,

відкриваючи українському читачеві маловідомі пласти середньовічної літератури: народні та авторські оповіді, крутійські новели, сатиричні твори й класичну повчальну прозу. Чимало перекладених ним текстів і літературних пам'яток уперше стали доступними українському читачеві, істотно розширивши жанрові й тематичні межі національної рецепції перської літератури.

Сучасне академічне вивчення іранської спадщини в Україні включає ґрунтовні порівняльні студії міфологічних систем, індоєвропейського епосу та масштабних праслов'янсько-іранських контактів. Важливим центром дослідження перської мови, літератури й культури Ірану в Україні є Центр іраністики Навчально-наукового інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка, створений у 2002 році. Вагомим осередком української іраністики є також львівська сходознавча школа, пов'язана з вивченням і перекладом перської класичної літератури.

Яскравим виміром міжкультурного діалогу є також щорічне відзначення Новрузу – прадавнього свята весняного оновлення, яке в Україні активно підтримується університетськими спільнотами, сходознавчими центрами та іранською діаспорою. Таким чином, українсько-іранські культурні зв'язки є результатом тривалої, глибокої та багаторівневої взаємодії – від прадавньої скіфсько-сарматської та аланської доби до сучасних науково-освітніх і перекладацьких ініціатив.

Значення

Іранська міфологія посідає особливе місце в духовній історії Євразії. Сформувавшись на основі спільної індоіранської спадщини, вона розвивалася в межах різних регіональних традицій – мідійської, давньоперської, скіфо-сарматської, бактрійської, хорезмійської та согдійської, – виробивши унікальну систему етичних і космологічних уявлень про протистояння добра і зла, у якій моральний вибір людини пов'язувався з долею світу. Водночас конкретні форми цих уявлень змінювалися залежно від історичного періоду й регіону.

Центральна опозиція Аша (Арта) – Друдж надала іранській міфології виразного етичного забарвлення. Зороастрійська традиція систематизувала давні уявлення про посмертний суд, воскресіння мертвих і майбутнє оновлення світу, надавши їм послідовного есхатологічного виміру. Їхню можливу рецепцію в юдаїзмі періоду Другого храму, а опосередковано – у християнстві та ісламі, активно досліджують, хоча характер і ступінь запозичень залишаються дискусійними. Іранські релігійні уявлення також істотно вплинули на формування маніхейства, яке виробило власну космологічну й есхатологічну систему.

Міфологічна спадщина збереглася та розвивалася в зороастрійських громадах Ірану й парсів Індії, трансформувалася в класичному перському епосі та продовжувала функціонувати в суфійській ліриці, середньовічному книжковому мистецтві, народній календарній обрядовості й модерній культурі. Її образи та сюжети – від метафізичного протистояння Ахура-Мазди й Анхра-Майнью до трагедії Рустама й Сохраба – посідають важливе місце у світовій літературній і культурній спадщині. Значення іранської міфології визначається її внеском у духовну культуру Ірану й Центральної Азії, а також тривалою

міжкультурною взаємодією – від контактів зі скіфо-сарматськими й аланськими спільнотами до сучасних академічних і мистецьких інтерпретацій. Вона залишається важливим ключем до розуміння трансформації давніх релігійних уявлень у літературі, мистецтві та колективній культурній пам'яті людства.

Іранська міфологія має також наукове значення для реконструкції спільної індоіранської спадщини, порівняльного вивчення давніх релігій і дослідження історичних трансформацій міфологічних уявлень. Її джерела дають змогу простежити взаємодію космологічних, етичних, ритуальних і соціальних моделей у різні історичні періоди.

Додатково

Джерела

1. The Avesta / Transl. by L. H. Mills and J. Darmesteter : https://www.onelittleangel.com/download/Avesta.pdf
2. Фірдоусі. Шах-Наме або Іранська книга царів / пер. з перс. А. Кримський. Львів : З друк. Ін-ту Ставропиг. накладом ред. «Житя і слова», 1896. 109 с. (Літературно-наукова бібліотека. Нова серія ; кн. 7.
3. Фірдоусі Абулькасим. Шах-наме. Розділи з поеми. Книга 1 / пер. з перс. В. Мисик. Харків : Фоліо, 2023. 256 с.

Література

1. Boyce M. A History of Zoroastrianism. Vol. 1-3. Leiden : Brill, 1975-1991.
2. Hinnells J. R. Persian Mythology. Chancellor, 1997. 144 p.
3. Кримський А. Вибрані сходознавчі праці. Т. 5 : Іраністика. Київ : Стилос, 2010. 428 с.
4. Skjærvø P. O. An Introduction to Old Avestan. Harvard University : Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 2005. 187 p.
5. Lincoln B. Religion, Culture, and Politics in Pre-Islamic Iran: Collected Essays. Leiden; Boston: Brill, 2021. 460 p.
6. Наливайко С. І. Індоарійські таємниці України. Київ : Просвіта, 2004. 450 с. https://spadok.org.ua/books/Indoariiski_taiemnytsi_Ukrainy.pdf
7. Rezania K. Die zoroastrische Zeitvorstellung: Eine Untersuchung über Zeit- und Ewigkeitskonzepte und die Frage des Zurvanismus. Wiesbaden : Harrassowitz Verlag, 2010. 368 p.
8. Сабадаш Ю. Інокультурні впливи як чинник формування специфічних рис мистецтва Київської Русі: семантика образу Сімаргла (Сімурга) / Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв, 2025 (№ 1). С. 194-198. https://journals.uran.ua/visnyknakkkim/article/view/327948
9. Середа М. Міжетнічні взаємини слов'ян та іранців як підґрунтя традиційної духовної культури українців / Етнічна історія народів Європи : зб. наук. пр. / Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка Київ, 2019. Вип. 59. С. 15-23.
10. Clark P. Zoroastrianism: An Introduction to an Ancient Faith. Liverpool University Press, 1998. 204 p.