

КУЛТ И РЕЛИГИЯ В ДРЕВНА ФРИГИЯ: ПРОБЛЕМИ НА ПРОУЧВАНИЯТА

Майя Василева

Abstract: The present paper aims at summarizing some of the controversial and disputable questions referring to the cult and religion in ancient Phrygia. The goddess known to the Greeks as Kybele seems to be the sole supreme divinity of the Phrygians. In the Old Phrygian inscriptions she was addressed as Mother (*Matar, Meter*), sometimes accompanied by different epithets. One such an epithet was *Kubeleya/Kubileya* which gave rise to the Greek theonym.

Recently, a suggestion was made that there was also an anonymous male god, addressed as Father (*Ates, Ata* and derivatives meaning “father”). However, *Ates* in all but one case was the dedicator of the inscription and not the object of worship. Iconographic evidence is neither sufficient for such a theory. The problem of the ‘double’ rock-cut thrones and idols is also discussed. The author believes that the second seat was most probably reserved for the Phrygian king next to the Goddess during certain festivals.

Recent epigraphic and onomastic data is considered regarding possible evidence about higher officials or priests in Phrygia. One of them could have had a major role in the royal Phrygian funeral.

In discussing current scholarly views the author suggests that what the Phrygians inherited from the Hittite world is still poorly understood. Instead, a few parallels with Thracian ritual practices are proposed.

От разказа на Херодот започва традицията за родството между фригите и траките (Hdt. 7.73), а по-късните автори го следват. Някои отбелязват приликите в орфическите тайнства и честванията на фригийската богиня Кибела, както и тези на Когито и Бендида (Strabo 10.3.13; Plut. *Caes.* 9). Настоящият доклад резюмира съвременното състояние на проучванията на фригийския култ и религия и очертава проблемите и възможните посоки на търсене на сходство (и/или родство) между тракийските и фригийските религиозни практики. Ще се спра на някои от дискуссионните проблеми, и то от гледна точка главно на фригийския материал, а не толкова на гръцките литературни извори.

Фригийската Велика богиня е известна на елините като Кибела, Майка на боговете, Фригийска майка или Планинска майка, а в старофригийските надписи е наричана само *Матар/Метер* (Brixhe, Lejeune 1984, M-01c, W-04, W-06, B-01, etc.; Василева 2005, 74–79), понякога придружено с различни епитети. Отглас от това епитетно/прозвищно назоваване се открива и в елинските литературни текстове, където имената на Великата богиня се извеждат от местата на нейното почитане – в повечето случаи това са имена на планини: Диндюмене, Сипюлене, Идайя (Strabo 10.3.12; 15; 12.5.3). *Kubeleya/Kubileya* е един от епитетите, срещани във фригийските надписи (Brixhe, Lejeune 1984, B-01, W-04, 281), който вероятно е в основата на гръцкия теоним Кибела. Античните автори го обясняват по името на планина във Фригия (Strabo 12.5.3, но съвременните лингвисти смятат, че Кибела означава въобще планина и епитетът трябва да се разбира като „планинска“ (Brixhe 1979, 40–45; Zgusta 1982, 171–172). Така *Mater Kubeleya* би отговаряло на гръц. „μήτηρ ἀρεία“, назоваване, често срещано за фригийската богиня и в литературните, и в епиграфските сведения.

Прави впечатление липсата на име и образ на върховен мъжки бог във Фригия. В един единствен старофригийски надпис имаме еднакви епитети в мъжки и в женски род, в дателен падеж (т.е. обекта на посвещение) (Brixhe, Lejeune 1984, B-03). В този случай може да се предположи назоваване на мъжки бог чрез епитет, подобно на богинята. *Ama*, *Ames*, *Amata* и подобни от надписите трудно биха се превърнали в Атис от гръцката митологична литература. Те са имена на посветители, а не са обектът на посвещение. Заради един надпис, в който се чете посвещение на *Ama* (Brixhe, Lejeune 1984, W-10), напоследък бе предложена хипотезата за *Ama* като върховно мъжко божество, наричано просто „Баща“, подобно на богинята – *Матар/Метер* (*Ama* и *Баба* със значение на „баща“, но *Баба* е също посветител в M-01b) (Berndt-Ersöz 2004, 47–56). Впоследствие това божество е синкретизирано със Зевс. Многобройни са посвещенията на Зевс през елинистическата и римската епоха във Фригия, като богът носи редица местни епитети, някои от които характерни само за района (но и за Витиния, например Зевс Бениос, Зевс Бронтон). На места той е наричан Баща, макар и с гръцката форма Папас (Berndt-Ersöz 2004, 47, 52).

Въз основа на иконографски паралели между ортостатите от Аладжа Хююк и миниатюрния релеф от района на Могила С край Гордион, изобразяващ Богинята и бик в два съседни панела, се твърди, че във Фригия, подобно на хититската практика, Богът на бурята се представя като бик. За сега изображението е единствено и без сигурна интерпретация (заради контекста на намирането му: Kohler 1995, 34, TumC 26) и едва ли може да подкрепи това виждане. За Бога на бурята разполагаме с многобройни клинописни текстове, на които изследователите могат да се опрат при съответната интерпретация на сцените и изображенията, които често и там не са красноречиви. За Фригия липсват такива документи. Логично е да се търсят сходства в хитито-лувийския свят заради политико-културното наследство на неохититските царства и военно-политическите контакти на Мита и мушките с тях (Vassileva 2008). Но докато не стане ясно какво е хититското наследство във Фригия, няма да могат да се привличат убедително паралели.

Фрагментираната статуя в естествен размер, открита при монументалния вход на дворцовия комплекс в Керкенес Даа (вж. по-долу), за сега се интерпретира като фигура на влиятелен, властен мъж. Но дали става дума за бог или владетел не може да се установи (Draucott, Summers 2008, 10–21 – авторите са по-склонни да видят владетел). Някои от елементите на фигурата, обаче, имат сходства с изображенията на фригийската богиня (Draucott, Summers 2008, 15–16), така че и определянето на статуята като мъжка, не е абсолютно сигурно. Така, нямаме и сигурно статуарно изображение на бог от Фригия.

Ситуацията е много сходна с предримска Тракия, където отсъства изображение на мъжки бог, въпреки че елинските автори споменават почитани от траките богове (Hdt. 5.7; 9.119). В запазените ни изображения доминира женска божеска фигура, а мъжките образи са главно на владетели или аристократи (евентуално – херои). За нито един от тях не може да се твърди със сигурност, че представлява бог. И в римска Тракия има светилища на Зевс и Хера; най-голямата група от общо известните оброчни релефи на гръко-римски божества от Тракия са на Зевс, чието име често е съпроводено с различни местни епитети.¹ Доста са и тракийските прозвища на Хе-

¹ Вж. наскоро откритото светилище и около 200 оброчни плочки на Зевс и Хера на връх Кози Грамади: Христов 2014.

роса – господар и бог-конник, но много трудно може да се определи какво предримско божество е синкретизирано в него² както предполага Берндт-Ерсöz за Фригия (Berndt-Ersöz 2004, 47).

Проучванията безусловно показват, че във Фригия Богинята Майка се почита в скални светилища (последно у: Berndt-Ersöz 2006). Скално-изсечените фасади с централна ниша, където е стоял образът на богинята са местата на култа, местата на нейната епифания. Въпреки че се имитира фасада на истинска сграда и централната ниша е оформена като рамка на врата, в която да се появи богинята, за сега няма открити останки на постройка в градска среда, която със сигурност да се идентифицира като храм (макар Мегарон 2 да изглежда най-подходящата сграда за тази функция: Sams 1995, 1156–57; срещу такава интерпретация на мегарона: Roller 2009, 5–6). Фригийската богиня е планинско и скално божество.

Зад пет от скалните фасади са изсечени вертикални правоъгълни шахти, чието предназначение не е известно (Mal Taş, Bahşış Degirmen Yeri, Fındık и Delikli Taş: Haspels 1971; Berndt-Ersöz 1998, 98–110). Някои имат хоризонтални жлеbove почти по средата на шахтата във височина – възможно е за поставяне на затваряща плоча или преграда. В три от случаите (Delikli Taş, Mal Taş and Bahşış) шахтите са свързани с нишите посредством кръгъл отвор, без да е ясно дали той е вторичен или синхронен с паметника. Наскоро бе предложена идеята, че в шахтите са стояли жреци, които са изричали прорицания (Berndt-Ersöz 1998). Цитираните писмени сведения за прорицалища (главно на Аполон) в Мала Азия и за сибилни, изричащи предсказания от подземни помещения, са от късно време (Berndt-Ersöz 1998, 97–98). Хипотезата е много примамлива, но трудно доказуема при липсата на свидетелства за подобни ранни практики във Фригия. Въпросът с относителната хронология на тези шахти допълнително усложнява проблема. Предположенията за ритуални ями или места за поставяне на свещени предмети или вотивни дарове изглеждат по-приемливо (преглед на мненията у: Berndt-Ersöz 1998, 92–95).

² Ив. Венедиков предложи да се видят корените на Тракийския бог-херос в изображенията от предримска Тракия: Венедиков 1996, 26–31. Те като че ли повече се отнасят за елементите на иконографията на оброчните плочки на Тракийския конник, а разглежданите от автора сцени по-убедително се тълкуват като представящи тракийски владетел или аристократ.

В Тракия липсват подобни внушителни скално-изсечени паметници, но могат да се открият сходства в ритуалните практики. Макар и не толкова пищни и внушителни, без надписи (поне за сега!), тракийските скално-изсечени паметници внушават подобна на фригийската обредност – скалните изсичания предполагат либации и различни жертвоприношения, процесии и посветителни дарове. Сходствата стават по-видими в по-скромните фригийски паметници, които, за съжаление, са и по-малко изследвани. Един от най-дългите старофригийски надписи е изсечен под скромна триъгълна ниша, около която с врязана линия е очертана рамка (Brixhe, Lejeune 1984, В-01). Именно в този надпис е едното споменаване на епитета *Kubeleya*. Другото е в голяма правоъгълна ниша, но без украса или архитектурно оформяне на фасада (Brixhe, Lejeune 1984, W-04, 281). Малките, често силно повредени, скални гробници от Фригийското плато (непубликувани) намират преки паралели със скални гробници от Източните Родопи (Vassileva 2012).

Паралели между скалните паметници в Тракия и във Фригия могат да се открият и в тяхното съчетаване в комплекси, в светилища и свещени скални „градове“/“калета“. Наличието на стъпала, платформи, улеи и басейнчета предполага извършването на жертвоприношения, провеждането на процесии, които обикалят покрай различните скално-изсечени паметници и често достигат до върха. В т.нар. „Град на Мидас“, внушително скално светилище, изсечен в скалата път с видими коловози се вие до най-високото място. В бордюра на пътя, вече силно изличено, с усилие се разчита името (?) *Sabas* (Brixhe, Lejeune 1984, М-08: [—]sabas). Често в тези комплекси са включени и скални гробници (Haspels 1971, 112-138). Популярните сред съвременното местно население „винени преси“ (Sivas 2003) биха могли да бъдат и места за възлияния или кръвни жертвоприношения. Честото им разположение в близост до крепости/“калета“ (Sivas 2003, 13–15) съвсем не изключва ритуалната им функция. Най-красноречивият пример, според мен, е „пресата“ в Текьорен, недалеч от античния Песинус. Тя е разположена на една линия със скално-изсечени трон и фригийска гробница, всяко на ок. 30-50 м едно от друго. Откривателите ѝ я интерпретират като басейн за почистване или либации (Devreker, Vermeulen 1991, 114–115). Многобройни подобни „винени преси“ са открити и в Тракия.

Образите на богинята, достигнали до нас, са малко на брой. Те са изсечени в самата скала, в нишата-врата на скалните фасади. В няколко паметника личат отвори в прага и в тавана на нишата, което навежда на мисълта за преносим образ на Великата богиня (Haspels 1971, 75). Открити са и няколко каменни релефа, в които тя отново е представена в архитектурната рамка на фасада на сграда с двускатен покрив (Roller 1999, 72). За разлика от традиционната гръцка иконография на Кибела, в която тя е придружена от два лъва, във фригийските паметници лъвовете рядко се появяват. *Matar* държи в едната ръка съд, фиала или каничка, а с другата е стиснала за краката граблива птица (Roller 1999, 73, figs. 7-9).

Възможно е богинята да бъде представяна и чрез схематичните антропоморфни каменни или скално-изсечени идоли. До скоро се смяташе, че те са по-ранните форми на изображения на божеството (Roller 1999, 83; Simpson 2010, 100). Напоследък се приема синхронната им употреба, вероятно в друг, не толкова представителен контекст (Roller 1999, 78). Внимателното изследване на каменните идоли разкри, че те са доста по-разнообразни, отколкото се мислеше преди (само в Гордион са открити 24) – не всички са напълно аниконични. Вероятно и не всички са били предназначени за образ на божество или на *Matar* в частност (Roller 2012).³

В тази връзка широко коментирани са скалните „тронове“ или стъпаловидни паметници, на облегалките на които има изобразени схематично една или две човешки глави и рамене. Много от изследователите интерпретират тези паметници като олтари или идоли – последното неоснователно, главно заради антропоморфните очертания (Berndt-Ersz 2007). Върху някои от тях личат старофригийски надписи (Brixhe, Lejeune 1984, M-04, M-06). Виждането на два аспекта на фригийската богиня, означени чрез двойните тронове (Simpson 2010, 101-102), е допустимо, но много трудно доказуемо при наличните сведения.

В по-старата литература двойните тронове се смятаха за отредени на Богинята и Атис. Отреждането на втората „седалка“ на божествения мъжки паредър звучи логично. Хипотезата за наличие на

³ L. Roller възприема тезата на S. Berndt-Ersz за наличие на върховен мъжки бог във Фригия, въобще предполага и почитането на повече божества и съответно свързва някои от идолите с тях.

Бог-Баща във Фригия допуска изобразяването му чрез антропоморфен идол или му отнежда място на двойния трон до богинята.⁴ Както вече бе посочено, това предположение се нуждае от повече сведения и аргументи. Така, насочването към владетеля като фигурата, която трябва да заеме мястото до Богинята на скално-изсечения трон, изглежда по-вероятно. Връзката на царската власт с култа към богинята намира потвърждение във фригийските паметници и надписи: върху т.нар. „Паметник на Мидас“ в „Града на Мидас“ се чете надпис-посвещение на Мидас, изрязан в скалата над фронтона на внушителната скална фасада, която е мястото на почитането на Богинята (Brixhe, Lejeune 1984, M-01a). В гръцки литературни текстове фригийският цар Мидас е наречен син на Кибела (Plut. Caes. 9; Hygin. Fab. 274; Hesych. s.v. Μίδα θεσς). Възможно е тези двойни тронове да са били предназначени за царя и богинята в определени ритуални моменти. Ако приемем за основателни паралелите с хититската практика, където понякога царят може да бъде изобразяван в одеждите на Бога на бурята и на Слънчевия бог, то и фригийският владетел може да заемал мястото на изплъзващия ни се за сега върховен мъжки бог на скалния трон до Богинята по време на празника (по-подробно вж. Vassileva 2009).

Определени заключения за ролята на богинята като покровителка на царската власт могат да се направят и въз основа на наскоро открития плосък антропоморфен идол в Керкенес Даа, селище, което до скоро се смяташе за древната Птерия, според текста на Херодот, но намерените старофригийски надписи променят това виждане (Brixhe, Summers 2006, 98–99). Идолът е много сходен с каменните екземпляри от Гордион и със скално-изсеченияте изображения, върху които е очертана „косата“ и имат „букли“ (Summers, Summers, Branting 2006, 10–11, Figs. 9, 13). Спомената по-горе статуя от същия обект би могла и да е на богинята, макар че за сега се разглежда като представляваща мъжка фигура. Тя и релефът с посветителен надпис, съставящи един паметник, според предложената реконструкция (Draycott, Summers 2008, Pl. 66), са стояли на монумент-

⁴ Като най-красноречив пример в полза на тази теза се привежда каменната стела от Faharet Çeşme, върху която са изобразени две съединени схематични човешки фигури, но с различни геометрични мотиви по „телата“ (Berndt-Ersöz 2004, 50).

талния вход към дворцовия комплекс, не далеч от т.нар. Кападокийска порта на селището. Според К. Брикс, който разчита силно фрагментирания надпис, текстът е посвещение на *Mamap* (Brixhe, Summers 2006, 128). Аниконичната стела – идол е била намерена на входа на „Залата за аудиенции“, гледайки навътре към помещението, пред квадратно басейнче за възлияния (Draycott, Summers 2008, 5, Pl. 4). Тези находки потвърждават асоциацията на Богинята с вратата, входа, а също и с крепостната стена на града.⁵

Част от изследователите на фригийската древност не откриват свидетелства за връзка и функции на Кибелейската Майка в погребалната обредност. Други, обаче, тълкуват гробния инвентар в могилите край Гордион като ритуални сервиси и набор от предмети, използвани от царя/аристократа в култа към богинята. Това са сервиси от бронзови съдове и прибори за банкет: фиали, канички, черпаци и големи бронзови когли. В т.нар. „Могилата на Мидас“ край Гордион (Tum MM) само откритите фиали са 120 (Young 1981, 123–147, TumMM 49–169). Геометричната украса на дървените масички и поставки, на които са били сложени съдовете, кореспондира с мотивите по скално-изсечените фасади (Simpson 2010, 91–99). Дървените стативи от Могилата MM са умален и по-стилизиран модел на скална фасада; геометричните им елементи носят символиката на Богинята и са определяни дори като „подвижни храмове“ (“portable shrines”: Simpson 2010, 96). Тази символика е отразена и върху бронзовите колани, поставяни като гробни дарове: най-ясно това се вижда върху добре запазения сребърен колан от Могилата D край Байъндър, Ликия (Özgen, Özgen 1988, 33, 44, No. 48; още за могилата вж. по-долу). Според Е. Симпсън, бронзовият сервиз и дървените мебели в Могилата MM са церемониален комплект, свързан с участието на владетеля/аристократа в култа към Богинята. Той е използван при погребалното угощение и накрая положен в гробницата му (Simpson 2010, 127–135). Но дори и в по-скромните фригийски гробници и гробове изследователите са открили предмети, които са чифт – интерпретират се като предназначени за покойника и богинята (Buluz 1988, 22; Roller 1999, 111, note 176).

Собствено фригийският археологически и епиграфски материал не предоставя данни за наличие на жреци във Фригия. В няколко

⁵ Вж. статуарната група от Боазкьой, намерена в ниша в стената на града (Roller 1999, 72–73, Fig. 10).

случая вероятно имаме титли на висши служители: *arkiaevais akenanogavos/akinanogavan*, *mevevais proitavos* (M-01a, M-02, M-04: Brixhe, Lejeune 1984, 10; Lubotsky 1988, 12–13; според К. Брикс *mevevais* не е титла). Тъй като тези названия се появяват в скално-изсечени надписи, логична е хипотезата, че те са имали някакви религиозни функции. Находки от последните десетилетия биха могли да подкрепят подобна хипотеза.

Още при откриването на голямата Могила ММ край Гордион върху една от фиалите е видян надпис *si↑idosakor*. Проблем за изследователите беше словоразделянето в това очевидно съставно словосъчетание – две (най-вероятно!) думи, имена (?). Много по-късно, далеч от ядрото на фригийската територия, край Байъндър (дн. Елмалъ, на ок. 100 км на север от Анталия, Ликия) бяха открити две могили, в които са извършени погребения според фригийския обряд. В една от дървените гробници бяха открити бронзови и сребърни съдове, напълно сходни по форма с намерените в Гордион – отново сервиз за погребално угощение.⁶ Върху част от тях са издраскани графити. Върху бронзова фиала се чете надпис *si↑idos*, който разреши проблема с двете думи от фиалата в могилата край Гордион (Brixhe 2004, HP 110). Каква бе изненадата, когато точно 50 години след отварянето на Могила ММ върху един от дънерите, поставени над покрива на гробницата, бяха открити графити – няколко имена, сред които и *si↑idos*! Чие е това име, което присъства и върху бронзовия съд, и върху дървената греда? Едва ли е на погребания. Същото име и в гробницата в Ликия? Един и същи персонаж или две личности с омонимни имена? Възможно е намерените върху дънера имена да са на видни участници в погребалното угощение. Една от възможните хипотези е, че това би могло да бъде титла на висш служител или жрец, който е имал важни функции при погребението (Liebhart, Brixhe 2009, 150).⁷

В три надписа, изсечени върху съседни скали край Чепни (на ок. 50 км югозападно от днешния Афион), се среща формата *si↑eto*, интерпретирана като глаголна, сродна с името/апелатива *si↑idos*

⁶ Могилите не са публикувани, но според предварителния доклад, гробът е на жена (Mellink 1990, 140).

⁷ Според К. Брикс, възможно е да става дума за една и съща личност и да имаме пример за обмен на дарове.

(Brixhe, Drew-Bear 1982; Brixhe, Lejeune 1984, W-08 – 10). За фразата *alus si↑eto/ si↑eto alus*, която е изписана и в трите текста, се предполага ритуална формула (на етимологически основания: либация с ритуална напитка? – Brixhe, Drew-Bear 1982, 75; Brixhe, Lejeune 1984, 53). Въпреки дискусиите и все още недостатъчните ни знания за фригийския език, ритуалният контекст на тези надписи и графити едва ли може да се оспорва. Дали нямаме ранен пример за сходна на засвидетелстваната в римска Фригия ситуация: βέννος – βεννεύειν – Zeus Bennios, където за значението на βννος се предполага „култово сдружение“ и от там божески епитети и производни лични имена, а глаголят е свързан с действията на сдружението (Vassileva 1998)? Дали и тук не може да се мисли за име/титла – производен глагол, свързани с ритуални действия? Подобни примери вече са дискутирани за Тракия: ε'υάζειν, σαβάζειν и καβάζειν (Фол 1994, 59–70, 97–101, 177–180).

Остава дискуссионен и въпросът с *Ates*. *Ata/Ates/Atas* са популярни имена в старофригийските надписи – главно на посветители. Но *Ata* е изписано върху една от бронзовите фиали от Могила ММ край Гордион (G-107) и върху една от Могила D край Байъндър (HP-111). *Ates* пък се появява върху два сребърни котела, фиала, черпак и върху три бронзови фиали от същата могила в Ликия (HP-103 – 108). Отново, това не са имената на погребаните. Малко вероятно е и тези графити да са извикване на върховния мъжки бог (вж. погоре). Предположението за жреческа титла или висша религиозна длъжност изглежда най-приемливо за сега (Lubotsky 1988, 12; Börker-Klähn 2003, 75), особено в светлината на *Ates/Attis* като титла на висшите жреци на Кибела в Песинус (Polyb. 21.37.4–7; Roller 1999, 193–4).

Това са само част от проблемите, свързани с фригийския култ и религия. Въпреки многобройните старофригийски надписи, в голямата си част посветителни, все още остават повече въпроси, отколкото отговори. Видно е, че Фригийската Майка, *Matar*, е самотно главно божество във фригийския пантеон. За сега няма убедителни доказателства за върховен мъжки бог – ако е имало такъв, то той ни убягва и визуално, и епиграфски. Редица елементи в култа вероятно са усвоени и адаптирани от лувийското население на Анатолия – не случайно много учени виждат в Кубаба, господарката на Каркемиш, прототип на фригийската Кибела. Липсата на директни свидетелства

от предримска Тракия, както и недостатъчното изследване на скалните паметници в двете области, правят почти невъзможно доказването на забелязаните сходства в култа в Тракия и във Фригия. Но като типология те са идентични. Повечето надписи във Фригия не променят характера на една принципно анонимна богиня-майка, каквата тя е и в Тракия, снабдявана с различни местни епитети и почитана в скална обстановка. Употребата на писмеността във Фригия не излиза извън рамките на ритуалния контекст. Като тип общество, фригийското се отличава съществено от тези в съвременните му съседни държави и е много по-близко до тракийското. Постулираното от Херодот родство между фриги и траки трудно може да бъде доказано археологически. Не е изключено, обаче, сродни тракийски племена, озовали се в мултикултурната и много по-развита среда на Анатолия от началото на I хил. пр.Хр., да са участвали във формирането на фригийската култура и в създаването на тези внушителни паметници и многобройни надписи.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Василева 2005:** М. Василева. Цар Мидас между Европа и Азия. София, 2005.
2. **Венедиков 1996:** И. Венедиков. Тракийското съкровище от Летница. София, 1996.
3. **Фол 1994:** А. Фол. Тракийският Дионис. Книга втора: Сабазий. София, 1994.
4. **Христов 2014:** И. Христов. Светилище на Зевс и Хера на връх Кози Грамади в Средна гора. София, 2014.
5. **Berndt-Ersöz 1998:** S. Berndt-Ersöz. Phrygian Rock-Cut Cult Façades: A Study of the Function of the So-Called Shaft Monuments. – *Anatolian Studies*, 48, 1998, 87–112.
6. **Berndt-Ersöz 2004:** S. Berndt-Ersöz. In Search of a Phrygian Male Superior God. In: M. Hutter, S. Hutter-Braunsar (eds.) *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr.*, Bonn, 20.–22. Februar 2003. Munster, 2004, 47–56.
7. **Berndt-Ersöz 2006:** S. Berndt-Ersöz. *Phrygian Rock-Cut Shrines. Structure, Function, and Cult Practice*. Leiden-Boston, 2006.

8. **Berndt-Ersöz 2007:** S. Berndt-Ersöz, Phrygian Rock-Cut Step Monuments: An Interpretation. In: A. Çilingirođlu, A. Sagona (eds.) *Anatolian Iron Ages 6*, 2007, 19–39.
9. **Börker-Klähn 2003:** J. Börker-Klähn, Tumulus D von Bayindir bei Elmali als historischer Spiegel. – In: M. Giorgieri, M. Salvini, M.-C. Trémouille, P. Vannicelli (eds.) *Licia e Lidia Prima dell'ellenizzazione. Atti del Convegno internazionale*, Roma, 11-12 ottobre 1999, Roma, 2003, 69–105.
10. **Brixhe 1979:** C. Brixhe. Le nom de Cybèle. L'antiquité avait-elle raison? – *Die Sprache* 25, 1979, 1, 40–45.
11. **Brixhe 2004:** *Corpus des inscriptions paléo-phrygiennes. Supplément II.* – *Kadmos* 43, 2004, 1–130.
12. **Brixhe, Drew-Bear 1982:** C. Brixhe, Th. Drew-Bear. Trois nouvelles inscriptions paléo-phrygiennes de çepni. – *Kadmos* 21, 1982, 64–87.
13. **Brixhe, Lejeune 1984:** C. Brixhe, M. Lejeune. *Corpus des inscriptions paléo-phrygiennes*. Paris, 1984.
14. **Brixhe, Summers 2006:** C. Brixhe, G. D. Summers. Les inscriptions phrygiennes de Kerkenes Dađ. (Anatolie Centrale) – *Kadmos* 45, 2006, 93–135.
15. **Buluç, 1988:** S. Buluç. The Architectural Use of the Animal and Kybele Reliefs Found in Ankara and Its Vicinity. – *Source* 7. 1988, 3/4: 16–23.
16. **Devreker, Vermeulen 1991:** J. F. Devreker, F. Vermeulen. Phrygians in the Neighbourhood of Pessinus (Turkey). – In: *Studia Archaeologica: Liber Amicorum Jacques A.E. Nenin*, 1991, 109–117.
17. **Draycott, Summers 2008:** C. M. Draycott, G. D. Summers. *Sculpture and Inscriptions from the Monumental Entrance to the Palatial Complex at Kerkenes Dađ, Turkey (Kerkenes Special Studies 1)*. Chicago, 2008.
18. **Haspels 1971:** C.E.H. Haspels. *The Highlands of Phrygia. Sites and Monuments*. Vol. 1-2. Princeton, 1971.
19. **Kohler 1995:** E. Kohler. The Lesser Phrygian Tumuli. Part 1. The Inhumations. The Gordion Excavations, 1950–1973 Final Reports. Vol. 2. Philadelphia, 1995.
20. **Liebhart, Brixhe 2009:** R. F. Liebhart, C. Brixhe. The Recently Discovered Inscriptions From Tumulus MM at Gordion. A Preliminary Report. – *Kadmos* 48, 2009, 141–156.
21. **Lubotsky 1988:** A. Lubotsky, The Old Phrygian Areyastis-Inscription, *Kadmos* 27, 1988, 9–26.
22. **Mellink 1990:** M. J. Mellink. Archaeology in Anatolia. – *American Journal of Archaeology* 94, 1990, 125–151.
23. **Özgen, Özgen 1988.** E. Özgen, I. Özgen. *Antalya Museum Catalogue*. Ankara, 1988.

24. **Roller 1999**: L.E. Roller. In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele. Berkeley, Los Angeles, London, 1999.
25. **Roller 2009**: L.E. Roller. The Incised Drawings from Early Phrygian Gordion. Philadelphia, 2009.
26. **Roller 2012**: L. E. Roller. Phrygian Semi-Ionic Idols from Gordion. – In: A. Çilingirođlu, A. Sagona (eds.) Anatolian Iron Ages 7. The Proceedings of the Seventh Anatolian Iron Ages Colloquium Held at Edirne, 19–24 April 2010. Leuven – Paris – Walpole, Ma., 2012, 221–251.
27. **Sams 1995**: G. K. Sams. Midas of Gordion and the Anatolian Kingdom of Phrygia. – In: J.M. Sasson (ed.). Civilizations of the Ancient Near East. 2. New York, 1995, 1147–1159.
28. **Simpson 2010**: E. Simpson. The Furniture from Tumulus MM. Leiden, Boston, 2010.
29. **Summers, Summers, Branting 2006**: G. Summers, F. Summers and S. Branting. Kerkenes News, 9, 2006.
30. **Tüfekci Sivas 2003**: T. Tüfekci Sivas. Wine Presses of Western Phrygia. – Ancient West and East, 2, 2003, 1, 1–18.
31. **Vassileva 1998**: M. Vassileva. Zeus Bennis: A Few More Notes. – Archaeologia Bulgariaca 2, 1998, 2, 52–56.
32. **Vassileva 2008**: M. Vassileva. King Midas Southeastern Anatolia. In: J. B. Collins, M. R. Bachvarova and I. C. Rutherford (eds.) Anatolian Interfaces. Hittites, Greeks and Their Neighbours. Proceedings of an International Conference on Cross-Cultural Interaction, September 17-19, 2004, Emory University, Atlanta, GA. Exeter, 2008, 165–171.
33. **Vassileva 2009**: M. Vassileva. Phrygian Rock-cut Thrones, “Idols” and Phrygian Royal Symbolism. – In: Thracia 18, 2009, 111–124.
34. **Vassileva 2012**: M. Vassileva. Thracian and Phrygian Rock-Cut Tombs: A Comparative Overview. – In: Proceedings of the First International Symposium ‘Ancient Cultures in South-East Europe and the Eastern Mediterranean. Megalithic Monuments and Cult Practices. Blagoevgrad, 11-14 October. Blagoevgrad, 2012, 44–57.
35. **Young 1981**: R.S. Young. Three Great Early Tumuli. The Gordion Excavations Final Reports. Vol. 1. Philadelphia, 1981.
36. **Zgusta 1982**: L. Zgusta. Weiteres zum Namen der Kybele. – Die Sprache 28, 1982, 171–172.