

**«На херувимах восседающий...»
Об историко-религиозных аспектах образа.**

Энциклопедическое определение херувима можно резюмировать следующим образом: еврейское כרוב восходит к аккадскому *karibu/kuribu* (от акк. *karabu* – «молиться, благословлять»), обозначающему промежуточное существо между человеком и богом, доставляющее богам молитвы людей и предстающее в виде крылатого существа (животного или человека)¹. Таким образом, херувим определяется здесь посредник между Богом и людьми.

В Ветхом Завете можно найти около семидесяти мест, где упоминаются херувимы. Это, в первую очередь, книги Царств и Хроники, где описывается устройство Храма, книга Исход, где описывается скиния, а также видения Иезекииля, Псалтирь, Бытие и Даниила.

В книге Бытия херувим с огненным мечом обращающимся предстает защитником древа жизни:

«И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт. 3:24).

В Моисеевы времена херувимы из золота находились в священной скинии и располагались по обе стороны крышки ковчега. Лица херувимов были повернуты друг к другу и немного на ковчег, который был покрыт их расправленными крыльями. Посреди херувимов Господь обещает открываться Моисею и говорить с ним:

«Сделай также крышку из чистого золота: длина ее два локтя с половиною, а ширина ее полтора локтя; и сделай из золота двух херувимов: чеканной работы сделай их на обоих концах крышки; сделай одного херувима с одного края, а другого херувима с другого края; выдавшиися из крышки сделайте херувимов на обоих краях ее; и будут херувимы с распростертыми вверх крыльями, покрывая крыльями своими крышку, а лицами своими будут друг к другу: к крышке будут лица херувимов. И положи крышку на ковчег сверху, в ковчег же положи откровение, которое Я дам тебе; там Я буду открываться тебе и говорить с тобою над крышкою, посреди двух херувимов, которые над ковчегом откровения, о всем, что ни буду заповедывать чрез тебя сынам Израилевым» (Исх. 25:17-22).

Фигуры херувимов были на каждой из десяти завес, которые ограничивали пространство скинии (см.: Исх. 26:1). Херувимы были изображены и на завесе, отделявшей святилище от Святое святых и в скинии, и в Храме (см.: Исх. 26:31-35; 2 Пар. 3:14).

В Соломоновом храме два херувима, вырезанные из оливкового дерева и покрытые золотом, располагались над ковчегом (см.: 3 Цар. 6:23). Десять завес скинии с херувимами были заменены здесь мощными стенами, также украшенными херувимами:

«И на всех стенах храма кругом сделал резные изображения херувимов и пальмовых деревьев и распускающихся цветов, внутри и вне» (3 Цар. 6:29).

Обратим внимание на «соседство» изображений херувимов, пальмовых деревьев и распускающихся цветов. Ниже мы покажем неслучайность «соседства» херувима и Древа: оно связано с близостью значений этих символов.

Далее, согласно Второй книге Паралипоменон, святилище и святое святых Храма было разделено завесой с изображениями херувимов, как в скинии (2 Пар. 3:14).

В видении пророка Иезекииля стены Храма и двери украшены херувимами и пальмами. У каждого херувима два лица – человеческое и львиное (ср. **рис. 1**):

¹ См.: Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. IV. N.Y., 2007. P. 600.

«От верха дверей как внутри храма, так и снаружи, и по всей стене кругом, внутри и снаружи, были резные изображения, сделаны были херувимы и пальмы: **пальма между двумя херувимами**, и у каждого херувима два лица. С одной стороны к пальме обращено лицо человеческое, а с другой стороны к пальме - лице львиное; так сделано во всем храме кругом. От пола до верха дверей сделаны были херувимы и пальмы, также и по стене храма.... и сделаны на них, на дверях храма, херувимы и пальмы такие же, какие сделаны по стенам; а перед притвором снаружи был деревянный помост» (Иез. 41:17-25).

Далее, херувимы представлены в Библии как своего рода «средство передвижения» (точнее – полета) Яхве, восседающего на херувимах: «и воссел на Херувимов, и полетел, и понесся на крыльях ветра» (2Цар. 22:11. ср.: Пс. 17:11). В видении Иезекииля херувимы (точнее, херувимская колесница) оказываются «переносчиками» Славы Яхве (Иез. 1, 9, 10, ср.: Сир. 49:10). Животные в Иезекиилевой «херувимской колеснице» имеют по четыре лица (человека, льва, быка и орла) и четыре крыла (Иез. 1:6,10), ступни же ног их – «как ступня ноги у тельца» (Иез. 1:7).

Библейскую картину дополняют многочисленные экстрабиблейские иконографические данные.

Во дворце царя Ахава (Самария, 873-852 гг. до РХ) на одной из табличек из слоновой кости изображены фигуры двух херувимов, глядящих друг на друга (**рис. 2**). В руках каждая из них держит цветок лотоса. Фигуры как будто защищают некий священный предмет или обмахивают его своими крыльями². Интересно, что два херувима из Ахавова дворца представляют собой крылатые женские образы.

По мнению ряда исследователей, ветхозаветные херувимы идентичны одноименным вавилонским крылатым духам-защитникам, сближающимся с ассирийскими *ламассу* и *шеду*, чьими образами служили крылатые человекоподобные быки или львы³ (**рис. 3**). Генезис этого образа исследователи возводят к изображению первой половины 2 тыс. (ок. 1800 г. до РХ) из Эблы: на найденной в храме стеле изображен крылатый четвероногий человекоподобный гибрид в рогатом головном уборе (**рис. 4**)⁴. Наибольшую популярность крылатые человекоподобные быки приобретают в Ассирии в новоассирийский период: 43 огромных скульптурных изображения человекоподобных быков, охранявших входы в храмы или дворцы, найдены в Ниневии⁵.

Также херувимы, имеющие черты человека, птицы, быка и льва в разных сочетаниях, изображались на основании престола бога или правителя или сами служили престолом божества (**рис. 5**). Сохранилось описание одного из таких *курубу*: «У него на голове рог быка; воло[сы] ниспадают от его рогов] до спины; лицом он человек; [...]; у него есть крылья; телом он лев»⁶.

В Палестине ок. 1000 г. до н. э. мы встречаем изображения херувимов, вызывающие ассоциации с библейским херувимом, охраняющим Древо Жизни (**рис. 6**).

Известно изображение керуба из иерусалимских «царских пещер» XI—X вв. до РХ (**рис. 7**), представляющего собой крылатое животное с человеческой головой.

Итак, библейские и экстрабиблейские данные позволяют говорить о херувимах как о синкретических сущностях (антропоморфные крылатые «женские» сущности или крылатые животные с человеческими головами), которые находятся на границе священного и профанного, охраняют святыню, поддерживают престол Бога, либо сами служат Ему престолом, а также являются своего рода «ездовыми животными» восседающего и летящего на них Бога.

² Patai R. The Hebrew Goddess. Detroit, 1990. P. 68.

³ Подосинов А.В. Символы четырех евангелистов: Их происхождение и значение. М., 2000. <http://www.biblicalstudies.ru/Books/Podosinov4.html>

⁴ Danrey V. Winged Human-Headed Bulls of Nineveh: Genesis of an Iconographic Motif // Iraq. 2004. Vol. 66. P. 135-136.

⁵ Ibid. P. 133.

⁶ Подосинов А.В. Указ. Соч.

Цель данной работы – найти истоки этих образов в древних культурах и проследить связь между столь разнородными, на первый взгляд, функциями херувимов. Для этого мы обратимся к различным изображениям, содержащим четыре основные составляющие образа херувимов (быка, льва, птицы и человека), а затем к образам, соединяющим в себе эти составляющие.

Бык и «быкочеловек».

Бык повсюду на древнем Ближнем Востоке являлся излюбленным образом верховного Бога, Бога-Творца, Жизнедателя. В Египте быком именовался Бог-Творец Ра⁷; в Междуречье бык – образ Ана, чье имя означает «Небо», «старейшины богов» и царя мироздания, и Энлиля – бога, раскрывающего Ана в аспекте его царствования на земле, чьим символическим образом являлась гроза, буря (т.е. колоссальная энергия, нисходящая с небес на землю); в Ханаане быком величался Илу, Творец созданий, Отец человечества; в образе быка почитался и верховный Бог минойского Крита, известный из позднейших греческих источников как Зевс криторожденный.

Есть основания полагать, что бык (зубр, бизон) в качестве образа Бога-Творца стал почитаться уже в эпоху верхнего палеолита (наряду с другими крупными животными: мамонтом, оленем)⁸. Бык как носитель «семенного» начала являлся образом Бога в аспекте Его креативной мощи и жизненной силы, несоизмеримой с силой человека. Символика палеолитических погребений указывает на понимание захоронения в землю как на закладывание божественного семени в лоно Матери-Земли⁹. Умерший рождался в новую жизнь как сын Земли и ее Небесного Супруга-«Быка»¹⁰. Судя по изображению на костяной пластинке, найденной в пещере Раймондон (Франция, Дордонь) (**рис. 8**)¹¹, уже в эпоху верхнего палеолита совершались ритуалы, направленные на приобщение Богу-«Быку», что, возможно, понималось как соединение Бога и человека.

О значении образа быка в эпоху неолита можно судить по данным раскопок в Чатал-Хююке – известном малоазийском религиозном центре VII-VI тыс. до РХ, исследованном в середине XX в. Дж. Меллаартом¹². Святилища Чатал-Хююка изобилуют бычьими рогами и изображениями быка, являвшегося здесь главным культовым образом Бога – супруга Матери-Земли (**рис. 9**). На фресках Чатал-Хююка встречается сцена ритуальных «игр» с быком (**рис. 10**), чья фигура несравнима по размерам с фигурками людей, причем некоторые из участников ритуала носят леопардовые шкуры¹³. Учитывая, что леопард – животное Матери-Земли в Чатал-Хююке¹⁴, можно предположить, что эти «игры» являлись символическим выражением брачного соединения Матери-Земли и ее Супруга-«Быка». В одном из Чатал-Хююкских святилищ представлена сцена родов Женой-роженицей (Матерью-Землей) бычьей головы (**рис. 11**).

Можно полагать, что одной из разновидностей выражения идеи соединения «быка» и человека, ключевой для религии чатал-хююкцев, являются и найденные в Чатал-Хююке образы бородатого мужа, сидящего верхом на быке (**рис. 12**). Эти изображения – древнейшие из известных антропоморфных изображений Бога. Существенно, что в данном случае образом Бога оказывается не просто мощное животное, но животное, соединенное с человеком, как бы едущем на быке, хотя верховая езда получила

⁷ В Текстах пирамид о Нем говорится как о «золотом тельце», с которым отождествляется царь (см.: Руг. 1029 а-с; 1432b; 2059b).

⁸ Зубов А.Б. История религий. Книга первая. Доисторические и внеисторические религии. М., 2006. С. 150.

⁹ Там же. С. 150-151.

¹⁰ На одной из костяных пластинок, найденных в Дордони, изображена обнаженная беременная женщина с воздетыми руками перед задними ногами и фаллосом быка (Maringer J. Adorants in Prehistoric Attitudes and Gestures of Prayer. Numen. 1979. Vol. 26. Fasc. 2. P. 216).

¹¹ Maringer J. The Gods of Prehistoric Man. N.Y., 1960. P. 92-93.

¹² AS I, II, III, IV.

¹³ AS IV. P. 188.

¹⁴ См.: Зубов А.Б. Цит. соч. С. 179, 192.

распространение значительно позже. Не исключено, что чатал-хююкского «всадника» на быке следует рассматривать как прообраз иконографии «быко-человека» (рис. 13), несущей идею соединимости божественного и человеческого миров, возможности для человека быть восприимчиком божественной силы.

Позднее человеком, стоящим на быке, изображался в ряде религиозных традиций (Малая Азия, Ближний Восток) так называемый Бог-«Громовник», т.е. Небесный Бог в аспекте явления Своей силы в земной, человеческий, мир (Баал, Адад, Энлиль-Мардук-Ашшур, Тешуб) (рис. 14, 15a-b).

В древнеегипетских заупокойных текстах быком, мощным диким быком, быком небес именуется воскресшие¹⁵. Изображения Быка Небес встречаются уже в додинастический период (рис. 16)¹⁶. Бычьи черепа, рога и костные останки нередки в неолитических погребениях Египта и Судана¹⁷. На египетских заупокойных стелах мы видим изображения тех же членов принесенного в жертву быка, что и на кости из Раймондона эпохи верхнего палеолита. Нога, голова, сердце быка – постоянный элемент жертвенных подношений умершим в Египте в качестве Ока Хора с древнейших времен¹⁸ (рис. 17-18).

Египетские тексты и изображения дают исчерпывающее объяснение смысла уходящей в глубины доистории практики соединения умершего с «быком»: вкушение бычьей плоти равнозначно насыщению его жизненной силой, несоизмеримой с силой той жизни, что кончилась со смертью. Египтяне III тыс. до РХ обозначали эту силу, дающую рождение из смерти, соединяющуюся с мертвым телом и животворящую его, понятием Ба¹⁹. Победа над смертью через вкушение Ока Хора символически изображается вдыханием аромата лотоса (рис 19).

Подобные культы существовали и в минойском Крите, где бык являлся главным жертвенным животным. Во время ритуальных действий в пещерах Крита вкушалось вино, разливаемое из ритонов в виде бычьей головы²⁰ (рис. 20). Диониса, унаследовавшего многие черты минойского верховного Бога, в греческих мистериях призывали как «чтимого быка», приходящего «бычьей ногой»²¹. Жертвоприношение быка, чья кровь изливается перед деревом, позади которого стоит умерший, изображено на саркофаге из Агия Триады (рис. 21). В погребениях минойского и микенского времени постоянно встречаются останки принесенных в жертву быков, бычьи черепа, в том числе сделанные из золота. Очень выразительны изображения быков, к рогам и головам которых «прилепились» человеческие фигурки из минойского некрополя в Мессаре – замечательный образ соединения умершего с Небесным Быком (рис. 22)²².

¹⁵ См., например: Руг. 121b, 293b, 397a, 516c, 625b, 716e, 792a, 809c, 913d, 1145c, 1359a, 2156a-b.

¹⁶ *Wainwright G. A. The Bull Standards of Egypt // The Journal of Egyptian Archaeology. 1933. Vol. 19. No. 1/2. P. 42-52.*

¹⁷ *Wengrow D. Op. cit. P. 56-59.*

¹⁸ Око Хора – важнейшая категория египетской религии, обозначающая всю совокупность жертвоприношений, посредством которых умерший обретает состояние блаженного воскресшего, «ушедшего в иной мир с преображенной плотью» (*Павлова О.И. Жертвенный ритуал в текстах пирамиды Унаса // Древний Египет: язык – культура – сознание. М., 1999. С. 197*). Хор – сын Осириса, является одновременно Богом Вышним (*Hrw* – субстантивированное причастие от глагола «быть отдаленным»), Предвечным Владыкой Небес (см.: Руг. 888c). Мясо ноги быка называется в Руг. 64d «плотью Ока Хора» (*Павлова О.И. Цит. соч. С. 202*).

¹⁹ Согласно Текстам пирамид, Ба обретается через принятие Ока Хора, соединение с ним (см., например: Руг. 139, 578-579, 758).

²⁰ *Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. М., 2007. С. 51.*

²¹ Там же. С. 52, 123.

²² Ср. египетское изображение на саркофаге, где умерший лежит на спине Осириса в образе бегущего среди тростников быка (рис. 23). «Поля тростников» в Египте – эвфемизм Инобытия.

Древняя идея «быкочеловека» просматривается в греческом предании о Минотавре – чудовище-людоеде с бычьей головой, рожденном от соития Небесного быка²³ и земной женщины (рис. 24). В данном мифе мы слышим отзвуки древней традиции «игр» с быком, широко распространенных по всему Средиземноморью эпохи неолита и бронзового века²⁴, в том числе и в минойском Крите (рис. 25-27). Эти «игры», несомненно, являлись формой жертвоприношения, смысл которого состоял во взаимной передаче (от быка к человеку и от человека к быку) жизненной силы, максимально аккумулированной в момент «игр»²⁵. Критские «игры» заканчивались, как правило (а, возможно, даже всегда), гибелью не только приносившегося в жертву быка, но и вступающих с ним в противоборство людей (рис. 30). Соединение Бога, Чьим образом мыслился бык, и человека происходило через взаимную жертву, взаимное страдание, взаимную смерть²⁶. Мясо принесенного в жертву быка оказывалось «быко-человеческой» плотью, которую вкушали царь и присутствовавший во время этого действия народ Крита.

Минотавр, каким его знали классические греки, являет собой яркий пример редукции древней идеи соединения Бога и человека. «Быко-человек», рожденный через полную взаимную бого-человеческую жертву, превратился во внушающее ужас враждебное людям чудовище, несущее смерть. Чаемое древними преобразование человека в бого-человека, совершаемое через смерть, вызывало страх у греков классической поры.

Лев.

В храме Соломона, как отмечалось выше, кроме изображений волов присутствуют также и львы (см.: 3 Цар. 7:29, 36).

В Египте лев, наряду с быком, почитался образом Бога-Творца Ра и имел сходные с быком коннотации силы и мощи²⁷. Двоицей львов, именуемой *Pytu (rwty)*, над которой восходит Солнце (Ра), изображались Шу и Тефнут²⁸ (рис. 31). Рождение этой пары в контексте египетского космогенеза является первым актом творения²⁹, оказывающимся одновременно актом проявления вовне божественных Сил, до того пребывавших во внутрибожественном Само-бытии (Нуне). Львицей изображалась богиня Сехмет³⁰ – супруга Бога-Творца Птаха, персонифицировавшая Его силу, губительную для Божьих врагов (рис. 32 а).

О семантическом сходстве быка и льва как образов божественной мощи в древнем Египте можно судить по изобразительным сюжетам различных периодов его истории.

²³ Имя этого быка – Астерий (Звездный), эпитет Зевса. Это же имя носил бык, ставший супругом Европы и отцом Миноса – «отчима» Минотавра. Ср. египетское додинастическое изображение Небесного быка (рис. 16).

²⁴ См.: Jorda F. The Cults of the Bull and of a Female Divinity in Spanish Levantine Art // Journal of Mediterranean Studies. 1991. Vol. 1. № 2. P. 295-305. На фресках Чатал-Хююка, кроме «игр» с быком, изображены «игры» с оленем, также служившим образом Бога, которого чтили Чатал-Хююкцы.

²⁵ Это позволяет говорить о данном священнодействии как об инварианте брачного соединения Бога-«Быка» и человека. Данный мотив, как мы говорили выше, прослеживается и в Чатал-Хююке. Интересно, что на ряде микенских памятников бык в момент предельного напряжения своих сил изображен на фоне пальмового или оливкового дерева (рис. 28-29), служившего образом Матери-Земли и имевшего коннотации Мирового Древа, соединяющего Небо и Землю (см. ниже).

²⁶ К этой теме мы вернемся ниже.

²⁷ Образом быка акцентировалась креативная сила Творца, а лев, скорее, ассоциировался с силой как таковой, в том числе - с силой, преодолевающей смерть.

²⁸ В 80 речении Текстов саркофагов Шу и Тефнут истолковываются соответственно как Жизнь и *Маат* (Правда, Праведность). Жизнь и Правда, доселе пребывавшие в Боге, изводятся Им вовне, в творение. Они – те Силы, которыми творится мир, они же переходят во внутренний порядок творения, живущего той Жизнью, что выдохнул из Своих ноздрей Творец, и по тем «законам» Маат, что составляют саму «органику» божественного.

²⁹ Руг. 1652-1653.

³⁰ От *šhm* – сила, мощь.

Так, например, на додинастических изображениях египетский правитель поражает врагов в образе льва или быка (**рис. 33 a,b**).

Египетские цари как восприемники божественной силы изображались питаемыми молоком богини в образе львицы (изображение из храма царя Ниусерра **рис. 34**). Погребения семи львов обнаружены близ гробницы царя Аха (вторая половина IV тыс.)³¹. В заупокойном комплексе Сахура царь изображен сидящим на престоле, украшенном изображениями львов³². Сидящими на престоле с львиными или бычьими ножками или лежащими на ложе, имеющем образ льва (**рис. 35-36**), изображались и умершие нецарского звания, принимающие жертвенные дары. «Львиность» умершего означает, что он имеет силу восстания из мертвых, и прочитывается как антитеза мертвости, *бессилию*.

В шумеро-аккадской, ханаанейской, а возможно и в минойской традициях семантика «львиности» сходна с египетской. Лев – животное месопотамской богини Инанны/Иштар, типологически подобной египетской Сехмет, а также «родственных» ей ханаанейских богинь (Анат, Ашеры, Астарты (**рис. 32 b**)). Инанна, почитаемая как дочь и/или супруга Ана, являлась Силой Небес, воительницей, проводником мощи Ана, исполнительницей Его повелений, вершительницей суда во всех землях. «Небесным львом» величался в Шумере бог Нинурта, сын Энлиля, прославляемый за свою неодолимую силу, одолевающую врагов³³.

«Сияющим львом» именовался в греческих мистериальных текстах Дионис-Вакх, чей образ восходит к крито-микенскому Зевсу³⁴.

Птица, женщина и древо.

Как мы помним, херувимы – крылатые сущности.

Наделением того или иного существа крыльями и другими птичьими атрибутами (**рис. 37**) с древнейших времен подчеркивается отнесенность данной сущности к небесному (т.е. божественному) миру. Небо как эвфемизм Бога, часто встречающийся в Библии, имеет глубокие корни.

Согласно древнейшим представлениям человечества, именно небо символизировало тот *иной*, по отношению к земному, мир, куда уходят умершие. «Двери Неба (*ʿzwy pt*) открыты для тебя, двери небосвода (*ʿzwy kbhw*) распахнуты для тебя, двери могилы (*ʿzwy ḥzt*) открыты для тебя, сняты для тебя засовы дверей Неба» (Pug. 1361a-b), - говорится в египетских Текстах пирамид – корпусе заупокойных текстов Древнего царства, отражающих религиозные верования доисторического времени.

«Сколь прекрасно это зрелище,
сколь великолепно это виденье —
глаголят они, глаголят боги. —
Восхождение бога этого в небо,
восхождение Унаса этого в Небо.
Слава силы его (*b3.w*) осеняет его» (Pug. 476a-477a)³⁵.

Восхождение умершего на небо уподобляется полету птицы:

«Я восхожу на небеса
Кончики моих крыльев подобны оперению великой птицы...» (Pug. 1122a-b)

«Он, как утка, улетаёт от вас, о люди,

³¹ *Cwick A. Relief Decoration in the Royal Funerary Complexes of the Old Kingdom: PhD Thesis. Warsaw University, 2003. P. 46.*

³² *Ibid. P. 155.*

³³ *Lewis T.J. ST 13.33-34 and Ezekiel 32: Lion-Dragon Myth // JAOS. 1996. Vol. 116. N 1. P. 43. Ср. «львиные черты» у Яхве (Ам. 3:8, Ис. 31:4, Ос. 5:14, 13:7, Иер. 49:19).*

³⁴ *Taylor-Perry R. The God Who Comes. Dionysian Mysteries Revisited. New York: Algora Publishing, 2003. P. 12. Ср. сюжет с превращением Диониса во льва из Гомерова гимна «Дионис и разбойники» (44-45).*

³⁵ Перевод А.Б. Зубова.

Он вырывается от вас к небу, подобно соколу.
Он, как коршун, уносится от вас...» (Руг. 1484а-с)

В Книге выхода в день (ныне известной как Книга мертвых³⁶) умерший принимает образ сокола-Хора (рис. 38)³⁷.

В образе птицы с человеческим лицом изображалось в Египте Ба умершего (рис. 39 а-с) – божественная сила, дающая ему восстать и взлететь в Небо. Соединение же с Ба, как отмечалось выше, находится в прямой связи с принятием умершим жертвенных даров в виде членов тела быка. Таким образом, в древнеегипетских верованиях становление умершего «быком» или «львом» и его полет в небо, как птица, суть разные словесные образы одного и того же события превращения человека в бога, восхождения в божественный мир. Всякий воскресший – это одновременно и «лев», и «бык», и «птица».

Представление о превращении умершего в «птицу» восходит к палеолиту (рис 40). Замечательный пример – «птичьи» черты у умершего, а также на жезле, на изображении из пещеры Ляско. Умерший лежит перед бизоном – символом небесного Бога. Принадлежность умершего божественному миру, его инаковость по отношению к земному бытованию, передается птичьей головой и птичьими лапами.

Антропоморфные фигурки с птичьими чертами – образы самого умершего, помещались в погребения в эпоху неолита и бронзового века в Междуречье, в Старой Европе (с VII тыс. до РХ), в минойском Крите и микенской Греции, в Европе бронзового века.

Птичьи черты – признак обитателей «иного» мира, куда переходят умершие, в крито-микенской традиции. Об этом можно судить по изображению на кольце Нестора (рис. 41, 42) – уникальном памятнике, проливающим свет на крито-микенскую эсхатологию³⁸.

Мы видим здесь древо – известный самым разным культурам образ соединенности миров: Неба, Земли и преисподней. Местом этого соединения оказывается лоно Матери-Земли, символически уподобляемой Древу. Для прояснения символики Древа применительно к «Великой богине» обратимся к трем аспектам, в которых она почитается с древнейших времен³⁹.

Первый из них связан с мотивом супружества. Мать-Земля с эпохи палеолита почиталась как Супруга Небесного Бога⁴⁰. Небесная сила входит в утробу Земли, превращая ее во вместилище этой силы⁴¹.

Второй аспект сопряжен со смертью. В европейском фольклоре сохранились реликты древнего образа «белой богини»⁴², «зубастого лона» земли, поглощающего

³⁶ «Выход в день» – древнеегипетский эвфемизм воскресения как выхода из «ночи» смерти в «день» жизни. Название «Книга мертвых» принадлежит немецкому египтологу К.Р. Лепсиусу, опубликовавшему в 1842 г. ряд текстов, относящихся к этому памятнику.

³⁷ Faulkner R.O. The Ancient Egyptian Book of the Dead. London, 1985. P. 73-78.

³⁸ РМ III, p. 145-157.

³⁹ См.: Зубов А.Б. Цит. соч. С. 180; Три аспекта Великой богини прослеживаются в европейском фольклоре, где Богиня оказывается и супругой, и убийцей своего сына (см.: Грейвс Р. Белая богиня. Историческая грамматика поэтической мифологии. Екатеринбург, У-Фактория, 2007. Глава 22. <http://www.drui.ru/content/view/202/39/>).

⁴⁰ См.: Зубов А.Б. Цит. соч. С. 173-181, 229-237.

⁴¹ Символика брачного соединения Неба и Земли отчетливо прочитывается в памятниках минойского Крита. В Диктейской пещере – древнем минойском святилище, обнаружено огромное количество двулезвийных топоров – образов минойского Зевса, воткнутых в щели сталактитовых столбов, служивших образами Великой богини (Матери-Земли) (топор, как и бык, символизирует Мощь Небес, нисходящую на Землю, и часто изображается между бычьими рогами). Комбинация топора и колонны может интерпретироваться как символ брачного соединения Неба и Земли – центрального момента «пещерных» священнодействий минойцев (см.: Evans A.J. Musesaen Tree and Pillar Cult and Its Mediterranean Relations // The Journal of Hellenic Studies. 1901. Vol. 21. P. 100-111).

⁴² Белый цвет – цвет костей, см.: Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы. М., 2006. С. 260.

мертвецов⁴³. Этот аспект символизируется образами змей, хищных птиц и зверей: совы, грифа, вепря, львицы, леопарда (рис. 43а-б). Грифы, нападающие на обезглавленные тела, изображены на фресках из Чатал Хююка (рис. 44-45).

В-третьих, это материнский аспект. Погребения, содержащие символику рождающего женского лона, появляются уже в среднем палеолите (100000-40000 лет назад), когда над захоронениями стали устанавливать камни треугольной формы и вырезать чашевидные знаки⁴⁴. Начиная с верхнего палеолита, погребения снабжаются безликими женскими фигурками с подчеркнутыми детородными органами. Эти фигурки являлись изображениями Матери-Земли, в чью утробу помещались умершие для нового рождения, причем есть основания полагать, что речь идет о рождении в божественный мир, в Небо⁴⁵. Таким образом, Мать-Земля оказывается *преобразительницей* земного в небесное (точнее – земного в *земное, соединенное с небесным*, человека в бого-человека). Неслучайно в эпоху неолита распространенным символом преобразующей утробы Матери-Земли становится печь⁴⁶. Умершего, помещенного в лоно Земли, ожидает отнюдь не тление, а новое рождение, предполагающее некое качественное изменение: «хлеб, который выпекается в священной печи, это сам человек, умерший и побеждающий смерть в жертвенном огне, возносящем его к небу»⁴⁷.

Однако практически во всех религиозных традициях Ближнего Востока и Средиземноморья бронзового века прослеживается представление и о своего рода «обратном преобразении» - приобщении божественного Супруга Земли миру человеческому, «превращении» Бога в человека.

Мать-Земля принимает в себя семя Небесного Супруга, облекает его в земную плоть и рождает Младенца, несущего в себе божественное и человеческое, соединяющего Небо и Землю. Этот сын Земли и Неба, так называемый «умерший и воскресший бог»⁴⁸, проходит фактически через два рождения и, соответственно, через две «метаморфозы»: рождение *в смерть*, когда небесный Бог «входит» в земной мир, и рождение *из смерти*, когда земное возносится на Небо. Существенно, что обе «метаморфозы», связанные с соединением миров, носят онтологический характер и сопряжены со страданием⁴⁹. Иными словами, речь идет отнюдь не о «механическом» соединении «разноприродных» начал, но об их *взаимопроникновении*, не могущем пройти некатастрофично.

⁴³ Об этом аспекте «Великой богини» в разных культурах см.: Neumann E. The Great Mother: an Analysis of the Archetype. Princeton University Press, 1963. P. 147-208.

⁴⁴ Там же. С. 243.

⁴⁵ См.: Зубов А.Б. Цит. соч. С. 148-152.

⁴⁶ О том, что печь ассоциировалась с утробой матери-земли, свидетельствуют, в частности, могилы в форме печи, встречающиеся на Балканах и Сардинии (см.: Зубов А.Б. Цит. соч. С. 177; Гимбутас М. Цит. соч. С. 264-265).

⁴⁷ Зубов А.Б. Цит. соч. С. 176. Ср. сюжет из Гомерова гимна Деметре (237-241), где богиня проводит Демофонта, сына Келея и Метаниры, через огонь с целью преобразования его в бога и обретения бессмертия.

⁴⁸ Осирис в Египте, Думузи (Таммуз) в Междуречье, Баал, Мелькарт, Эшмун, Адонис в Ханаане, Дионис в Греции.

⁴⁹ Особенно отчетливо этот момент прослеживается в греческих дионисийских культах и преданиях, восходящих к религиозным представлениям минойского Крита и сохранивших память не только о мучительной смерти, но и о сопряженном со страданиями рождении Диониса - соединителя божественного и земного. Согласно греческому преданию, Дионис рожден от испепеленной огнем Зевса смертной Семелы и выношен самим Зевсом, переносящим страдания вынашивания и родов «бога, ставшего по виду человеком» (Еврипид. Вахханки. 1-9, 88-98, 286-297). Страдания Зевса – это страдания бога, входящего в земной мир, ведь Дионис и Зевс суть одно. Один из эпитетов Диониса – Дионис-Пенфей (от греч. *πένης* - «скорбь, страдание»). Претерпевает страдания и человек, преобразующийся в бога: «Здравствуй, о ты, перенесший страданье, какого раньше не ведал: богом стал ты из человека, козленком пал в молоко», - гласит надпись на одном из золотых листов, сопровождавших погребения посвященных в орфические мистерии (Кереньи К. Цит. соч. С. 162).

«Метаморфозу» претерпевает и сама Мать-Земля: она рождает и вновь поглощает своего Супруга-Сына⁵⁰, разделяющего, тем самым, участь всех порожденных ею⁵¹. Однако «зубастое лоно» Земли, принявшее в себя бого-человека, преобразуется в Великую Мать, дарующую ему новое, небесное, рождение. Лono Земли оказывается, тем самым, «местом» перехода-преобразования. Момент преобразования, когда происходит таинственная встреча земного и небесного, когда в естественный ход вещей вмешивается неведомая сила, обращающая распад в созидание, смерть – в жизнь, являясь кульминацией священнодействий, связанных с неолитическим культом Великой Матери, повсюду в ближневосточном и средиземноморском ареале. Соединение с «умершим и воскресшим богом» давало адептам его культа надежду на онтологическое изменение, даруемое Матерью-Землей: вошедший в ее лоно выходит оттуда *иным*, имеющим облик обитателя *иного* мира⁵².

Итак, с древнейших времен почитание Матери-Земли связано с идеей преобразования – смерти в жизнь, человека в бога и бога в человека. Закономерно, что универсальным символом Матери-Земли, в утробе которой совершается это преобразование, становится Древо, соединяющее земной и небесный миры (**рис. 46, 47**)⁵³.

Примером другой иконографии «богини» (=Матери-Земли) – соединительницы миров могут служить изображения сиро-палестинской богини Кудшу (**рис. 48**), относящиеся к бронзовому и железному веку, где богиня совмещает атрибуты Неба и Земли: она стоит на льве (образ всепожирающей смерти)⁵⁴, на голове у нее солнечный диск между бычьими рогами (символ Неба), в одной руке она держит змею (хтоническое начало), в другой – лотос, символизирующий преобразование смерти в жизнь.

К иконографии преобразования можно отнести и явно навеянный египетской культурой образ Младенца, рождающегося из цветка лотоса, произрастающего между крыльями «женщин»-херувимов (**рис. 51**). В крылатости «женщин», охраняющих священного Младенца на лотосе, просматривается древняя традиция изображения

⁵⁰ Ср. египетского Камутефа – быка своей матери (см.: *Зубов А.Б.* Мин-Амон – «Телец Своей Матери» // Древний Египет: язык – культура – сознание. М., 1999. С. 150-161) или греческого Диониса – одновременно и супруга, и сына Персефоны (см.: *Кереньи К.* Элевсин: Архетипический образ матери и дочери. М., 2000. С. 108-113). Орфическая формула, сохранившаяся в изложении Климента Александрийского, гласит: «Бык – Отец Змея и Змей – отец Быка» (см.: *Грейвс Р.* Указ. Соч.).

⁵¹ К этой идее восходит ритуал варения жертвенного козленка в молоке своей матери, известный из дионисийских мистерий и упоминаемый в Библии среди запрещенных Ханаанейских практик (Исх. 23:19, 34:26, Втор. 14:21).

⁵² В текстах на золотых пластинках, сопровождавших погребения людей, посвященных в орфические мистерии, от лица умершего провозглашается: «Я погрузился в лоно Владычицы Подземной Царицы. – «Счастливый и блаженный, ты станешь богом вместо смертного»... «Я дитя Земли и Звездного Неба, но род мой – небесный...» (Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989. С. 44). Эти мотивы, несомненно, очень древние. Орфические мистерии, как и другие мистериальные греческие культы, восходят к минойской эпохе, минойская же культура тесно связана с анатolianской, известной нам по памятникам неолитического Чатал-Хююка.

⁵³ Например, ашеры - деревья или деревянные шесты (*ашеры*), устанавливавшиеся на горах или искусственных холмах и являвшиеся культовыми образами ханаанейской богини, типологически подобной Инанне-Иштар. О связи Мирowego Древа и Великой Матери (Матери-Земли) см.: *Neumann E.* Op. Cit. P. 48-52.

⁵⁴ В сиро-палестинском регионе, в Междуречье, в крито-микенской традиции лев – это не только воплощение божественной мощи, но и образ всепожирающей смерти, перед которой человек бессилён, «зубастого лона» земли, поглощающего умерших. Этот же аспект символизируется образами других хищных зверей и птиц: совы, грифа, вепря, леопарда. Львы, терзающие быков или козлов – постоянный изобразительный сюжет в глиптике Междуречья с IV тыс. (т.н. «фризы сражающихся»). Львом именуется Муту (Смерть) в угаритском тексте, повествующем о нисхождении Баала в царство Смерти и борьбе Баала с Муту. «Овцу душа льва желает» – слова посланников Муту, призывающего Баала в свое царство⁵⁴. Образ льва, ищущего и поглощающего свою добычу, неоднократно встречается в Библии: «рев его - как рев львицы; он рыкает подобно скимнам, и заревет, и схватит добычу и унесет, и никто не отнимет» (Ис.5:29) (**рис. 49-50**).

Матери-Земли, рождающей в Небо, птицей или женщиной, имеющей птичьи атрибуты (рис. 52-55).

Интересен в этой связи образ грифов из Ч-Х: пожирательница умерших оказывается одновременно их переносчицей на Небо, к Быку (головы умерших помещали рядом с головой быка)⁵⁵ (рис. 56, 57).

Ярким свидетельством того, что образ «женщин»-херувимов, покрывающих своими крыльями святыню, восходит к идее Матери-Земли – Соединительницы миров, может служить изображение из дворца царя Ахава⁵⁶ (рис. 2). На данном изображении угадывается сюжет, хорошо известный из древнеегипетских преданий: священный предмет между крыльями женских фигур очень напоминает столп *dd* (*джед*) – символ Осириса, а сами крылатые женщины – Исиду и Нефтиду, сестер-жен Осириса, собравших и ожививших его тело, расчлененное Сетом⁵⁷.

Как и «богиня» Чатал-Хююка, Исида и Нефтида в египетской традиции принимают облик хищных птиц, покрывающих перьями своих крыльев умершего Осириса (рис. 58). При этом Исида отождествлялась греками с Деметрой, Матерью-Землей, а Нефтиду, чье имя означает «Владычица Дома» (эвфемизм мира мертвых у многих народов), можно сопоставить с греческой царицей подземного мира Персефой или месопотамской Эрешкигаль («Владычицей большой земли»). Как замечает Плутарх, «Нефтида это то, что под землей и невидимо, а Исида то, что над землей и зримо»⁵⁸. Рождение Нефтидой Анубиса, известного также под именем Хора Дуата⁵⁹ – Владыки Инобытия, соотносится в эллинистической традиции с рождением Персефой Диониса-Загрея, рогатого змея⁶⁰ (то есть «быко-змея»), соединяющего в себе небесное, земное и хтоническое начала.

По-видимому, образ египетских «сестер» Исиды и Нефтиды восходит к древнему образу Матери-Земли, рождающей своих чад в два мира: в земной мир, мир «смертных», и в инобытие, в вечность. «Инаковость» прошедших через второе рождение из лона Земли символически передается сочетанием в них элементов, принадлежащих к разным мирам⁶¹. Сыновья Осириса, рожденные в мир земной (Хор, рожденный от Исиды) и инобытия (Анубис, Хор Дуата, рожденный от Нефтиды), суть сам Осирис-соединитель миров, чей символ, столп *джед*, имеет коннотации мирового древа, древа Жизни (рис. 59, 60)⁶².

Предание о погребении Осириса в древе изложено у Плутарха: гроб с телом Осириса, вынесенный морем к берегам Библа, врос в древо (рис. 61)⁶³. Царь Библа сделал из этого древа подпорку для крыши, откуда Исида впоследствии извлекла гроб Осириса⁶⁴. Иллюстрацию этого сюжета можно увидеть на рельефе из Дендеры, где Осирис изображен сокологоловым⁶⁵ (рис. 61). Идея помещения умершего в древо как в преобразующее лоно лежит в основе египетской практики погребения в ковчегах из

⁵⁵ Гимбутас М. Цит. соч. С. 206. «Появление Богини в виде грифа, с материнской заботой принимающей в себя останки умершего, безусловно восходит к древнейшим временам», - пишет Мария Гимбутас (там же).

⁵⁶ Царь Израильский, Самария, IX в. до РХ.

⁵⁷ См.: Руг. 1255с-1256d; 1280-1281.

⁵⁸ Об Исиде и Осирисе, 44.

⁵⁹ Дуат – именование иного мира, в который переходит умерший.

⁶⁰ Кереньи К. Дионис... С. 85.

⁶¹ По древнеегипетским представлениям, воскресший, соединяющийся с Богом-Творцом Атумом, обретал лик Анубиса (Руг. 135). Тем самым подчеркивалась *инаковость* воскресшего по отношению к своему прижизненному состоянию. В прошедшем через смерть таинственным образом соединены небесное и земное.

⁶² Воздвижение столпа *джед* было одним из наиболее священных ритуальных действий, совершавшихся во время празднеств, посвященных Осирису.

⁶³ По некоторым версиям мифа об Осирисе, этим деревом был кедр. У Плутарха это вереск.

⁶⁴ Об Исиде и Осирисе, 15.

⁶⁵ Сокологоловость Осириса может означать, с одной стороны, имплицитное присутствие в нем Хора, зачатого от Исиды, а, с другой, свидетельствовать о его переходе в *иной* мир, о чем мы говорили в связи с изображением птице-человека из пещеры Ляско.

кедровых досок, что означало принятие умершего во чрево богини Нут (Неба)⁶⁶, рождающей его в божественное Инобытие⁶⁷. Дерево - излюбленный образ богини Нут в изобразительных памятниках Нового царства (**рис. 62a,b**). Именно во чреве Нут совершалось чаемое египтянами *саху* (*s3hw*) – преобразование умершего в блаженного воскресшего *ах* (*3h*)⁶⁸. На **рис. 62c** Анубис ведет умершего к дереву, произрастающему у так называемой «ложной двери», то есть двери, ведущей в *иной* мир.

В Древе – образе преобразующего лона Земли, где соединяются преисподняя и земной мир с Небом, происходит и то таинственное действие, которое мы видим на кольце Нестора (**рис. 42**). Утроба Земли, принявшая умерших, оказывается здесь не замкнутой в себе сферой, отделенной от Неба, но частью Древа Жизни. Очевидно, этот же смысл заложен в изображении на саркофаге из Агия Триады, где умерший показан стоящим за деревом, так что ясно, что он находится в Древе (**рис. 64**).

Мы полагаем, что представление о Матери-Земле как о Древе, рождающем и выводящем в Небо того, в ком соединены небесное и земное, и легло в основу иконографии херувимов как женских сущностей, охраняющих Древо Жизни.

Интересен библейский рассказ об устройстве Соломоном святого храма:

«И построил Соломон храм и кончил его. И обложил стены храма внутри кедровыми досками; от пола храма до потолка внутри обложил деревом и покрыл пол храма кипарисовыми досками... все было покрыто кедром, камня не видно было...» (3 Цар. 6:14-15).

Святая святых Храма, его центральная святыня, оказывается как бы внутри кедра⁶⁹. На стенах вырезаны херувимы, пальмы (устойчивый образ Древа жизни) и распускающиеся цветы (символ победы жизни над смертью).

На кольце Нестора, кроме Древа, мы видим и другие символы Великой богини, связанные с идеей преобразования – куколок и бабочек. Эта символика получила очень широкое распространение в крито-микенской культуре. На **рис. 65, 66 а-с** можно видеть изображения куколок и бабочек, найденные в захоронениях этого времени.

Проинтерпретировать все сюжеты на кольце Нестора, мы не можем. Понятно лишь, что эсхатологические воззрения крито-микенцев были весьма сложными. Артур Эванс, например, обратил внимание на образ беседы, присутствующий во всех сценах⁷⁰. Можно предположить, что общение здесь – это образ соединения с богиней, через которое и происходит преобразование человека, символизируемое в левом верхнем секторе куколками и бабочками, а в правом нижнем – грифоном⁷¹. Птицеголовость антропоморфных сущностей, ведущих людей, сошедших в лоно Земли, на кольце Нестора может означать их причастность божественному миру. Возможно, это те, кто уже прошел через преобразование и соединил в себе земное и небесное.

Главным же персонажем на этом изображении, видимо, является лев. Возможно, он символизирует Небесного Бога, Супруга Земли, хотя не исключено и другое понимание: лев – образ Великой богини в ее аспекте Смерти, Пожирательницы мертвых,

⁶⁶ В Египте идея рождения из утробы Земли в Небо трансформировалась в рождение из небесного лона (лона богини Нут).

⁶⁷ Ср. мифологему о рождении Адониса из дерева, сохранившуюся у Аполлодора (**рис. 63a**), а также обычай погребения в дереве, зафиксированный в Восточной Африке (**рис. 63b**) (см.: Neumann E. Op. cit. P. 243)

⁶⁸ Категория *3h* (производное от корня, означающего «сиять», «быть сияющим») выражает состояние, присущее Богу-Творцу и обретаемое по смерти людьми, вошедшими в божественное Инобытие. В заупокойном контексте данная категория соотносится с категорией *ntr* (бог) и обозначает состояние теозиса, «трансцендирования» человека до бога (о соотносении *3h* и *ntr* см.: Demaree R.J. The *3h ikr n R^c*– stela. On Ancestor Worship in Ancient Egypt. Leiden, 1983. P. 219-220).

⁶⁹ Кедр – бессмертное вечнозеленое дерево, являлся на древнем Востоке образом Древа жизни. Кедр использовался при строительстве храмов в древнем Междуречье (из него делали священные двери, крыши в храмах), ветки кедр употреблялись в качестве благовония при жертвенных возлияниях (см.: Афанасьева В.К. Гильгамеш и Энкиду. Эпические образы в искусстве. М.: Наука, 1979. С. 93-94).

⁷⁰ См.: РМ III. P. 148.

⁷¹ О символике грифонов речь пойдет ниже.

обозначающий в данном случае врата, вход в Древо Жизни⁷². Можно выдвинуть и третью гипотезу, впрочем, «рифмующуюся» с первой: если проинтерпретировать четыре сюжета на кольце Нестора как своего рода «этапы» преобразования человека в бого-человека, то лев здесь – сам умерший, ставший Дионисом⁷³, как это происходило в греческих мистериях⁷⁴.

Гибридные сущности.

Мы видели примеры соединения в одном существе элементов, относящихся к разным мирам – подземному, земному и небесному. Синкретические сущности, сочетающие эти элементы в различных комбинациях – частый изобразительный сюжет, прослеживающийся с палеолита (рис. 67 а, б). Особенно много таких изображений в верхнепалеолитической пещере «Трех братьев» (Франция)⁷⁵. Эти составные фигуры, которых не встретишь в этом мире, суть образы *мира иного*. «Смешение частей от разных животных в одной фигуре, - пишет А.Б. Зубов, - ... преследует определенную цель — показать, что «в том мире» все не так, как в этом»⁷⁶. К подобным синкретическим образам и восходит, по нашему мнению, представление о херувимах.

В Египте наиболее известным гибридом является сфинкс⁷⁷, представляющий собой существо с телом льва, головой человека (иногда голова барана или сокола). Подобные образы известны и на Крите, у хеттов, в Междуречье.

В Древнем Египте (как, видимо, и в минойском Крите) сфинкс – это образ царя, соединителя миров, в котором «смыкаются» Небо и Земля, а также и образ Бога-Творца Ра-Хораhti (изображается как крылатый солнечный диск), т.е. Бога в Его обращенности к земному миру, Бога-Жизнедателя. Через царя божественные силы действуют на Земле, божественное проявляется в земном мире. Правитель, в образе сфинкса или грифона попирающий врагов – изобразительный сюжет, постоянно встречающийся в царских заупокойных комплексах Древнего царства. Великий сфинкс Гизы (рис. 68) имеет лицо царя Хуфу (2558-2532 гг. до РХ), у пирамиды которого он расположен⁷⁸.

Интересную параллель египетскому сфинксу как образу царя дает 28 глава книги пророка Иезекииля. Пророк говорит о царе Тира как о «помазанном херувиме», пребывавшем в Эдеме и низвергнутом Яхве с горы Божией за множество беззаконий своих (Иез. 28:13-19). Из ритуальных угаритских текстов, амарнской переписки, а также изобразительных памятников известно, что цари ханаанейских государств, так же как и египетские правители, имели статус посредников между своими подданными и божеством и почитались как сыны Быка Илу, Отца человек⁷⁹, вскормленные молоком богини⁸⁰. Изображения на палестинских печатях и скарабеех среднебронзового века свидетельствуют о близости правителей ханаанейских городов-государств богам⁸¹, и зачастую весьма напоминают египетскую царскую иконографию⁸².

В минойском Крите часты изображения грифонов – синкретических сущностей с головой и крыльями птицы и телом льва (рис. 69). Примечательно, что слово *курибу*

⁷² РМ III. P. 154.

⁷³ Как отмечалось выше (см. примеч. 34), лев – один из символов Диониса.

⁷⁴ Ср. древнеегипетский обычай сопровождения имени каждого умершего именем Осириса (Осирис имярек). Каждый умерший – Осирис, т.е. соединитель божественного и человеческого, победитель смерти.

⁷⁵ Зубов А.Б. Цит. соч. С. 145-146.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Егип. *šsp ʿnh* (shesep ankh) - «живой образ».

⁷⁸ По другой версии, сфинкс имеет лицо предшественника Хуфу, царя Джедефра (см.: Shaw I, Nicholson P. Dictionary of Ancient Egypt. The American University in Cairo Press, 2002. P. 277).

⁷⁹ См.: «О Карату» (KTU 1.14, I:41-43; KTU 1.15, II:2).

⁸⁰ KTU 1.15, II:26-28.

⁸¹ Keel O., Uehlinger C. Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel. Edinburgh, 1998. P. 44, ill. 36b-36d.

⁸² Ibid. P. 48.

этимологически родственно греческому слову *грифон*⁸³. В Кносском дворце грифоны flankируют «трон Миноса» (**рис. 70-71**) – место пребывания Бога, место соединения Неба и Земли. Спинка этого трона воспроизводит очертания горы⁸⁴. На горах – в месте встречи Земли и Неба, располагались древнейшие святилища минойского Крита. В дворцовый же период местом явления Божества стал так называемый Тронный зал – центральное святилище Кносского дворца.

Грифоны и сфинксы нередко изображались на печатках колец, помещавшихся в погребения микенского времени⁸⁵. По мнению А. Эванса, эти существа являлись защитниками умершего, но, возможно, первоначальный их смысл был иной – они мыслились «иконой» самого умершего после его преобразования и приобщения тайне взаимопроникновения миров.

Изображения сфинксов найдены и в древнем Элевсине, где уже с середины II тыс. до РХ существовало святилище Деметры. Элевсинские сфинксы – крылатые существа с львиным телом и, как правило, женской головой, иногда увенчанной диадемой⁸⁶. По мнению М. Келлер, элевсинские сфинксы являются образами Деметры, почитаемой в Элевсине, и восходят к неолитической Богине-«птице»⁸⁷. Из этого же круга образов, вероятно, происходит и иконография ангелов⁸⁸.

В изобразительных памятниках Междуречья синкретические существа, соединяющие в своем облике черты представителей разных миров (божественного, человеческого и мира мертвых) встречаются уже с дописьменного периода (**рис. 72-73**)⁸⁹. В шумерской изобразительности широко распространенными составными существами являются быкочеловеки (антропоморфные быки или быки-андрокефалы – существа с рогами, хвостом и задними ногами быка и человеческим торсом и головой) (**рис. 74-75**) и крылатые хищники, совмещающие черты льва, птицы и змеи (либо эти существа фигурируют в одной и той же сцене), когтящие свои жертвы (**рис. 76 а-с**). К этим гибридным существам восходят образы аккадских драконов, именуемых *ug-mušen* – «птицелев»⁹⁰ (**рис. 77 а, b**).

Крылатый хищник (крылатый лев, львиноголовый орел, **рис. 78 а-с**) – это «крылатая смерть», соединяющая чад Земли с Небом и, тем самым, попирающая ту смерть, что является уделом всего сущего (на **рис. 79**: орел держит в лапах змей, хтоническое соединяется с небесным)⁹¹. В раннединастическом Междуречье часто встречаются двухъярусные изображения. На одном из таких изображений (**рис. 80**) мы видим в нижнем ярусе орла, когтящего ланей, а в верхнем – общение птицеголовых существ за пиром-трапезой в небесном мире. Здесь напрашивается ассоциация с изображением на кольце Нестора.

Львиноголового орла, постоянно встречающегося на изобразительных памятниках с додинастического времени, исследователи отождествляют с известным из шумеро-аккадского эпоса орлом Анзудом, символизирующим сущность, принадлежащую двум мирам – небесному и земному (**рис. 81**).

Как львиноголовый орел, так и быкочеловек часто фигурируют на так называемых «фризах сражающихся» раннединастического периода (XXVII — XXV вв. до РХ), где в различных вариациях повторяется тема защиты беззащитных животных (козлов, газелей)

⁸³ Подосинов А.В. Цит. соч.

⁸⁴ См.: Castleden R. The Knossos Labyrinth. A New View of the 'Palace of Minos' at Knossos. Routledge, 1990. P. 44.

⁸⁵ РМ III. P. 144.

⁸⁶ Keller M.L. The Eleusinian Mysteries of Demeter and Persephone: Fertility, Sexuality, and Rebirth // Journal of Feminist Studies in Religion. 1988. Vol. 4. No. 1. P. 32.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Афанасьева В.К. Орел и змея в изобразительности и литературе Двуречья. М., 2007. С. 41.

⁹⁰ Buren E.D. The Dragon in Ancient Mesopotamia // Orientalia. 1946. Vol. 15. Fasc. ½. P. 8.

⁹¹ Ср. типологически близкий образ чатал-хююкских грифов, возносящих умерших в Небо (**рис. 44**).

от хищных зверей (львов и леопардов)⁹². По мнению ряда ученых, за быкочеловеком, защищающим своих пасомых (рис. 82-84), стоит образ бого-человека Думузи-Таммуза, супруга Царицы Неба Инанны⁹³. Символика этих изображений может быть понята следующим образом: соединители миров уничтожают смерть⁹⁴.

По представлениям древних обитателей Междуречья, «пространство» Жизни есть «пространство» взаимопроникновения небесного и земного, а смерть есть их разрыв, влекущий автономизацию Земли от Неба. Эта идея прослеживается в содержащем очень древние мотивы шумеро-аккадском цикле эпических сказаний о Гильгамеше, в которых герои срубают некое священное дерево, соединяющее Небо и Землю⁹⁵. После такого деяния, чем бы оно ни было мотивировано, всегда приходит смерть – этот мотив звучит в шумеро-аккадских текстах отчетливо.

С РД периода в глиптике Междуречья появляются, а с аккадского периода становятся особенно популярными, изображение бога или богини на спине дракона (акк. *mušhuššu*, «ужасный змей, дракон»): божество стоит между крыльями дракона или сидит на престоле, установленном его на спине⁹⁶ (рис. 85a,b). Иногда божество находится в колеснице, запряженной в дракона (рис. 77 b). Драконы сочетают львиные, змеиные черты, часто имеют крылья и задние ноги хищной птицы (рис. 86a,b). Рожки указывают на божественность (рис. 87-88). Боги, изображаемые на спине дракона, имеют коннотации соединения Неба и Земли (Нинурта, изображаемый также львиноголовым орлом, Инанна, Энлиль-Адад, Мардук) (рис. 89-93), причем в некоторых случаях явление божества на синкретической сущности носит характер эпифании (на рис. 90a мы видим явление божественных сущностей, стоящих на крылатых драконах, и адорантов в экстатических позах).

Итак, гибридные сущности являют собой образы обитателей «иноного мира», «инаковость» которого проявляется в соединенности, взаимопроникновении небесного и земного, божественного и человеческого. При этом не всегда можно говорить о пространственном отделении инобытия от здешней реальности, но, скорее, о возможности преобразования «одноприродных» (т.е. обладающих лишь земными чертами) существ в «двуприродные» (небесно-земные, бого-человеческие). Не исключено, что исходно с гибридом ассоциировалась именно идея метаморфозы человека, переходящего в иной мир: живого – во время священнодействий, или умершего, нисшедшего в преобразующее лоно Матери-Земли.

Однако с течением времени становится все более заметной тенденция к переосмыслению семантики гибридных сущностей. Они начинают играть роль *межевого знака* между священным и профанным⁹⁷, а также становятся *охранителями* священного, при этом священный и профанный миры понимаются как *пространственно* разделенные, или, иными словами, онтологическая отдаленность «этого» и «иноного» миров (как мы помним, преобразование всегда сопряжено со смертью) начинает восприниматься как пространственная. Здесь можно вспомнить хотя бы аккадский эпос о Гильгамеше, где герой предпринимает трудное путешествие на остров Дильмун, где живет «дальний Утнапишти», которому боги даровали бессмертие. Дильмун – место соединения Неба и

⁹² Frankfort H. Cylinder Seals. A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East. London, 1939. P. 58-62.

⁹³ О возможных интерпретация образа быкочеловека см.: Афанасьева В.К. Гильгамеш... С. 26-36.

⁹⁴ Существенно, что точно такие же кинжалы, которыми гибридные «герои» поражают львов, помещались в раннединастические погребения. «Героем» - победителем смерти должен был стать сам умерший. Свидетельством тому может служить и то, что имена некоторых умерших, снабженных оружием, содержат элемент *mes* – «герой» (см.: Cohen A.C. Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship. Toward a New Understanding of Iraq's Royal Cemetery of Ur. Leiden, Boston: Brill, 2005. P. 140).

⁹⁵ См.: Афанасьева В.К. Гильгамеш... С. 85-96.

⁹⁶ Buren E.D. The Dragon in Ancient Mesopotamia // *Orientalia*. 1946. Vol. 15. Fasc. 1/2. P. 6.

⁹⁷ Под священным мы понимаем область, где Земля сообщается с Небом.

Земли⁹⁸, оказывается здесь неким священным топосом, пространственно отделенным от места обитания смертных. Путь на дальний остров лежит через горы, врата которых стерегут страшные синкретические сущности – люди-скорпионы: «грозен их вид, их взоры - гибель, их мерцающий блеск повергает горы» (рис. 94)⁹⁹.

Другим охранителем священного в шумерском и аккадском преданиях о Гильгамеше¹⁰⁰ выступает свирепый Хувава (акк. Хумбаба), страж кедрового леса, что произрастает в горах Ливана. Хувава – типичная гибридная сущность: «Его зубы – зубы дракона! Его лик – лик львиный! Его глотка – поток ревущий! Его чело – жгучее пламя!»¹⁰¹. Памятуя, что кедр – образ Древа Жизни¹⁰², мы понимаем, что речь идет о хранителе священного Древа. Заметим, что к священному лесу тоже лежит необычайно дальний путь – этот момент особо акцентируется и в шумерском, и в аккадском текстах¹⁰³. При этом чудовище Хувава, ныне понимаемый как страж, «в какое-то более древнее время и был самим кедром, и отголосок этого представления сохранился в песне»¹⁰⁴ – в аккадском тексте он прямо именуется кедром («мы кедр убили»¹⁰⁵), в шумерском герои срубают и связывают ветви его. Иначе говоря, тот, кто в древности сам мыслился соединителем миров, теперь стал охранителем священного.

Думается, что древнее предание в позднейших пересказах подверглось дальнейшей редукции. И в шумерском, и в аккадском преданиях поход к кедровому лесу мотивирован желанием Гильгамеша добыть себе вечное, бессмертное имя, для чего необходимо убить (!) стража Хуаву. «Лучи сияния, лучи ужасающие твои отдай ты мне, - бросает вызов страшному чудовищу Гильгамеш, – и в плоть твою да войду!»¹⁰⁶. По-видимому, в древнем варианте речь шла о «сущностном» преображении героя, что символически передавалось образом «причастия» Древу Жизни, об обретении им самим «двуприродности», дарующей бессмертие.

В ассирийскую эпоху тема гибридов-привратников, охраняющих врата во святилище, становится чрезвычайно популярной: это и человекобыки, и люди-скорпионы, и человек-рыба, и коршуноголовый человек (рис. 94-96)¹⁰⁷.

Перемена в понимании образа гибридной сущности (сфинкса) прослеживается и в Египте. Если в древние времена сфинкс мыслился образом царя-соединителя миров, то в эпоху Нового царства сфинкс понимается в первую очередь (а, быть может, и исключительно) как «пограничная» сущность, отделяющая священное от профанного и охраняющая святыню. На пути к святилищам выстраивались целые аллеи сфинксов. Вход в храм Амона в Карнаке фланкировали сфинксы с бараньей головой (рис. 97), к пилонам Луксорского храма вела аллея человекоголовых сфинксов, как бы вводящих в священное пространство (рис. 98).

⁹⁸ См. ниже.

⁹⁹ Изображения людей-скорпионов (крылатая или бескрылая сущность, с человеческой головой и торсом, хвостом скорпиона, задними лапами и когтями хищной птицы, penisом в виде змеиной головы) периодически появляются в глиптике в аккадский период, но пик их популярности приходится на позднеассирийскую эпоху (см.: *Green A. A note on the "Scorpion-Man" and Pazuzu // Iraq. 1985. Vol. 47. P. 75-76*).

¹⁰⁰ Речь идет о шумерском тексте «Гильгамеш и Хувава» (рус. перевод: *Афанасьева В.К. От начала начал. Антология шумерской поэзии. СПб., 1997. С. 207-214*) и аккадском эпосе «О все выдавшем» (рус. перевод *И.М. Дьяконова: Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии. М., 2000. С. 137-207*).

¹⁰¹ «Гильгамеш и Хувава», 99-102.

¹⁰² См. примеч. 69.

¹⁰³ Согласно шумерскому тексту, путь лежит через семь гор («Гильгамеш и Хувава», 62), в аккадском этот путь занимает несколько дней (возможно – три дня), в каждый из которых герои проходят по пятьдесят поприщ – путь шести недель («О все выдавшем», табл. IV).

¹⁰⁴ *Афанасьева В.К. Гильгамеш... С. 94*.

¹⁰⁵ Табл. 5, 2.

¹⁰⁶ *Афанасьева В.К. От начала начал... С. 212*.

¹⁰⁷ См.: *Huxley M. The Gate and Guardians in Sennacherib's Addition to the Temple of Assur // Iraq. 2000. Vol. LXII. P. 120*.

Подобная тенденция изменения семантики гибридной сущности прослеживается повсюду в средиземноморском и ближневосточном ареале. Нередко гибриды изображаются поддерживающими Небо или крылатый солнечный диск, образуя своего рода *буферную зону* между мирами, или держащими воротные столбы святилища, так что священное оказывается *между* ними (рис. 99-102).

Часто синкреты изображаются несущими престол божества (либо на херувиме находятся ноги божества, сидящего на престоле) (рис. 103-105) или охранителями святыни (рис. 106).

Священное, пребывающее между херувимами, нередко изображается как *Древо*, которое по-прежнему несет в себе идею соединенности миров, в то время как за херувимами остается лишь функция охранителей Древа (рис. 107-116). В русле такого понимания образа херувима можно рассматривать и библейское упоминание о херувиме с огненным мечом, охраняющем Древо Жизни (см.: Быт. 3:24).

Далее, пространственное разделение священного и профанного привело во II-I тыс. до РХ к некоторому изменению в иконографическом выражении тех представлений, которые передавались гибридными образами. Идея *взаимопроникновения* миров все более уступает место представлению о *перемещении* из одного мира в другой. Соответственно, отходит на второй план и представление о преображении человека, уходящего в инобытие. Умерший изображается не как синкретическое существо, но как всадник или ездок на колеснице (рис. 117-120)¹⁰⁸. Соответствующие изображения помещались в могилы в Сиро-палестинском регионе и в Европе со второй половины II тысячелетия до РХ, а также и на Алтае бронзового и железного века, где человеческие погребения нередко сопровождалась конскими. Возможно, такому переосмыслению способствовало возникновение верховой езды, получившей распространение в Средиземноморье приблизительно в это время.

На греческих чернофигурных лекифах¹⁰⁹, которые в больших количествах находят в греческих захоронениях VI века до РХ, повторяется один и тот же сюжет. Женщина поднимается на запряженную четверкой лошадей колесницу, увозящую в Небо¹¹⁰. Рядом стоит Дионис. Это изображение можно интерпретировать как восхождение на небо души посвященного в дионисийские мистерии (рис. 121 a, b).

В сюжете, который можно видеть на Тагарском ковре из V Пазырыкского кургана, умерший приближается верхом на коне к некоей жене, сидящей на престоле и держащей древо. В этом персонаже нетрудно узнать «великую богиню» (то есть Мать-Землю). При этом умерший не несет каких-либо знаков преобразования: похоже, он переносится на коне в «тот мир» таким, каким он был в этом мире (рис. 122). В захоронении из этого же кургана была найдена огромная колесница из березы в разобранном виде (рис. 123).

Почитание коня как священного животного восходит к глубокой древности: лошадь является наиболее часто изображаемым животным в пещерном искусстве верхнего палеолита¹¹¹. В важнейшем ведическом ритуале жертвоприношения коня (ашвамедха), служившего цели *взаимопроникновения* небесного и земного миров, конь мыслился образом Бога-Творца Праджапати, творящего мир посредством саможертвоприношения. Мы не можем сказать определенно, какие коннотации имел конь как культовое животное в древнейшие времена. Однако после возникновения колесничной, а затем и верховой езды, с конем стала связываться, в первую очередь, идея перемещения¹¹².

¹⁰⁸ У нас нет достаточных оснований утверждать, что идея внутренней метаморфозы полностью забывается, однако можно говорить о смещении акцента в подобной иконографии на момент перемещения.

¹⁰⁹ Маленькие кувшины для масла, помещавшиеся в могилы.

¹¹⁰ Кереньи К. Дионис... С. 111.

¹¹¹ По данным из таблицы, составленной известным французским археологом и палеоантропологом А. Леруа-Гураном. Таблица приведена в: *Зубов А.Б. История религий*. С.131.

¹¹² Возможно, что в древности конь мыслился «аналогом» гибрида: его стремительный бег подобен полету птицы, а, стало быть, он принадлежит двум мирам – небесному и земному.

Во время ашвамедхи конь, как полагали ведические арии I тысячелетия до РХ, принимает образ великой птицы, возносящей жертвователя к небесам¹¹³. В большинстве индоевропейских сообществ конь почитался ездовым животным «солнечного» бога¹¹⁴. В Ригведе говорится о Савитаре, едущем на колеснице¹¹⁵. В хеттском гимне солнце объезжает небосклон в упряжке с четырьмя конями (по сторонам света). Это сопоставлялось с объездом царем ряда важнейших городов хеттского царства¹¹⁶. Конь как ездовое животное Солнца и сам приобрел солярные черты. «Колесницы солнца» упоминаются и в Библии в связи с культовыми практиками, воспринятыми иудейскими царями от сопредельных народов и отмененными царем Иосией: «и отменил коней, которых ставили цари Иудейские солнцу пред входом в дом Господень близ комнат Нефан-Мелеха евнуха, что в Фаруриме, колесницы же солнца сжег огнем» (4 Цар. 23:11).

Свидетельства ассоциации коня с небом имеют очень широкий ареал распространения, включая Европу, Южную Азию, Ближний, Средний и Дальний Восток¹¹⁷. Конь и птица оказываются семантически тождественными образами: конь парит, как птица в небе¹¹⁸ (**рис. 124**). Птичья крылья теперь прочитываются не только как «маркер» небесности, но и как указание на способность возноситься и возносить всадника на небо. С конем как переносчиком на Небо соотносится и образ огня, поднимающегося к Небу. В Ригведе с конем отождествляется бог Агни (жертвенный огонь) – переносчик жертвы с земли на небо, «возница жертвы»¹¹⁹, именуемый победоносным скаковым конем¹²⁰, конем, приносящим награды¹²¹.

Здесь можно упомянуть и знаменитый библейский сюжет: пророк Илия возносится на Небо на огненной колеснице, запряженной огненными конями (4 Цар. 2:11-12) (**рис. 125**).

Древние изображения богов, сидящих или стоящих на «своих» животных (то есть на животных, являвшихся их символическим образом), стали пониматься в смысле «езды» на этих животных (**рис. 126**). В Библии мы встречаем образ Господа Саваофа, восседающего и летящего на херувимах: «и воссел на Херувимов и полетел, и понесся на крыльях ветра» (2Цар. 22:11; Пс. 17:11).

Предельное развитие тенденции к смещению акцентов с внутренней метаморфозы, преобразования, сопутствующего взаимопроникновению миров, на перемещение по мирам привело к формированию представлений, хорошо известных из шаманистических религий. Многие туземные народности Индии доныне изображают своих умерших верхом на коне. «Например, - пишет М.Элиаде, - бхилы или корку вырезают на деревянных табличках фигурки всадников и устанавливают их возле могил. У муриа похороны сопровождаются ритуальными песнями, в которых идет речь о прибытии умершего в потусторонний мир на коне. Рассказывается также о дворце, внутри которого находятся золотые качели и алмазный трон. Умершего привозит туда восьминогий конь»¹²². Восьминогий конь – образ быстроты и инобытийности¹²³.

Древнетюркские поминальные обряды на Алтае (конец I тыс. до РХ) включали в себя вывешивание головы и шкуры принесенного в жертву коня (или его чучела) на

¹¹³ Шатапатха-брахмана V (см.: *Stutley M. The Ásvamedha or Indian Horse Sacrifice // Folklore. 1969. Vol. 80. No. 4. P. 258*).

¹¹⁴ *Ibid.* P. 254.

¹¹⁵ Ригведа 1.35.

¹¹⁶ *Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы Древней Анатолии. М., 1982. С. 24.*

¹¹⁷ См., например: *Советова О.С. Петроглифы Тагарской эпохи на Енисее (сюжеты и образы). Новосибирск, 2005. С. 44-49.*

¹¹⁸ См., например: РВ 163.

¹¹⁹ Ригведа 5.25.6.

¹²⁰ Ригведа 5.1.7.

¹²¹ Ригведа 1.27.1.

¹²² *Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. К.: София, 1998. С. 348*

¹²³ *Зубов А.Б. История религий. С. 408.*

верхушку дерева, поставленного в центре поминального сооружения или специально установленные жерди (рис. 127)¹²⁴. До нашего времени у монгольских обо сохранился обычай устанавливать на холме, где совершались жертвоприношения, шест с изображением «воздушного коня», который в древности сопровождал дух предка¹²⁵. Эти представления восходят к идее коня – переносчика по Оси Мира (Axis Mundi).

Представление о лошади как средстве перемещения по оси мира в редуцированном виде сохранилось и в алтайском шаманизме. «Конь — прежде всего перевозчик душ и погребальное животное — используется шаманом в различных ситуациях как средство, помогающее достичь состояния экстаза, так сказать, “выйти из себя”, благодаря чему оказывается возможным мистическое путешествие. ... Конь доставляет умершего в потусторонний мир; он осуществляет “прорыв уровня”, переход из одного мира в другой»¹²⁶.

Представление об инаковости друг по отношению к другу небесного, земного и подземного миров сохраняется в шаманизме лишь как реликт древних верований. Никакой существенной разницы между мирами нет, нет и столь значимой для древних идеи «трансцендирования» человека. Поиск способов соединения миров вырождается в овладение методикой путешествия по Мировому дереву, все уровни которого населены такими же духами, какими наполнен земной мир.

Многие проявления тех тенденций, что в предельном своем развитии породили шаманизм, прослеживаются в различных культурах. В первую очередь, сюда можно отнести нежелание выхода в Инобытие (как прижизненное, так и посмертное) через преобразование и даже страх перед последним. В контексте такого миропонимания смерть – лишь *потеря* жизни. Это привело к тому, что все, связанное со страданием, смертью и преобразованием, стало восприниматься как ничем не оправданное зло, угрожающее человеческой жизни. При перемещении экзистенциального центра человека в земной, оторванный от Неба, мир иначе стали считываться и смыслы, передаваемые образами синкретических сущностей, воспринимаемые зачастую как демонические, представляющие опасность для человека. Примеры тому можно найти в различных традициях. Классическое греческое предание о Минотавре (о котором мы уже говорили) – яркий пример редукции минойского образа «бычочеловека».

В Междуречье идея преобразования связывалась с персонажами, известными под именами Думузи (акк. Таммуз) и Инанны (акк. Иштар). Через священный брак с богиней Инанной, царицей Неба, человек-пастух Думузи переставал быть простым смертным, становился сродником богов и «великим драконом» (*ušumgal-anna*). Через соединение с Думузи каждый адепт его культа делался подобным ему бого-человеком. «Мне представляется, – подытоживает свои размышления о смысле священного брака в Междуречье М. Вэйкман, – что значение Инанны заключается в том, что через нее и посредством ритуала священного брака статус человеческого существа возвышается до божественности в священном царстве. Она является посредником в возвышении человека до бога»¹²⁷.

Однако в старовавилонский период (XX-XVII вв. до РХ) Думузи приобрел черты божества подземного мира или судии в подземном мире¹²⁸, имеющего власть обуздывать и возвращать в подземный мир докучающих живым духов умерших¹²⁹. Обряды отгнания демонов от жилищ живых происходили в пятый месяц¹³⁰, когда традиционно совершались поминальные жертвы, первоначальным смыслом которых было отнюдь не умиротворение

¹²⁴ Кубарев В.Д. Древнетюркские изваяния Алтая. Новосибирск, 1984. С. 79-81.

¹²⁵ Там же. С. 79.

¹²⁶ Элиаде М. Цит. соч. С. 347.

¹²⁷ Wakeman M.K. Sacred Marriage // JSOT. 1982. Vol. 7. № 22. P. 25.

¹²⁸ Langdon S. Tammuz and Ishtar. A Monograph upon Babylonian Religion and Theology. Oxford, 1914. P. 33-34.

¹²⁹ Scurlock J.A. К 164 (BA 2, P. 635): New Light on the Mourning Rites for Dumuzi? // RA. 1992. Vol. 86. P. 60.

¹³⁰ Календарное время ухода Инанны в Подземный мир (см.: Емельянов В.В. Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака. СПб., 1999. С. 98).

голодных духов, но общение живущих, пребывающих по *эту* сторону смерти, с теми, кто *победил* смерть и стал, подобно Думузи, «великим драконом». Теперь же такое общение стало казаться опасным, смертоносным, ведь мир мертвых уже воспринимался как «страна без возврата», наподобие греческого Аида¹³¹. Не отсюда ли страшный образ драконов, готовых куда-то утащить свои несчастные жертвы, хорошо известный нам из сказок?

В новоассирийской и нововавилонской изобразительности становятся особенно популярными сцены борьбы неких «героев» со «страшными» демоническими существами-гибридами (**рис. 128-129**)¹³². Одним из таких существ, чей генезис, несомненно, восходит к синкретам, стал позднеассирийский демон Пазузу, владыка злых духов, изображаемый как крылатое существо с львиной (или собачьей) головой, увенчанной рогами, птичьими ногами и когтями и хвостом скорпиона (**рис. 130**). Однако понимание гибридов как благих существ также сохраняется, примером чему может служить ассирийское изображение (**рис. 131**), демонстрирующее амбивалентность гибридных существ: мы видим двух вступивших в схватку друг с другом грифонов, из которых один, имеющий птичью голову и туловище хищного животного, явно воплощает собой всепожирающую Смерть, а другой, с птичьей головой и телом человека, защищает находящегося под ними тельца (видимо, образ всего живого, поражаемого смертью), за чью жизнь и идет борьба (ср. **рис. 132**)¹³³. Можно предположить, что крылатые гибриды стали восприниматься в эту эпоху как образы «духовных» существ, как благих, так и злых, вступающих друг с другом в противоборство, от которого зависят судьбы обитателей земного мира.

Процесс переосмысления образа гибридов прослеживается в цикле месопотамских преданий об уже упоминавшемся львиноголовом орле Анзуде. Динамика изменения этого образа прекрасно показана в недавней монографии В.К.Афанасьевой «Орел и Змея в изобразительности и литературе Двуречья» на материале шумеро-аккадских литературных и изобразительных источников.

В древнейшем из литературных памятников, где фигурирует Анзуд, – шумерском эпосе о Лугальбанде – Орел представлен как безусловно положительный персонаж. Он свил гнездо в ветвях благородного дерева бога Энки, среди пестрокаменных гор богини Инанны. Могучая тень дерева покрывает далекие горы. Его корни – гигантские змеи, семь рек Уту их питают¹³⁴. Орел поставлен богом Энлилем быть привратником гор (ср. образ хранителя кедров Хуавы). Он имеет власть над двумя мирами – небом и землей: Ан – вершитель Судеб, его предок, вложил в его руки небо и положил к его ногам землю.

¹³¹ Как отмечает отечественная исследовательница Е.В. Антонова, настроение пессимизма при описании мира мертвых в Месопотамии – сравнительно позднее явление, не свойственное «первобытным» людям» (Антонова Е.В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М., 1990. С. 106).

¹³² Danrey V. Op. cit. P. 136. Ср. «подвиги» Гильгамеша и Энкиду, убивших Небесного быка и Хуаву.

¹³³ Интересную параллель ассиро-вавилонскому мотиву борьбы «героев» с гибридами можно увидеть в фольклорных сюжетах, связанных с борьбой с драконом/змеем-поглотителем людей. Как отмечает В.Я. Пропп, этот мотив повсеместно (и в Европе, и в Азии) является вторичным, производным от мотива поглощения (Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 306-311). Исходным же смыслом последнего было приобщение поглощаемого существа поглощающего его «чудовища», то есть «двуприродного» существа. Поглощение оказывается в этом случае преобразованием человека в бого-человеческое, небесно-земное существо. В сказках поглощенный чудовищем и извергнутый из его чрева нередко выходит обретшим всеведение и способность понимания языка птиц, зверей и рыб (там же. С. 312-313). За этим сюжетом, чрезвычайно распространенном в мировом фольклоре, стоит идея приобщения божественному миру, исчезновение былой (до прохождения через чрево «чудовища») отчужденности от него (см. ниже историю Лугальбанды и Орла). Впоследствии некогда благие «чудовища» стали восприниматься как враждебные человеку, несущие угрозу его жизни – возникает потребность в убивающем их «герое» и «освобождении» их жертв.

¹³⁴ Афанасьева В.К. Орел и змея... С. 72.

Анзуд имеет власть наделять судьбой: «я судьбы решаю, – кто их изменит? Я слова изрекаю – кто их изменит...»¹³⁵.

Лугальбанда, легендарный правитель династии Урука, отправляется к Орлу для получения сверхприродных человеческих качеств – дара волшебного полета, для обладания чудесной власти над миром, для выхода в некую сверхреальность¹³⁶. Получение «дара Орла» (способности к полету) предваряется смертельной болезнью и чудесным выздоровлением молодого героя, что, по мнению исследовательницы, является указанием на инициацию, в результате которой «неофит обретает совершенно другое существование, чем до посвящения: он становится другим»¹³⁷. Существенно, что, как отмечает В.К. Афанасьева, встреча Лугальбанды с Анзудом неслучайна: «Лугальбанда стремится к ней, ищет ситуации, которая помогла бы ему приблизиться птице, ее не опасаясь». К моменту встречи «он уже имеет возможность разговаривать с Анзудом, понимать его и быть понятым им»¹³⁸.

Анзуд сообщает Лугальбанде чудесный дар скорохода, по сути же – способность полета над горами: «да бегут ноги мои без утомления! Да будут руки полны силой! Раскину их в беге, и не ослабнут... Пламенем взметнусь, молнией спущусь!»¹³⁹.

Совершенно иной, хотя в чем-то и сходный, образ Анзуда представлен в старовавилонском сказании об Этане¹⁴⁰. История о полете легендарного героя на спине Орла предваряется повествованием об Орле и Змее, живших на одном древе: Орел свил себе гнездо в кроне, а Змея – в корнях его устроила жилище. Орел и Змея дали друг другу клятву перед лицом бога Шамаша о вечной и нерушимой дружбе, так что когда Орел ловил быка или оленя, то питалась Змея и ее детеныши, если же Змея приносила козла или серну, то ели Орел и его дети. Однако впоследствии Орел задумал злое: решил пожрать детей Змеи, то есть, как поясняет Афанасьева, съесть змеиное сердце, познать «нутро Змеи»¹⁴¹. Змея, по совету Шамаша, мстит орлу: она прячется в тушу убитого быка, и, когда Орел прилетел питаться быком и забрался вглубь туши, бросается на него и ломает ему крылья. На взывания Орла, брошенного в яму, Шамаш отвечал: «твоим злодеянием ты омрачил мое сердце, мерзость богам, ты пожрал запретное. Смерть заслужил ты, не хочу быть с тобою...».

Тем не менее, Шамаш решает спасти Орла: «слушай: человека к тебе пошлю, он вытащит тебя из ямы». Этим человеком и оказывается Этана, нашедший, по откровению свыше, и вылечивший Орла, дабы с его помощью получить долгожданного наследника, добыв траву рождения, что произрастает на небе в жилищах Ана. Полет Этаны и Орла оказался неудачным – они упали с большой высоты, причем падали страшно, крича и содрогаясь от ужаса. В.К. Афанасьева отмечает, что в этом тексте осуждение Орла, его самонадеянности, неверности, глупости переносится отчасти и на «мудреца Этану»¹⁴². Характерно, что вавилонский Орел, в отличие от шумерского, не способен без помощи Шамаша понимать речи Этаны: «Я ведь птица, а он – человеческая сущность»¹⁴³.

Сравнение двух преданий, шумерского и вавилонского, позволяет заметить как некоторые сходства, так и принципиальные различия, выявляющие изменения в понимании этого образа. В обоих случаях местом обитания Орла является древо, корни которого уходят в землю (обиталище змей), а крона – в небо, так что ясно, что имеется в виду не что иное, как Древо Жизни, Мировая Ось. Орел и Змея из эпоса об Этане суть

¹³⁵ Там же. С. 74.

¹³⁶ Там же. С. 302.

¹³⁷ *Эпосе М. Тайные общества и обряды инициации и посвящения.* София: Гелиос, 2002. С. 12-13 (цит. по: Афанасьева В.К. Орел и змея... С. 304).

¹³⁸ Афанасьева В.К. Орел и змея... С. 85.

¹³⁹ Там же. С. 76.

¹⁴⁰ Там же. С. 148-160.

¹⁴¹ Там же. С. 329.

¹⁴² Там же. С. 308-309.

¹⁴³ Там же. С. 153.

«обитатели» Неба и Земли, соединение которых было столь значимо для древних народов Междуречья. Пожрание детенышей Змеи Орлом – образ такого соединения¹⁴⁴, хотя в данной мифологеме этот акт оценивается как вероломный и даже святотатственный.

Здесь снова обращает на себя внимание параллель с классическим греческим преданием о брачном соитии царицы Пасифаи с быком, где, с одной стороны, сохраняется память о священном браке как центральном для минойского Крита ритуале, плодом которого было взаимопроникновение Неба и Земли, а, с другой, выявляется оплощение или даже опошление этого священнодействия. Рожденный от союза быка и земной женщины Минотавр, пожирая свои жертвы, «на самом деле» соединял их с собой, приобщая их своей «двуприродности»¹⁴⁵. Такая перемена свидетельствует о радикальном изменении вектора духовных устремлений, происшедшем в Греции после дорийского завоевания. Очевидно, сходная ситуация имела место и в Междуречье. Как точно отмечает В.К. Афанасьева, говоря об Анзуде и Змее из эпоса об Этане, и эти слова вполне приложимы к персонажам греческого мифа, «действие, связанное с обращением к силам, которые эти существа олицетворяли были или полностью забыты, или ушли в узкую и ограниченную (может быть даже временно преследуемую) область»¹⁴⁶.

Львиноголовый орел – соединитель миров, как и Древо, в кроне которого он обосновался. Однако составителей эпоса об Этане это соединение всерьез пугает, что вполне понятно из предания о Лугальбанде, где герой определенно претерпевает – с помощью принадлежащей двум мирам сущности – внутреннюю метаморфозу, сопряженную со смертью. Суть этой метаморфозы выражена предельно ясно: он обрел способность к полету (его руки даже фактически «превратились» в крылья!), что на символическом языке, понятном древним, означает приобщение «небесности» как эвфемизму божественности. Лугальбанда, как и Анзуд, стал «небесно-земным» существом! Поэтому и Орел, и человек, ищущий «соприродности» Анзуду, прекрасно понимают друг друга.

Иное мы видим в легенде об Этане. Герой ее отнюдь не озабочен поисками преобразования, он ищет лишь того, что ведические арии именовали «бессмертием ниже пупа», т.е. бессмертием в детях. За таким бессмертием он должен отправиться на небеса, в мир бессмертных богов, для чего ему не нужны собственных крыльев – он нуждается лишь в «транспортном средстве», каковым и становится Орел (рис. 133a,b)¹⁴⁷. Внутренняя чуждость друг другу Орла и человека контрастирует с прекрасным взаимопониманием героев шумерского предания. Однако – и это, видимо, было совершенно ясно составителю вавилонского Сказания – человеку не достичь Небес внешним, «механическим», способом, он в этом случае обречен на неминуемое «падение». Альтернативы «пути Лугальбанды» в Небо, к бессмертию, у человека нет, ибо, как говорится в древнеегипетских Текстах пирамид, «люди погребаются, а боги взлетают» (Pug. 459a), а значит, *чтобы победить смерть, нужно из человека стать богом*. «Поиски новых состояний, обретения бессмертия духа» превращаются, судя шумеро-аккадским

¹⁴⁴ Комментируя этот сюжет, В.К. Афанасьева пишет: «орел хочет пожрать ("познать") нутро змеиных детенышей, то есть проникнуться их сущностью» (там же. С. 164).

¹⁴⁵ То же касается и лабиринта, изображаемого меандром (древний образ пещеры, зачинающего и рождающего лона Земли). Его мрачный характер, связанный с легендой о Минотавре – позднее явление. Как замечает К. Кереньи, для минойцев лабиринт был не местом смерти, но «путем к свету», о чем сохранялась память и в последующие века – его изображение считалось «счастливым знаком» (см.: Кереньи К. Дионис... С. 74-75). Едва ли будет ошибкой сказать, что «знающие» прочитывали знак меандра как символ преобразования смерти в жизнь, человека – в бого-человека.

¹⁴⁶ Там же. С. 371-372.

¹⁴⁷ На рисунках мы видим человека, возносящегося в небо верхом на орле. В. Ворд связывает эти изображения с преданиями о полете Этаны на Орле (*Ward W.H. The Seal Cylinders of Western Asia. Washington, 1910. P. 142-148*). На рис. 133b Орел изображен над кроной Древа, что позволяет отождествить его с Орлом Анзудом.

литературным памятникам, «в погоню за поисками бессмертия физического – путь на котором герои терпят поражение», - пишет В.К. Афанасьева¹⁴⁸.

Эту же «мораль» содержит и эпос о Гильгамеше, повествующий о тщетных поисках героем бессмертия. Трудный путь, проделанный Гильгамешем к владеющему тайной бессмертия Утнапишти, не увенчался обретением бессмертия героем. Более того, через все произведение рефреном звучит одна и та же мысль: смерть – судьба человека, удел человека¹⁴⁹, бессмертием владеют лишь боги¹⁵⁰. Однако при внимательном прочтении эпоса видно, что усилия Гильгамеша приводят его к столь печальному итогу отнюдь не из-за того, что он как человек предопределен к смерти. Религиозная традиция древнего Междуречья знает способ «решения» этой «проблемы». Как мы говорили выше, таким «способом» был священный брак с богиней Иштар, дававший человеку возможность богопричастия, от которого решительно отказывается дерзкий Гильгамеш¹⁵¹. Интересна и мотивация отказа: в его глазах Иштар – не более, чем похотливая и своевольная колдунья, *превращающая* своих супругов в животных или насекомых. Гильгамеш же решительно не желает такой участи: он пытается сделать себе бессмертное имя, убивая Небесного Быка и Хуаву.

Существенно, что обиталище бессмертного Утнапишти, куда устремляется после смерти своего друга отважный герой, локализуется на острове Дильмун, где, по шумерскому преданию, совершился космогонический акт, представленный в мифологеме как акт излияния божественного семени в утробу Земли¹⁵². Дильмун – место соединения божественного и земного, является обителью бого-человеков, которой Гильгамеш остался внутренне чужд, что и выявилось при его «испытании» сном. Как это случилось бы с любым *человеком*, предпринявшим столь дальнее путешествие, его одолел смертельный сон... «Посмотри на героя, что хочет жизни! – не без сарказма говорит своей супруге Утнапишти. – Сон дохнул на него, как мгла пустыни»¹⁵³. Утнапишти ясно, что перед ним – «лживый» человек, обманом (т.е. *недолжным* путем) проникший на остров бессмертных. «Лжив человек, тебя он обманет, - продолжает свой разговор с женой Утнапишти. Вот, пеки ему хлеба, клади у изголовья, и дни, что он спит, на стене помечай-ка». Лишь на седьмой день пробудился Гильгамеш. В отличие от пережившего потоп Утнапишти, который был человеком, но стал подобен богам¹⁵⁴, дерзкий герой как был, так и остался человеком, в чьих покоях смерть обитает¹⁵⁵...

Отказавшись от предлагаемого богиней превращения (но не в животное или насекомое, а в бога!), Гильгамеш попытался найти иной способ достижения Дильмуна: «если возможно – переправлюсь морем, если нельзя – побегу пустыней»¹⁵⁶, а потому, хотя он и сумел добраться до Утнапишти и даже достать со дна Океана заветный цветок, *вкусить* бессмертия было ему не суждено¹⁵⁷.

¹⁴⁸ Там же. С. 310.

¹⁴⁹ Табл. IX, ii, 35.

¹⁵⁰ «Боги, когда создавали человека, - смерть они определили человеку, жизнь в своих руках удержали», - говорит Гильгамешу богиня хмельного напитка Сидури (табл. X, iii, 3-5)

¹⁵¹ Табл. VI. Об этом см.: См.: Павлова О.И., Зубов А.Б. Реальность падшести и парадигма совершенства // Совершенный человек. Теология и философия образа. М., 1997. С. 178-179.

¹⁵² Сказание об Энки и Нинхурсаг (рус. перевод: Афанасьева В.К. От начала начал... С. 33-41).

¹⁵³ Табл. XII, 203-204.

¹⁵⁴ Энлиль, даруя бессмертие Утнапишти, благословляет его такими словами: «Доселе Утнапишти был человеком, отныне ж Утнапишти нам, богам, подобен» (табл. XII, 193-194).

¹⁵⁵ Табл. XII, 232.

¹⁵⁶ Табл. X, iii, 35-35a.

¹⁵⁷ Есть основания полагать, что добытый Гильгамешем «цветок знаменитый», растущий, «как терн на дне моря», с шипами, как у розы, которым «человек достигает жизни», является символом Инанны, и тогда вкушение цветка равнозначно брачному соединению с богиней, от которого уже отказался Гильгамеш. Розетки – символы Инанны, часто изображались на сосудах и цилиндрических печатях, помещавшихся в погребения. В погребениях Ура найдены статуэтки козла (символ Думузи), ошипывающего куст с цветами, похожими на розетки. Вкушение и брак семантически подобны, оба образа используются для передачи идеи

На любопытное сходство между Анзудом и Иштар обратила внимание В.К.Афанасьева. Являясь изначально соединителями миров, оба персонажа были низведены до злобных существ и поверглись поношению¹⁵⁸.

При этом изменение отношения, фиксируемое на уровне мифа, является лишь проявлением изменения мироощущения обитателей Междуречья. Для этого изменившегося мироощущения характерно понимание, что «что ничто не вечно и все относительно, и драгоценна только настоящая жизнь, человеческая жизнь не сотворена для вечности»¹⁵⁹.

В аккадском сказании об Анзу указанная тенденция к изменению понимания синкретических существ обозначилась в еще большей степени. В то же время принадлежность этого персонажа к двум мирам подчеркивается даже с особой нарочитостью. Местом рождения и обиталищем Анзу является Древо, что растет в горах на краю пустыни¹⁶⁰, более того, сам Анзу рожден от соединения небесного и земного, как это было и в случае с греческим Минотавром: «Чистые воды божеств из Апсу землю просторную затяжелили и тогда среди гор зародился Анзу»¹⁶¹. Но далее Анзу совершает ужасный поступок: будучи поставленным охранять святыни Энлиля¹⁶², он, пользуясь случаем, хитростью крадет у последнего таблицы судеб, приобретая, тем самым, неограниченную власть. Сын Энлиля Нинурта вступает в сражение со злодеем и перерезает ему глотку. Таким образом, в аккадском сказании некогда могучая всесильная птица, страж небес и земли, существо, обладающее даром наделять "Судьбою и Словом" не только смертных, но и богов, то есть фактически обладатель Судеб, превращается в злобное завистливое и коварное создание, подлежащее смерти¹⁶³.

Примерами переосмысления былых представлений о синкретических существах изобилует и европейский, в том числе, и русский, фольклор – достаточно вспомнить известный каждому с детства образ Змея-горыныча. Это крылатый змей, то есть соединитель подземного и небесного миров. Он живет в пещере, и, судя по прозвищу, рожден, как и Анзу, горой. Можно предположить, что за этим образом стоит та же «двуприродная сущность», что и за греческим Минотавром, и за аккадским Анзу, и за Думузи-Таммузом. Возможно, на формирование этого образа повлияло и представление о «двуприродности» умерших, рождаемых в Небо Матерью-Землей. Характерно, что теперь он стал страшным существом, пожирающим, как и Минотавр, свои несчастные жертвы¹⁶⁴.

Подведем итог.

Мы обнаружили присутствие образов синкретических существ в различных культурах Ближнего Востока, Европы и Сибири от палеолита до раннего железного века,

соединения (о семантическом тождестве *вкусения* и *брака* см.: *Winter I. Review of Treasures from the Royal Tombs of Ur* / Ed. By R.L. Zettler, L. Horne // *AJA*. 2000. Vol. 104. P. 795).

¹⁵⁸ См.: *Афанасьева В.К.* Орел и змея... С. 326. Сходство между Инанной-Иштар и Анзудом можно усмотреть и в шумерском Сказании о Гильгамеше, Энкиду и подземном мире, где Инанна просит Гильгамеша изготовить предметы своего культа именно из того Древа, где обитают и змея, и Анзуд.

¹⁵⁹ Там же. С. 310-311.

¹⁶⁰ Там же. С. 170.

¹⁶¹ Там же.

¹⁶² Ср. **рис. 134а, б**, относящийся к РД периоду, где Анзуд с распростертыми крыльями изображен над дверью святилища (т.е. перед входом в *иной* мир), держащим воротные столбы.

¹⁶³ Там же. С. 184, 371.

¹⁶⁴ Как отмечает Пропп, в репертуаре сказки встречаются как образ благого змея, так и змея-чудовища, которое надлежит убить «герою» сказки. Этот "дуализм" получился в процессе развития представлений о змее. «Есть не два разных змея, а две ступени его развития. Первоначально благой змей превращается затем в свою противоположность. И только тогда возникает представление о змее-чудовище, злом змее, которого надлежит убить, и образуется тот сюжет змеборства, который развивается в истории не сам по себе, не эволюционно, не имманентно, а вследствие противоречия своих первоначальных смысловых форм новым формам общества и его культуры» (*Пропп В.Я.* Цит. соч. С.314).

опираясь при этом не только на изображения, но и на ряд письменных источников. Рассмотренные данные позволяют выделить следующие смысловые аспекты образов синкретических существ:

- символ преобразования человека при соединении с божеством, взаимопроникновения божественного и человеческого (пещера Ляско, кольцо Нестора);
- сущность, стоящая на границе миров, обозначающая священное пространство (аллеи сфинксов; грифоны, фланкирующие престол из Кносского святилища; явление Бога Израиля между крыльями херувимов);
- защитник и хранитель священного (в том числе, хранитель Древа жизни);
- и, наконец, «транспортное средство», связующее небо и землю (Бог, летящий на херувимах).

Весьма вероятно, что первые три понимания значительно древнее последнего.

Кроме того, на основании изобразительных и литературных памятников древности мы пришли к заключению, что в ходе истории в различных культурах прослеживается редукция первоначальной семантики синкретических сущностей, связанная с угасанием стремления человека к преобразению, сущностной метаморфозе, сопутствующих его богопричастию. «Синкретизм» переходящего в иной мир уступает место его «физическому» перемещению. В итоге «иной» мир вовсе лишается своей «инаковости», как это происходит в шаманизме. Преобразование же стало восприниматься человеком как угроза его нынешнему существованию, а синкретические сущности – как опасные, демонические.

В христианскую эпоху зоантропоморфные образы подверглись дальнейшей демонизации, превратившись в чертей, леших, русалок и прочую рогато-хвостато-копытную нечисть.

Список иллюстраций

1. Рельеф из Кархемыша: позднехеттский крылатый лев с головой человека; на голове шапка с двумя рогами; хвост, возможно, имеет голову орла; X—VII вв. до н. э. (Подосинов А.В. Символы четырех евангелистов: Их происхождение и значение. М., 2000. Рис. 5.)
2. Херувимы из дворца царя Ахава. Самария, ок. 870 г. до РХ. Слоновая кость. Палестинский Музей археологии, Иерусалим (*Patai R. The Hebrew Goddess. Detroit, 1990. Pl. 26.*)
3. Крылатые человекоголовые быки из дворца Ашшурнацирпала в Нимруде и Саргона II в Хорсабаде (*Danrey V. Winged Human-Headed Bulls of Nineveh: Genesis of an Iconographic Motif // Iraq. 2004. Vol. 66. Fig. 1-2.*)
4. Фрагмент стелы Иштар. Эбла, ок. 1800 г. до РХ. Базальт. (*Danrey V. Op. cit. P. 136, fig. 5.*)
5. Сфинкс в основании трона царя на слоновой кости. Мегидо, конец II тысячелетия до н. э. (Подосинов А.В. Цит. соч. Рис. 26.)
6. Крылатые существа, охраняющие древо жизни. Печать из Телль Аййюля. X в. до РХ. (Подосинов А.В. Цит. соч. Рис. 28.)
7. Израильский керуб из «царских пещер» в Иерусалиме. XI—X вв. до РХ. (Подосинов А.В. Цит. соч. Рис. 30.)
8. Костяная подвеска из пещеры Раймондон (Франция). Верхний палеолит (*Maringer J. The Gods of Prehistoric Man. N.Y., 1960. P. 93, fig. 11.*)
9. Чатал-Хююк : северная и восточная стены Первого святилища (AS II. P. 64, fig. 10).
10. Чатал-Хююк: прорисовка северной стены святилища F V, i (AS IV. Pl. LIV).
11. Чатал-Хююк: реконструкция западной стены Первого святилища. (AS II. P. 62, fig. 8).
12. Чатал-Хююк: изображение «бородатого бога» на быке из «Леопардова святилища» (AS III. P. 76, fig. 29).
13. «Кентавр» с головой человека и туловищем быка, покрытый росписью из регенерационных символов. Терракота. Культура винча, край Косово. Ок. 4500 г. до РХ. (*Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы. М., 2006. С. 288-289, рис. 22.*)
14. Ассирийская цилиндрическая печать, принадлежавшая ассирийскому администратору дворца: Адад, стоящий на быке. Найдена близ Нетания (Израиль). Железный век II. (*Keel O., Uehlinger C. Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel. Edinburgh, 1998. P. 293, fig. 285a.*)
15. а. Базальтовая стела времени Тиглат-палассара III (744-727 гг. до РХ): Адад. Лувр. (URL: http://cartelen.louvre.fr/cartelen/visite?srv=car_not_frame&idNotice=24403&langue=en, дата обращения: 5.08.2011);
б. Изображение на бронзовом поясе: бог Тейшеба. Ванское царство. VIII-VI вв. до РХ. Исторический музей Армении. (*Пиотровский Б. Б. Ванское царство. М.: Восточная литература, 1959. С. 224, рис. 69.*)
16. Древнеегипетская палетка. Герзейский период. (*Wainwright G. A. The Bull Standards of Egypt // The Journal of Egyptian Archaeology. 1933. Vol. 19. No. 1/2. P. 45, fig. 7.*)
17. Стела царского сына и жреца Ра из Гелиополя. Египет, IV династия. Британский музей. (URL: http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_objects/aes/l/limestone_relief_slab_from_the.aspx, дата обращения: 12.08.2011)
18. Стела частного лица. Египет, начало XII династии (*Taylor J.H. Death and the Afterlife in Ancient Egypt. British Museum Press, 2001. P. 159, fig. 113.*)
19. Стела из захоронения двух сестер. Египет, Среднее царство. Известняк. Венский музей Истории искусств. (URL:

- <http://www.globalegyptianmuseum.org/detail.aspx?id=5872>, дата обращения: 12.08.2011).
20. Ритоны микенского времени. XIV-XIII вв. до РХ.
 21. Изображение на саркофаге из Агиа Триады. Позднеминойский период. Гераклион, Археологический музей.
 22. Ритоны из некрополя Мессара. Среднеминойский период. (PM I, P. 188-190, fig. 137 a, d.)
 23. Изображение на саркофаге. Египет. (*Budge E. A. W. Osiris and the Egyptian Resurrection. London, N.Y., 1911. P. 13*).
 24. Минотавр. VI в. до РХ. Афины. Национальный археологический музей.
 25. Чатал Хююк: Фрагмент стеной росписи святилища IV. (AS II. Plate V. b).
 26. a-b. Изображения женщин, «играющих» с быком. Испания, неолит. (*Jorda F. The Cults of the Bull and of a Feminine Divinity in Spanish Levantine Art // Journal of Mediterranean Studies. 1991. Vol. 1. № 2. P. 299, fig. 4-5*).
 27. Фреска из Кносса. Гераклион, археологический музей.
 28. Изображение на кубке из гробницы-толоса в Вафио. Микенский ПА период. (PM III. Fig. 123A).
 29. Изображение на гипсовой плите из гробницы «Атрея» в Микенах (PM III. Fig. 135).
 30. Изображение (прорисовка) на кубке из гробницы-толоса в Вафио. Микенский ПА период. (PM III. Fig. 123A).
 31. Изображение на папирусе Хунефера. Египет, XIX династия (*Faulkner R.O. The Ancient Egyptian Book of the Dead. London: British Museum, 1985. P. 43*).
 32. a. Богиня Сехмет. Поздний Египет. Мадрид. Национальный музей археологии (URL: <http://www.globalegyptianmuseum.org/detail.aspx?id=8675>, дата обращения: 10.08.2011).
 - b. Богиня Астарта. Изображение из Бет Шеана (*Patai R. Op. Cit. Pl. 17*).
 33. a. Древнеегипетская палетка. Конец додинастического периода. Британский музей. (URL: http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_objects/aes/t/the_battlefield_palette.aspx (дата обращения: 12.08. 2011)
 - b. Палетка быка. Египет, конец додинастического периода. Лувр (URL: <http://xoomer.virgilio.it/francescoraf/hesyra/palettes/bull.htm>, дата обращения: 12.08.2011).
 34. Изображение из долинного храма царя Ниусерра. Египет, V династия. (*Cwick A. Relief Decoration in the Royal Funerary Complexes of the Old Kingdom: PhD Thesis. Warsaw University, 2003. Fig. 43*).
 35. Заупокойная стела частного лица. Египет, XII династия. Ливерпульский музей (URL: <http://www.globalegyptianmuseum.org/detail.aspx?id=3788>, дата обращения: 12.08.2011).
 36. Фрагмент изображения на папирусе из захоронения. Египет, птолемеевский период. (*Faulkner R.O. Op. cit. P. 150*).
 37. Среднеассирийская печать (*Huxley M. The Gate and Guardians in Sennacherib's Addition to the Temple of Assur // Iraq. 2000. Vol. LXII. Fig. 19*).
 38. Изображение сокола, образ которого хочет принять умерший. Папирус из захоронения. Египет, XVIII династия (*Faulkner R.O. Op. cit. P. 75*).
 39. a. Изображение Ба, несущего знак *шен* (символ вечности) и покрывающего крыльями умершего, лежащего на львинообразном ложе. Папирус Ани. Египет, XIX династия (*Faulkner R.O. Op. cit. P. 87*).
 - b. Изображение Ба из захоронения. Египет. Новое царство. Флоренция. Национальный музей археологии. (URL: <http://www.globalegyptianmuseum.org/detail.aspx?id=9490>, дата обращения: 5.08.2011).

- с. Изображение умершего, прижимающего к груди Ба в образе человекоголовой птицы. Апирус Ани. Египет, XIX династия (*Budge E. A. W. The Book of the Dead. London, New York: Arkana, 1986 [1899]. P. 206.*
40. Изображение из пещеры Ляско. Франция, Дордонь. Верхний палеолит (URL: http://www.lascaux.culture.fr/index.php?fichier=02_07.xml, дата обращения: 12.08.2011).
 41. Изображение на кольце Нестора. (PM III. P. 153. Fig. 104).
 42. Изображение на кольце Нестора. (PM III. Pl. XX).
 43. a-b. Богиня с леопардом. Чатал-Хююк (AS II. P. 87, fig. 23; P. 88, fig. 24).
 44. набросок реконструкции стеной росписи из Чатал-Хююка (*Гимбутас М. Цит.соч. С. 261, рис. 7.26-2).*
 45. Чатал-Хююк, святилище VII: изображение коршуниц, поедающих обезглавленные тела, расположенное под изображением быка. (AS III. Pl. VII b).
 46. Печатка. Аккад, III тыс. до РХ. Базальт. (*Neumann E. The Great Mother: an Analysis of the Archetype. Princeton University Press, 1963. P. 312, fig. 67).*
 47. Золотое кольцо из Акрополя. Микены (*Evans A.J. Mycenaen Tree and Pillar Cult and Its Mediterranean Relations // The Journal of Hellenic Studies. 1901. Vol. 21. P. 108).*
 48. Изображение богини Кудшу. Египетская стела, Новое царство. (URL: <http://www.religionwissenschaft.unizh.ch/idd>).
 49. Инталия из захоронения в Вафио (PM III. P. 124, fig. 75).
 50. Золотая печатка из Фишбе (Беотия) (PM III. P. 124, fig. 74).
 51. Изображение на слоновой кости из Арслан Таша в Северной Сирии, ок. X в. до н. э. (*Подосинов А.В. Цит. соч. Рис. 9).*
 52. Изображения «богини-птицы».
 - a. Культура Винча, сер. V тыс. до РХ. (*Гимбутас М. Цит. соч. С. 254, рис. 7.14);*
 - b. Культура Сескло, начало VI тыс. до РХ. (Там же. С. 253, рис. 7.13).
 53. Изображение «богини», сочетающей птичьей, бычьей, змеиные элементы. Додинастический Египет (*Neumann E. Op. Cit. Pl. 26).*
 54. Подвесная печать: изображение птицеголовой «богини». Месопотамия, начало додинастического периода (*Афанасьева В.К. Орел и змея в изобразительности и литературе Двуречья. М., 2007. Табл. V. 35).*
 55. Золотая пластинка из микенской шахтной гробницы: богиня с голубями. Сер. II тыс. до РХ. (PM I. P. 224, fig. 169).
 56. Чатал-Хююк: набросок реконструкции стеной росписи. (*Гимбутас М. Цит.соч. С. 261, рис. 7.26-3).*
 57. Чатал-Хююк: восточная и северная стены VII святилища (AS. III. P. 68, fig. 22).
 58. Исида и Нефтида в образе хищных птиц по обе стороны от умершего Осириса. Египетский папирус, Новое царство (*Budge E. A. W. The Book of the Dead. London, New York: Arkana, 1986 [1899]. P. 95).*
 59. Изображение столпа *джед*, из верхушки которого выходит знак жизни (*анх*) с воздетыми к небу руками, поддерживающими солнце (*Neumann E. Op. cit. P. 244, fig. 54).*
 60. Рельеф из Фил (*Budge E. A. W. Osiris... P. 3).*
 61. Рельеф из Дендеры (*Budge E. A. W. Osiris ... P. 5).*
 62. a. Гробничное изображение. Египет, Новое царство (*Billing N. Nut, the Goddess of Life. Uppsala, 2002. P. 364, fig. C.10);*
 b. Гробничное изображение. Египет, Новое царство (*Billing N. Op. cit. P. 389, fig. C.52);*
 c. Изображение на папирусе из погребения царского писца. Египет, Новое царство (*Faulkner R.O. Op. cit. P.112).*
 63. a. Рождение Адониса. Фрагмент фрески Бернардино Луини, ок. 1500 г. (*Neumann E. Op. cit. Pl. 104);*
 b. Погребение в древе. Этнографическая зарисовка из восточной Африки. (*Neumann E. Op. cit. Pl. 105).*

64. Фрагмент изображения с саркофага из Агия Триады. (РМ III. P. 439, fig. 316)
65. Бабочки и куколки. Золотые изделия. Микены (РМ III. P. 150, fig. 101).
66. а. Фрагмент изображения на кольце Нестора: бабочки и куколки, окружающие богиню. (РМ III P. 148, fig. 96);
 б. Изображение на кольце из гробницы в Вафио: богиня и куколка. (РМ III, P. 148, fig. 97);
 с. Золотое украшение из Кносса. (РМ III. P. 148, fig. 98).
67. а. Изображение синкретической сущности (так называемого «великого колдуна») из пещеры Трех братьев. Франция (*Maringer J. The Gods of Prehistoric Man. N.Y., 1960. P. 77. Pl. IX*);
 б. Изображение антропоморфной синкретической сущности с лошадиным хвостом и оленьими рогами (*Maringer J. Op. cit. P. 146, fig. 27*).
68. Великий сфинкс Гизы.
69. Фреска из Кносса: царь-жрец, ведущий грифона (новая реконструкция). (*Castleden R. The Knossos Labyrinth. A New View of the 'Palace of Minos' at Knossos. Routledge, 1990. P. 178, fig. 54*).
70. Тронный зал Кносского дворца.
71. Грифон. Фреска из Тронного зала Кносского дворца.
72. Отгиск печати из Суз. Середина IV тыс. до РХ (*Frankfort H. Cylinder Seals. A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East. London, 1939. P. 26, text-fig. 7*).
73. а,б. Отгиски печатей. Шумер. Конец IV – начало III тыс. до РХ. (*Афанасьева В.К. Цит. соч. С. 84. Табл. XI. 77, 78*).
74. Цилиндрическая печать. Додинастический Шумер (*Frankfort H. Op. cit. Pl. IV, 1*).
75. Статуэтка человекоподобного быка. Шумер, III династия Ура. Лувр. (URL: http://cartelen.louvre.fr/cartelen/visite?srv=car_not_frame&idNotice=12246&langue=en, дата обращения: 3.08. 2011).
76. а. Цилиндрическая печать. Раннединастический Шумер. (*Афанасьева В.К. Цит. соч. С. 96. Табл. XXII. 10*);
 б. Цилиндрическая печать. Раннединастический Шумер. (*Афанасьева В.К. Цит. соч. С. 54. Табл. XIX. 22*);
 с. Цилиндрическая печать. Дописьменный период. (*Афанасьева В.К. Цит. соч. С. 35. Табл. X. 69*).
77. а. Цилиндрическая печать, имеющая подпись «птицелов». Аккад. (*Buren E.D. The Dragon in Ancient Mesopotamia // Orientalia. 1946. Vol. 15. Fasc. 1/2. Pl. II, fig.6*);
 б. Богиня, стоящая на синкретической сущности, имеющей голову и передние ноги льва, задние лапы и крылья орла, хвост из перьев. Цилиндрическая печать. Аккад. (*Ward W.H. The Seal Cylinders of Western Asia. Washington, 1910. P. 48, fig. 127*).
78. а. Цилиндрическая печать. Раннединастический Шумер. (*Афанасьева В.К. Цит. соч. С. 45. Табл. XV. 4*);
 б. Цилиндрическая печать. Раннединастический Шумер. (*Афанасьева В.К. Цит. соч. С. 45. Табл. XV. 3*);
 с. Цилиндрическая печать. Раннединастический Шумер. (*Афанасьева В.К. Цит. соч. С. 52. Табл. XVIII. 12*).
79. Цилиндрическая печать. Месопотамия (*Ward W.H. Op. cit. P. 34, fig. 72*).
80. Цилиндрическая печать. Раннединастический Шумер. (*Афанасьева В.К. Цит. соч. С. 104. Табл. XXVI. 47*).
81. Львиноголовый орел. Вотивный рельеф Ур-Нанше. Шумер, середина III тыс. до РХ. Алабастр. Лувр. (URL: http://cartelen.louvre.fr/cartelen/visite?srv=car_not_frame&idNotice=11349&langue=en, дата обращения 12.08.2011).
82. «Фризы сражающихся». Шумер. Раннединастический период.
 а. *Frankfort H. Op. cit. Pl. X, g*;

- b. Ibid. Pl. XI, b.
83. «Фризы сражающихся». Шумер. Раннединастический период.
 a. *Frankfort H.* op. cit. pl. XI, c;
 b. Ibid. pl. XI, d.
84. Быки-андрокефалы, поражающие львов с хвостами-змеями. Цилиндрическая печать. Аккад. (*Афанасьева В.К.* Гильгамеш и Энкиду. Эпические образы в искусстве. М.: Наука, 1979. С. Табл. XVII, а)
85. Изображения божеств, восседающих на престоле, стоящем на спине дракона.
 a. Цилиндрическая печать. Аккад. (*Buren E.D.* Op. cit. Pl. II, fig.8)
 b. Цилиндрическая печать. Аккад. (*Ward W. H.* Op. cit. P. 363, fig. 1246).
86. a. Рельеф из Ниппура. Старовавилонский период (*Buren E.D.* Op. cit. Pl. V, fig.20);
 b. Рельеф из Ура. Старовавилонский период (*Buren E.D.* Op. cit. Pl. V, fig.19).
87. Изображение на вратах Иштар в Вавилоне. VI в. до РХ. (*Ward W. H.* Op. cit. P. 400, fig. 1300).
88. Цилиндрическая печать. Аккад. (*Buren E.D.* Op. cit. Pl. I, fig.5).
89. Каменный рельеф. Ассирия (*Buren E.D.* Op. cit. Pl. VII, fig. 28).
90. Цилиндрические печати. Месопотамия.
 a. *Ward W. H.* Op. cit. P. 49, fig. 129a;
 b. Ibid. P. 50, fig. 131.
91. a. Адад и Иштар на крылатых драконах. Цилиндрическая печать. Аккад. (*Frankfort H.* Op. cit. Pl. XXII, d).
 b. Адад на драконе. Цилиндрическая печать. Месопотамия. Старовавилонский период (*Buren E.D.* Op. cit. Pl. VI, fig. 23).
92. Изображение бога на драконе. Цилиндрическая печать. Аккад. (*Buren E.D.* Op. cit. Pl. II, fig. 7).
93. Изображение бога на драконе. Цилиндрическая печать. Аккад (*Buren E.D.* Op. cit. Pl. II, fig. 8).
94. a. Изображение человека-скорпиона из северо-западного дворца в Нимруде (*Huxley M.* Op. cit. P. 123, fig. 7).
 b. Один из пары людей-скорпионов, изображенных при входе во дворец в Телль-Халафе (*Huxley M.* Op. cit. P. 123, fig. 8).
95. a. Изображение на глиняной табличке из Ура. Старовавилонский период (*Huxley M.* Op. cit. P. 121, fig. 4);
 b. Человек-рыба. Фрагмент изображения на фасаде дворца Саргона II в Хорсабаде (*Green A.* A Note on the Assyrian "Goat-Fish", "Fish-Man" and "Fish-Woman" // Iraq. 1986. Vol. 48. Pl. VIII a).
96. Изображение коршуноголового человека из северо-западного дворца в Нимруде (*Huxley M.* Op. cit. P. 129, fig. 16).
97. Аллея сфинксов с бараньей головой перед входом в храм Амона в Карнаке.
98. Аллея человекоголовых сфинксов перед пилоном храма в Луксоре.
99. Новоассирийская цилиндрическая печать (*Подосинов А.В.* Цит. соч. Рис. 11.)
100. a. Познехеттское изображение четырехкрылой синкретической сущности, поддерживающей крылатый солнечный диск (*Подосинов А.В.* Цит. соч. Рис. 7);
 b. Ортостат из дворца в Телль Халафе (*Huxley M.* Op. cit. P. 121, fig. 2);
 c. Ассирийская печать (ibid. P. 129, fig. 18);
 d. Печать из Нимруда (ibid. P. 123, fig. 11).
101. Изображение на вазе, посвященной царем Гудеа богу Нингишзиде. Шумер. Конец III тыс. до РХ (*Frankfort H.* Op. cit. P. 119, text-fig. 33).
102. Ассирийская печать из Ниппура (*Huxley M.* Op. cit. P. 121, fig. 6.)
103. a. Изображение богини между двумя крылатыми сфинксами из Айя Ирини (Кипр), VII в. до н. э. (*Подосинов А.В.* Цит. соч. Рис. 23);

- b.** Рельеф на саркофаге царя Ахирама из Библоса: крылатый лев (сфинкс), несущий трон. Конец II тыс. до РХ. (*Подосинов А.В.* Цит. соч. Рис. 15);
- c.** Ассирийская табличка из Сиппара: Шамаш на престоле. (*Huxley M.* Op. cit. P. 121, fig. 5);
- d.** Люди-скорпионы, поддерживающие престол Нинлиль. Ассирия (*Huxley M.* Op. cit. P. 126, fig. 13).
- 104. a.** Цилиндрическая печать. Месопотамия. Старовавилонский период (*Buren E.D.* Op. Cit. Pl. VI, fig. 21);
- b.** Цилиндрическая печать. Месопотамия. Старовавилонский период (*Frankfort H.* Op. cit. Pl. XXVII, a).
- 105.** Цилиндрическая печать. Аккад (*Ward W. H.* Op. cit. P. 155, fig. 407).
- 106.** Люди-львы из северного дворца Ниневии (*Huxley M.* Op. cit. P. 129, fig. 15).
- 107.** Гемма из захоронения в Вафио: священное дерево между львиноголовыми существами. (*Evans A.J.* Мусенаен Tree... P. 101, fig. 1).
- 108.** Золотое кольцо: древовидная колонна между двумя сфинксами. Микены (*Evans A.J.* Мусенаен Tree ... P. 155, fig. 33).
- 109.** Изображение на слоновой кости: крылатый сфинкс перед священным деревом. Самария, ок. 1000 г. до РХ. (*Подосинов А.В.* Цит. соч. Рис. 27)
- 110.** Изображения херувима и пальмового дерева:
- a.** Слоновая кость. Дамаск. IX в. до РХ (*Patai R.* Op. cit. Pl. 27);
- b.** Слоновая кость. Арслан Таш (*Ibid.* Pl. 28).
- 111.** Позднеассирийская цилиндрическая печать. (*Albenda P.* Of Gods, Men and Monsters on Assyrian Seals // *The Biblical Archaeologist.* 1978. Vol. 41. №1. P. 20, fig. 6).
- 112.** Позднеассирийская цилиндрическая печать. (*Albenda P.* Op. cit. P. 21, fig. 9).
- 113.** Цилиндрические печати. Ассирия. IX в. до РХ.
- a.** *Frankfort H.* op. cit. Pl. XXIII a;
- b.** *Ibid.* Pl. XXIII h;
- c.** *Ibid.* Pl. XXIII e.
- 114. a.** Оттиск печати. Ассирия. (*Huxley M.* Op. cit. P. 121, fig. 3);
- b.** Крылатые синкретические существа, охраняющие дерево и поддерживающие крылатый солнечный диск. Цилиндрическая печать. Ассирия. (*Frankfort H.* Op. cit. P. 187, text-fig. 59).
- 115.** Священное дерево между двумя крылатыми сфинксами на золотой пластинке из могилы в Энкоми-Аласии, ок. 1000 г. до н. э. (*Подосинов А.В.* Цит. соч. Рис. 8).
- 116. a.** Цилиндрическая печать с изображением крылатых синкретических существей, дерева, крылатого солнечного диска. Ассирия (*Frankfort H.* Op. cit. Pl. XXXII, d);
- b.** Ахеменидская печать (Human-Headed winged Bull // *Iconography of Deities and Demons.* URL: <http://www.religionwissenschaft.unizh.ch/idd>).
- 117.** Кратер из захоронения в Энкоми (Кипр). XIV в. до РХ. Британский музей (http://www.britishmuseum.org/research/online_research_catalogues/catalogue_image.aspx?objectId=458760&partId=1&searchText=rider&orig=%2fresearch%2fonline_research_catalogues%2frussian_icons%2fcatalogue_of_russian_icons.aspx&sortBy=catNumber&numPages=12¤tPage=1&catalogueOnly=True&catparentPageId=25797&output=bibliography%2f!%2fOR%2f!%2f7904%2f!%2f%2f!%2fHala+Sultan+Tekke%2f!%2f%2f!%2f7655%2f!%2f%2f!%2fMaroni%2f!%2f%2f!%2f6582%2f!%2f%2f!%2fKourion%2f!%2f%2f!%2f6581%2f!%2f%2f!%2fEnkomi%2f!%2f%2f!%2f&asset_id=102051).
- 118. a.** Изображение всадника на лошади из захоронения. Лахиш. Железный век. (*Keel O., Uehlinger C.* Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel. Edinburgh: T&T Clark, 1998. P. 342, fig. 333b);
- b.** Скарабеид: всадник на коне, летящем по небу. Бет-Шеан. Железный век. (*Keel O., Uehlinger C.* Op. cit. P. 342, fig. 336).

119. Сосуд из захоронения. Болонья, поздний бронзовый век. (The Oxford Illustrated Prehistory of Europe. Ed. by Cunliffe V. Oxford, 1994. P. 321).
120. Ритуальная колесница, декорированная птицами из захоронения. Восточная Германия, поздний бронзовый век. (The Oxford Illustrated Prehistory of Europe. Ed. by Cunliffe V. Oxford, 1994. P. 322).
121. а. Изображение на аттическом лекифе (*Кереньи К.* Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. М., 2007. Ил. 46)
 б. Изображение на аттической гидрии (Там же. Ил. 47).
122. Погребальный войлочный ковер из Пятого Пазырыкского кургана: всадник, приближающийся к «богине». Санкт-Петербург. Эрмитаж.
123. Колесница, изготовленная из березы, высотой около 3 м. и длиной более 6 м. (вместе с дышлом), помещенная в могилу в разобранном виде из Пятого Пазырыкского кургана. Санкт-Петербург, Эрмитаж.
124. Петроглиф: Крылатый конь. Тагарская культура (*Советова О.С.* Петроглифы Тагарской эпохи на Енисее (сюжеты и образы). Новосибирск, 2005. С. 19, рис. 3).
125. Огненное вознесение пророка Илии. Икона, конец XV века.
126. Бог на колеснице, запряженной быками. Крит. Микенский период. Гераклеон, Археологический музей.
127. Реконструкция поминального обряда восточно-алтайских тюрков (*Кубарев В.Д.* Древнетюркские изваяния Алтая. Новосибирск, 1984. С. 80).
128. а. Ассиро-вавилонская печать. VIII в. до РХ (*Danrey V.* Op. Cit. P. 137, fig. 8);
 б. Новоассирийская печать. IX-VIII вв. (ibid. Fig. 9).
129. Цилиндрические печати. Ассирия.
 а. *Ward W.H.* Op. cit. P. 200, fig. 571.
 б. Ibid. P. 202, fig. 202.
130. Демон Пазузу. Вавилон, VIII-VII вв. до РХ (*Green A.* A note on the "Scorpion-Man" and Pazuzu // Iraq. 1985. Vol. 47. Pl. XI).
131. Среднеассирийская цилиндрическая печать. XII-X вв. (*Albenda P.* Op. cit. P. 19).
132. Ассирийская печать. *Ward W.H.* Op. cit. P. 200, fig. 572, с. 200.
133. Цилиндрические печати. Аккад.
 а. *Ward W.H.* Op. cit. P. 144, fig. 393;
 б. Ibid. P. 145, fig. 395.
134. Цилиндрические печати. Раннединастический Шумер.
 а. *Афанасьева В.К.* Орел и змея... Табл. XXIII.17.
 б. Там же. Табл. XXIII. 21.

Список сокращений

- AS I: *Mellaart J.* Excavations at Çatal Hüyük // Anatolian Studies. Part I. 1962. Vol. 12. P. 41-64.
- AS II: *Mellaart J.* Excavations at Çatal Hüyük // Anatolian Studies. Part II. 1963. Vol. 13. P. 43-103.
- AS III: *Mellaart J.* Excavations at Çatal Hüyük // Anatolian Studies. Part III. 1964. Vol. 14. P. 39-119.
- AS IV: *Mellaart J.* Excavations at Çatal Hüyük // Anatolian Studies. Part IV. 1966. Vol. 16. P. 165-191.
- PM I: *Evans A.J.* The Palace of Minos at Knossos. Vol. I. London: Macmillan, 1921.
- PM III: *Evans A.J.* The Palace of Minos at Knossos. Vol. III. London: Macmillan, 1930.
- Рус.: Тексты пирамид. Публ.: *Sethe K.* Die altägyptischen Pyramidentexte: 4 Vols. Leipzig: Hinrichs, 1908-1922. Англ. перевод: *Faulkner R.O.* The Ancient Egyptian Pyramid Texts. Oxford: The Clarendon Press, 1969.

