

ВЪЕЗД В ИЕРУСАЛИМ НА ОСЛЕ

(ИЗ ЕВАНГЕЛЬСКОЙ МИФОЛОГИИ)

Из Евангелия от Иоанна: «Възвеселенный Иисус, сидя на осле, пришел в Иерусалим. И когда приблизился к нему город, то все дети и девушки, находившиеся в городе, начали кричать: "Хоспер! Хоспер! Слава сыну Давидову! Слава Иудейскому королю!" И когда Иисус вошел в город, то ученики его сказали: «Господи! Где же мы тебе подадим место, чтобы остановиться?» Иисус же сказал им: «Где бы вы увидели ослицу, там и оставьтесь, и я остановлюсь». И они, увидев ослицу, оставленную в огороженном месте, сказали: «Господи! Где же мы оставим ослицу?» Иисус же сказал им: «Погоните ослицу и оставьте ее в Иерусалиме, ибо не оставлю без престола Иудеи, ибо я иду в Иерусалим, чтобы остановиться в Иудее».

В евангелиях, у всех четырех евангелистов, имеется описание въезда Христа в Иерусалим на осле. Начинается этот эпизод так: Христос посыпает двух учеников в ближайшую деревню, чтобы они там нашли связанного осла, отвязали его и привели к нему. Тогда он садится на этого осла и на нем въезжает в Иерусалим. Некоторые подробности этого эпизода остаются совершенно непонятными. Так, непонятно, почему ученики должны отыскать в близлежащей деревне непременно связанного осла. Кроме того, вполне загадочны и косвенные детали: то, что должен быть найден не один осел, а два, ослица с молодым ослом, и что Христос въезжает в Иерусалим на них обоих. Во всяком случае, роль второго осла, молодого, кажется необъяснимой.

Чтобы научно осветить это темное место в евангелиях, следует прежде всего внимательно посмотреть на весь эпизод в целом. Возьмем его по порядку у всех четырех евангелистов. Сперва перед нами рассказ, данный по Матфею¹. Он начинается с того, что Иисус с учениками приходит к Масличной горе, вблизи Иерусалима. Там Иисус берет двух учеников и говорит им: «Вы пойдите в противолежащую деревню и сейчас же найдите связанную ослицу и с нею молодого осла; освободив их, приведите мне. Если же кто-нибудь что вам скажет, отвечайте, что господь имеет в них надобность. Тогда тот немедленно их отпустит». Эта сцена прерывается замечанием составителя первого Евангелия: «Все это произошло затем, чтобы выполнилось сказанное при

* В первой редакции я читала этот доклад в 1923 г. студенткой в семинарии проф. С.А.Жебелева («Aselliana»), во второй — в Государственном институте речевой культуры 27 марта 1933 г. («Осел — прообраз бога»). [В библиографии, составленной О.М.Фрейденберг в 1940-х годах, данная работа описана в трех вариантах: 1-й вариант датирован 1923 г. — это доклад на семинаре у С.А.Жебелева; 2-й вариант, датированный 1930 г., под названием «Осел — прообраз бога» был принят к печати «Палестинским сборником», но не опубликован; 3-й вариант — 1933 г., под настоящим названием, читался в ГИРК 27 марта 1933 г. и был забракован издательством «Атеист». Имеющиеся в самом тексте ссылки на литературу более позднюю — сборник к юбилею С.Ф.Ольденбурга (издан в 1934 г.) и «Поэтику сюжета и жанра» (вышла в 1936 г.) — показывают, что работа над рукописью продолжалась не менее, чем до 1936 г. — Н.Б.].

посредстве слов пророка, — скажите дочери Сион²: вот царь твой приходит к тебе, кроткий и ществующий на осле и осленке, сыне подъяремного (или подъяремной)». А дальше рассказ продолжается. Ученики нашли и сделали так, как приказал Иисус. Они привели осла и осленка и положили на них свои одежды, а Иисус воссел на них. Большая часть толпы постлала на дороге свои одежды, а другие нарезали веток с дерева и устлали ими дорогу. Толпа, шедшая впереди и следовавшая сзади, кричала: «Спасение (осанна) сыну Давида, благословен приходящий во имя господа, спасение на высотах!» «И когда Иисус вошел в Иерусалим, потрясся весь город и говорил: „Кто это такой?“» — а толпа отвечала, что это пророк Иисус из Назарета Галилейского. И вошел Иисус в храм бога и стал выгонять торговавших...» и т.д. На этом месте наш эпизод заканчивается и переходит уже в другой. Некоторые детали остаются, однако, непереводимы на русский язык; так, город по-гречески женского рода, и когда Иисус приходит в Иерусалим, то по-гречески это соответствует тому, что кроткий царь на осле и осленке приходит к «дочери Сион».

Затем берем рассказ, составленный по Марку³. Начало то же, разница только в том, что Иисус указывает двум своим ученикам, что в противоположной деревне они найдут связанного молодого осла, а не связанную ослицу с молодым ослом; здесь же добавляется, что на этого осленка не садился ни один человек. Следующая вариация в рассказе по Марку состоит в том, что дается описание самого прихода учеников в деревню: «Они пришли, — говорится, — и нашли молодого осла, привязанного к дверям снаружи на улице, и освободили его. И некоторые из стоявших там сказали им: что вы делаете, отвязывая молодого осла?» Дальше опять происходит все так же, как в первом Евангелии, лишь с той разницей, что перед нами один молодой осел без ослицы. При передаче возгласов о спасении вставлена фраза: «Благословенно приходящее во имя господа царство нашего отца Давида, спасение в высотах». Царство по-гречески женского рода; таким образом, по Марку, народ приветствовал при этом въезде на осле «приходящего именем господа» и «приходящую именем господа», царя — и царство женского рода. Обратим внимание, что здесь отсутствует роль города, спрашивающего, кто это въезжает. Вместо женской роли города здесь у нас присутствует отвлеченное понятие царства, тоже женского рода, приходящего вместе с Иисусом. Заканчивается эпизод так же, как и по Матфею, то есть Иисус входит в Иерусалимский храм; однако здесь нет никакого упоминания о храмовых торговцах и об изгнании их; просто говорится, что Иисус осматривал храм, но за поздним временем поспешил в Вифанию. Следующий эпи-

зод разыгрывается после посещения Вифании. Таким образом, по Марку, посещение Иисусом храма ни с чем не связано и не прикрепляет вокруг себя никаких происшествий; эта подробность остается оторванной, без объяснения.

Переходим к рассказу, составленному по Луке⁴. Здесь все совпадает с версией по Марку, причем тоже связанным оказывается молодой осел. Разница деталей незначительна; так, не указано, что ученики нашли молодого осла, привязанного к уличным дверям. Зато самий въезд Иисуса описан несколько иначе. Так, здесь говорится: «Когда Иисус приблизился уже к спуску с Масличной горы, вся толпа учеников начала в ликовании восхвалять бога громким голосом за все виденные чудеса, говоря: „Благословен именем господа приходящий царь, мир в небе и слава в высотах“». И некоторые фарисеи из толпы сказали ему: „Учитель, запрети твоим ученикам“». Дальше вставлен ответ Иисуса и приход Иисуса в Иерусалим. Увидя город, Иисус открывает плач по нему; в своей заплечке он скорбит о том, что город не понимает значения для него этого дня; его ждут в будущем тяжелые беды, и все это за то, говорит Иисус, «что ты не узнала времени посещения твоего». Нужно опять-таки иметь в виду, что в греческом тексте город — женского рода; Иисус, оплакивая ее как женщину, как мать детей⁵, упрекает ее за то, что она пре-небрегает его посещением ее. Таким образом, въезд Иисуса на осле в Иерусалим рассматривается у Луки как «посещение» города; оттого здесь говорится, что Иисус стал плакать, «увидя ее» (его). После этой сцены плача идет заключение нашего эпизода по Матфею: Иисус отправляется в храм и прогоняет храмовых торговцев.

Наконец, Евангелие по Иоанну⁶. Здесь рассказ построен иначе. Народ, отправляющийся на праздник, заслышав о приходе в Иерусалим Иисуса, берет пальмовые ветки и выходит ему на встречу с кликами: «Спасение, благословен приходящий именем господа, царь Израиля». Иисус, найдя «осленка», садится на него, согласно писанию: «Не бойся, дочь Сион, вот приходит твой царь, сидящий на молодом осле». Здесь, следовательно, опущено начало рассказа о связанном осле и конец о приходе в храм, но самый въезд на осле (даже на осленке!) сохранен. Кончается эпизод так: «Этого сперва не узнали его ученики, но, когда Иисус прославился, тогда они вспомнили, что это было о нем написано и что так сделали ему». Таким образом, в рассказе по Луке Иисус еще сам упрекает женщину, Иерусалим, что она не узнает его прихода к ней, а составитель рассказа по Иоанну уже от своего имени переносит этот факт на учеников, придавая ему, таким образом, отвлеченный характер.

Сопоставляя все четыре варианта нашего эпизода, мы видим следующее. У первых трех евангелистов имеется налицо мотив связанного осла. У Матфея это связанная ослица с молодым ослом; у Марка — молодой осел без ослицы, привязанный к городским воротам; у Луки — просто связанный молодой осел. Затем, у Матфея город женского рода вопрошают о въезжающем Иисусе; у Марка этого места нет, но есть ликование по поводу въезда и мужской и женской божественной ипостаси; у Луки нет ни того ни другого, но имеется плач по женщине-городу, которая не узнает посещающего ее Иисуса; у Иоанна говорится об учениках, что они не узнали этого события. Одновременно Матфей отождествляет въезд Иисуса в Иерусалим на осле с таким же въездом на осле кроткого царя в Сион (то есть в тот же Иерусалим), где Сион есть женщина. То же отождествление делает и Иоанн, но оно отсутствует у Марка и Луки. У Матфея Иисус назван сыном Давида, у Луки и Иоанна — царем. Наконец, у первых трех евангелистов эпизод кончается приходом Иисуса в храм, но у Матфея и Луки Иисус прогоняет торгующих, а у Марка просто осматривает его.

То, что остается во всех четырех евангелиях устойчиво, заключается в следующем. Иисус находит осла, садится на него и торжественно въезжает в Иерусалим. Народ в ликовании выходит ему навстречу с ветками деревьев и свежей зеленью, постигает ему путь своими одеждами или срезанными ветвями и громко славословит бога, восклицая о спасении.

2

Как известно, в этой сцене воспроизводится один из моментов еврейского праздника Кущей⁷. Именно Кущи — древний праздник плодородия и жатвы плодов был связан с обрядом срезания пальмовых и вербных веток, украшением и устиланием свежей зеленью, шумными процессиями с плодами, цветами, частями деревьев; при этом «осанна, спасение» было обрядовым возгласом. Таким образом, евангельский эпизод имеет свое самостоятельное соответствие в обряде и не является только инсценировкой слов пророка. Но мы должны привлечь и это пророчество, на которое ссылаются евангелисты, и посмотреть, почему оно приурочено именно к эпизоду из празднования Кущей. У Захарии говорится: «Ликуй от радости, дева Сион, торжествуй, дева Иерусалим: вот твой царь приходит к тебе, справедливый и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъремной»⁸. Что касается до образа Иерусалима или Сиона в виде женщины, то И.Г.Франк-Каменецкий показал в своих работах, что мы имеем в этом образе присутствие древнего жен-

ского божества плодородия — мать-землю⁹. Дело в том, что мировоззрение земледельческого периода создало образ земли в виде рожающей женщины, в виде матери, дающей жизнь и людям, и животным, и растительности. Первоначально это божество земли представлялось и божеством местности, так как обоготворялся и тот участок земли, на котором проживала данная общественная группа, занимавшаяся его обработкой. Божество местности поздней становится божеством всякого поселения, в частности с развитием производства, и божеством города; поэтому в древних языках, в том числе и еврейском и в греческом, город — женского рода¹⁰. Это женское божество плодородия, мать-земля, имеет своего супруга, бога небесного, который оплодотворяет ее светом и влагой. Боги неба и земли ежегодно спрывают свой священный брак; временный холод, засуха или неурожай представляются древним земледельцам времененным расхождением между женой и мужем, землей и небом, но с наступлением тепла и посева супруги мирятся, спрывают снова свой брак и производят новое потомство людей, животных и растений¹¹. Этот бог неба, поздней перешедший в Яхве, у пророка Исаии говорит Сиону, что она не будет более называться Покинутой, но Возлюбленной, а ее (Сиона) земля — «замужней», потому что господь любит ее и она сочетается браком; как жених радуется о невесте, так бог будет радоваться о ней, о Сионе¹². Здесь, в этих библейских словах, пережиточно сохранен параллелизм брака юноши и брака бога, причем божественной невестой является земля или Иерусалим. Разумеется, у пророка Исаии эти образы имеют чисто отвлеченный и аллегорический смысл; тем не менее пророку приходится пользоваться образами, которые были созданы древним земледельческим бытом и имели вполне конкретное смысловое значение¹³. Основываясь на этих образах, пророк Исаия дает аллегорическое описание победы Сиона над врагами, но эта победа над врагами вся излагается в образах жатвы и жатвенного праздника¹⁴: «Собирающие (зерно) будут есть его и славить господа, и обирающие виноград будут пить вино во дворах святилища моего». И тут же идет прямое описание праздничной процессии, причем это описание дано, по-видимому, в отрывке из обрядовой песни, которая пелась при этом: «Проходите, проходите в ворота, приготовляйте путь народу! Ровняйте, ровняйте дорогу, убирайте камни, поднимите знамя для народов!»¹⁵. Итак, перед нами праздник ликования, жатвы, торжественное шествие праздничных земледельцев и вход их через городские ворота в город. И вот тут-то Исаия продолжает: «Вот господь объявляет до конца земли: скажите деве Сион, идет спаситель твой» и т.д.¹⁶. Итак, мы имеем у Исаии ту же сцену, что в евангелиях; мы знаем, что евангелисты сами отождествляли

вход в Иерусалим Иисуса с этим входом спасителя в Сион (то есть в тот же Иерусалим)¹⁷. Там и тут праздник жатвы и торжественного входа через ворота; но в евангелиях женская роль города сведена почти на нет, а в Библии еще ясно видно, что весь этот праздник жатвы параллелен празднику священного брака между богом и богиней данной местности, между мужским и женским богами Иерусалима. И как жених сочетается с невестой, так Иегова сочетается в этот день жатвы с Иерусалимской землей, которая отныне называется «замужней» и «любимой богом». Оттого среди ликования и праздника бог объявляет в этот день по всей земле: скажите деве Сион, что к ней идет ее спаситель. Конечно, вся земля, вся вселенная спрывает этот день брака. Сама невеста представляется там, за воротами, в пределах города; в торжественной процессии к ней идет жених в образе спасителя. Но почему спасителя? Потому что на языке земледельческой образности спасителем представлялся конкретный спаситель от смерти, податель жизни, новых рождений — другими словами, оплодотворитель. Баудиссин давно уже показал, что кульп богов-спасителей принадлежал к культурам плодородия и что самый акт рождения, подачи дней, избавления от смерти, самый акт жизни передавался на религиозном языке термином «спасения»¹⁸. В свою очередь, и я пришла в другой своей работе к тому, что образ спасения неразрывно связан с образом плодородия, в особенности производительного акта; спасители — боги брачные и земледельческие¹⁹. К этому следует прибавить и факты, приведенные И.Г.Франк-Каменецким: в библейской мифологии образ спасения слит с образом растительности и спаситель (как и самое спасение) представлялся в виде растения²⁰. Итак, мы видим, что пророк Исаия невольно воспроизводит в своей поэтической картине отрезок древнего религиозного обряда, а еще древней — отрезок земледельческого акта в его мировоззренческом переоформлении: перед нами шумная толпа земледельцев спрывает праздник жатвы, и в этот день местный бог торжественно вступает в город в качестве жениха и спасителя местной богини. Возвращаясь к пророку Захарии, тоже цитируемому нашими евангелистами, мы видим, что и тут Иегова говорит о победе над всеми врагами Иерусалима и о своей благосклонности только к нему одному (по-еврейски — к ней одной). И эти обещания вдруг прерываются словами: «Ликуй от радости, дева Сион, торжествуй, дева Иерусалим, вот твой царь идет к тебе, справедливый и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на осленке, ныне подъяремной»²¹. Здесь «твой спаситель» заменен словами «твой царь», но и он «спасающий». Его справедливость и кротость связаны, по-видимому, с этим въездом на ослице и молодом осле. Но обратим внимание, что у Исаии бог

просто продвигается в город, а у Захарии — на двух ослах; им обоим предшествуют брачные клики, обращенные к городу-невесте — не к богине города, а непосредственно к городу-новобрачной. В евангельских эпизодах мы имеем ту же сцену, но совершенно самостоятельно трактованную. Здесь дается жатвенный праздник Кущей; на осле въезжает в город, среди шумной процессии, божество-спаситель и царь; народ устилает его путь свежей зеленью и встречает кликами восторга; город спрашивает, как его имя; этот въезд tolкуется то как приход спасителя к «дочери Сиона», то даже как посещение им ее. Обратим внимание и на то, что это божество, торжественно въехав на осле в город, отправляется в храм.

3

Теперь, прежде чем перейти к роли осла, нужно еще сказать несколько слов о самом въезде в город. Мы видели, что такой въезд связан с праздником плодородия (то есть жатвы и брака). Но почему плодородие соединено со въездом в город? Если город, как и земля, представлялся женщиной, а брачашееся божество въезжало в город, то в силу конкретного мышления самый въезд уже олицетворял половой акт; входя в город, бог оплодотворял его (ее). Поэтому ворота города должны были представляться в виде женского органа производительности. Так мы и видим в международном фольклоре: открыть ворота — это значит родить, и ворота однозначны женскому рождающему органу²². Материнская утроба при родах — открывающиеся небесные ворота, а пройти сквозь ворота, через дверь — значит спастись, родиться²³. Но такая семантика относится уже к земледельческому периоду. Ей предшествовала стадия, когда городские ворота (ограда, межа, камень, всякая граница) осмыслились как ворота небесные²⁴. Первобытное общество, имея в охотничий период недифференцированное хозяйство и общий труд, не имело базы для дифференцированного сознания и потому не могло отличить явления окружающего внешнего мира от явлений социальных. И его общественная жизнь казалась ему жизнью неба и земли как живых, подобных ему, существ²⁵. По аналогии с небом горизонт казался ему воротами, стоящими у пределов тьмы, «того света» (это выражение существует и посейчас!), и «этого света», неба. По его представлениям, солнце, восходя утренней зарей, рождалось заново²⁶, входило в ворота снизу вверх, как бы на гору, покидая темную преисподнюю и вступая в небесный город, наверх, на небо²⁷ (отсюда — образ «небесного Иерусалима»). Этот вход солнечного божества в небесный город означал спасение города²⁸, избавление его от врагов мрака, от

смерти и стал предметом обряда, предшествовавшим обрядам «спасения» земледельческим, когда спасение понималось как производительный акт и преодолевание смерти в новом рождении приплода. Торжественный въезд в город солнечного божества сделался предметом и такого обряда, который известен нам под именем «победы», «триумфа». Этот обряд триумфа существовал у такого древнего народа, как этруски; впоследствии он перешел полностью к римлянам. Он воспроизвился таким образом. Солнечное божество олицетворялось в царе; и вот этот царь, в одежде божества, садился в колесницу, запряженную белыми конями (солнце представлялось управляющим колесницей с белыми конями), и среди огромной лиżąщей толпы въезжал в город через так называемые триумфальные ворота. Въехав в город, он отправлялся в храм того бога, которого олицетворял, и приносил ему там жертву²⁹. У других народов были соответствующие обряды, но из них мы видим, что въезжал не царь, а въезжало само Солнце, которое в пышной процессии следовало по городу и направлялось в свой храм³⁰. Вообще, все такого рода обряды непременно имеют целью отвести победное божество в храм, а сам храм является при этом жилищем бога, тем местом, где он пребывает, то есть небом³¹. Больше того. И сам храм имеет предметом своего богослужения это же продвижение божества из тьмы на небо. До сих пор великий вход христианской литургии заключается в том, что божество проходит те же триумфальные ворота (они называются «царскими вратами», потому что ‘царь’ это и есть ‘солнце’) и, пройдя всю церковь с западной стороны (запад означает заход солнца, тьму, смерть), идет почтить в святое святых, в свое местопребывание³².

Все эти обряды въезда в город существуют как необходимый элемент и в тех позднейших обрядовых системах, где во главе угла лежит образ смены времен года, как, например, в обрядах нового рождения, солнца и весны, нового года, нового венчания на царство и т.д. Новый год олицетворялся в новом солнце, то есть в новом царе; этот новый царь въезжал в город в торжественной процессии и отправлялся в храм. Одновременно новый царь был женихом новой невесты, то есть, другими словами, в день нового года этот небесный царьправлял свой священный брак с богиней города. Такой брак был обязательным элементом всех этих обрядов въезда; небесное божество, царь и жених олицетворялись в одном и том же лице³³. Ясно после этого, что и евангельский эпизод торжественного въезда в город, среди культовой обстановки, божества спасения завершается двумя моментами — священным браком с божеством города и отправлением в свое местопребывание, в храм. Это въезжающее божество является и в евангелиях, и в Библии царем³⁴. Но у Марка рядом с

прославляемым приходящим царем прославляется и приходящее царство, причем по-гречески оно женского рода. У Марка же посещение Иисусом храма остается самодовлеющим фактом, в то время как у двух других евангелистов этот факт уже требует какого-то объяснения, и Матфей с Лукой находят самым уместным связать его с храмовой торговлей и прикрепить к нему одно из библейских изречений; что делал Иисус дальше в этом храме, Матфей и Лука «знают» по-разному. Наконец, у Марка есть еще одна подробность. У него молодой осел не просто осел; нет, на него еще ни разу не садился ни один человек, то есть это особое животное и еще молодое, чистое, нетронутое, какое обычно отдается в жертву божеству, — животное культовое. Итак, оно чистое и не тронутое ни одним человеком, и оно стоит привязанным к городским воротам, к тем «дверям снаружи на улице», через которые потом въезжает само божество.

4

Что же это за связанный или привязанный осел? Плутарх сообщает, что у древних египтян почиталось божество по имени Тифон или Сетх; в нем олицетворялись самые темные и разрушительные силы природы, и этот Тифон представлялся губителем и злым врагом своего брата Озириса, бога светлого и благостного. Этот Тифон имел свое культовое соответствие в осле; осел был его священным животным, и наружность Тифона представлялась ослообразной³⁵. В культе Тифона поэтому играл выдвинутую роль осел. Плутарх говорит, что осла считали нечистым, демоническим животным по причине его сходства с Тифоном и что во время богослужений в честь Тифона египтяне делали из теста священное печенье с изображением связанного осла³⁶. Итак, нетрудно видеть, что осел — звериный облик Тифона, что осел — то божество темных и разрушающих сил, которое у египтян носило имя Тифона. Из этого же свидетельства Плутарха мы узнаем, что в культе Тифона люди и животные с огненным цветом волос (то есть рыжие, по-нашему) уподоблялись и ослу, и этому богу; огненный цвет считался цветом Тифона³⁷. Мы знаем и из других культов, у других народов, что рыжий, или огненный, цвет волос почитался в связи с огненными божествами (каковы Арес, Гефест, Марс и т.д.) и что стихия огня, разрушительная стихия, явилась стадиальным эквивалентом солнечного пламени, солнца в его зените, одинаково светящего и губящего. Таков у греков Арес, грозное световое божество войны, но поздней и бог плодородия; таков Аполлон, бог солнца, у Гомера еще сохранившийся как бог чумы. У римлян таков весенний бог Марс, у вавилонян — Нергал, у египтян — Тифон. И у осла в том же Егип-

те сохранена его солнечная природа; так, по словам того же Плутарха, и богослужения в честь солнца тоже были увязаны с ослом, и в это время запрещалось носить на теле золото (золото — обычная метафора солнца) или кормить ослов³⁸. Таким образом, если трудно сразу же дать ответ, почему связанный осел выступает в евангелиях, то гораздо легче ответить на этот же вопрос, когда речь идет о культе Тифона. Поскольку осел был божеством солнечного зноя, он представлялся в известный период бездействующим; этот период приурочивался к тому времени, когда солнце скрывалось, в течение ли ночи или зимних дней. Мы знаем из международного фольклора, что в такой период солнце представлялось связанным или закованным и что всякого рода узы передавали это состояние бездействующего, пассивного, порабощенного светила³⁹. Осел как хозяйственное животное, находившееся в центре производственного внимания охотничьих племен (когда охотились на дикого осла), сосредоточивал на себе и их идеологическое внимание, переоформляясь в тотемное божество, в божество знойных пустынь, в солнце преимущественно. Отсюда — образ связанныго осла, перешедший в религиозную традицию различных народов. Так, связанны и закованы солнечные боги: бог зноя, Арес, лежит связанный сетями своего двойника, Гефеста; божество огня, Прометей, привязан к скале Кавказа; солнечного Диониса связывают пираты, библейского Самсона — филистимляне и т.д. и т.д. Но тут же нужно сказать, что осел является культовым животным именно Ареса, Диониса, Аполлона, имеет связь с Самсоном и т.д.

Что касается Аполлона, то один из мифов, увязывавших греческий культ с вавилонским, рассказывает следующее. Был некто Клиний из Месопотамии, недалеко от Вавилона, человек побоязненный и религиозный. Он видел, как в храме Аполлона в Гиперборее этому богу приносились в жертву ослы, и, желая Аполлону угодить, задумал у себя в Вавилоне сделать то же. Но в тот момент, когда он пригнал уже ослов к алтарю, явился Аполлон и приказал ему взамен ослов поставить коз и овец, так как жертвоприношение ослами он желал иметь только у себя в Гиперборее. Клиний подчинился и заповедал это своим детям. Однако двое из них насилино развязали путы ослов и пригнали их к алтарю. Виновные наказаны смертью и превращены в птиц⁴⁰. Этот миф в позднем пересказе не понимает и забыл некоторые свои существенные моменты. Речь идет, как видно по остаткам мифа, не только о принесении ослов в жертву солнечному божеству (Гиперборея — сказочная страна солнца), но и о связывании и развязывании ослов. Осел, как показывают евангелия, должен до времени быть связан, и только само божество в определенный момент может потребовать этого развязывания, и то

лично для себя: «Если кто скажет вам что-нибудь, отвечайте, что господь имеет в них надобность, и тот немедленно отправит их». Эта таинственность, непонятная в общем рассказе евангелий, объясняется из мифа об Аполлоне: Аполлон имеет надобность в ослах, но не допускает, чтобы их развязывали для себя смертные. Служители бога, жрецы, знают это и не дадут отвязать ослов, пока не прикажет им само божество. Но двое сыновей такого жреца развязывают ослов самовольно, без поздравления солнечного бога, и совершают святотатство, нарушают миропорядок и ход времен года. Ибо до времени, до въезда божества на небо, осел должен быть так же связан, как и само солнце. Этот образ связанного солнца, который в культе Тифона вполне явственно есть образ связанного осла, в земледельческой стадии начинает подвергаться истолкованию; на его почве создается мотив осла, привязанного к чему-нибудь, и как раз к тому, что так же, как и сам осел, является производственным божеством. В сознании земледельцев, возделывающих в своем хозяйстве виноград, виноградная лоза и ее грозди — божества; эти земледельческие племена, получив от охотников и от соседних скотоводов культовые сказания об осле, прибавляют к ним и свою религию вина, свое почитание винограда. В результате образ связанного осла обращается в образ осла, привязанного к винограднику. Осел и виноград с точки зрения производительных сил страны являлись для древней Палестины, так сказать, производственной базой ее религии; поэтому понятно, что иудейские племена должны были быть тотемистически увязаны с культовыми сказаниями об осле и винограде. Действительно, в одном из мест Библии, там, где Иаков дает пророческие благословения своим сыновьям — олицетворениям древних израильских племен, говорится об Иуде, что он привязывает к лучшей лозе своего виноградника осленка, сына ослицы⁴¹. Заметим, что уже тут осленок выступает как сын ослицы, что это именно не осел взрослый, а молодой, фигурирующий вдвоем с матерью, — другими словами, что в этом тотемистически-культовом сказании иудейского племени уже есть в наличии весь пучок евангельских образов связанного молодого осла и ослицы. Показательно, что другой сын Иакова, другой племенной представитель, Иссахар, в этом благословении называется тотемистически «крепким ослом, лежащим между протоками вод»⁴². Тот же культовый образ перешел впоследствии и в искусство. Так, в римское время ложа триклиний имели на своих ножках изображения ослиных голов, привязанных к виноградной лозе; изобретение таких изображений римляне относили к глубокой мифической старине⁴³. Но привязанный или связанный осел все же является образом порабощения, поражения, унижения. У древнего парфянского народа человек, который

ехал связанным на осле, считался опозоренным, общественно наказанным⁴⁴. Так связанный осел, потеряв со сменой мировоззрения свое культовое значение, пережиточно сохранил его в связанным человеке, едущем на осле. Мы хорошо видим на этом примере, как к концу земледельческого периода, когда тотемистическая роль осла забывается, на ее месте появляется новая роль человека, но человека, все же соединенного с этим ослом тем, что человек сидит на осле. Но на этом же примере мы видим, что этот сидящий и едущий на осле человек выполняет функцию осла и продолжает собой в новом виде то самое, что идеологически олицетворялось в осле. Вот почему связывание или отвязывание осла относится столько же к ослу, сколько и к тому, кто «имеет в нем надобность». Прилагая это все к евангельскому эпизоду, я могу уже сказать следующее: Иисус, едущий на осле, повторяет собой осла, который сам являлся божеством, но в форме еще более древней, нежели Иисус.

5

Это охотничье и скотоводо-земледельческое божество, ставшее из божества солнца-неба божеством производительных сил, это ослиное божество после скрещения племен и их укрупнения очутилось в религиях всех древних культурных народов. Культ осла существовал на Крите и в Греции в микенскую эпоху; осел был божеством смерти и неба в древней Индии, в Малой Азии, во Фригии, в Египте и у древних семитов⁴⁵. Как божество плодородия, осел имел в античности целый цикл скабрезных мифов, а в культе его хвост жертвовался Дионису; осел принимал культовое участие в процессиях, где несли фалл (изображение мужского производящего органа), в так называемых фаллогогиях. Ослиное копыто вызывало созревание утробного плода и влияло на роды; привешенный в саду или на поле череп ослицы давал своим присутствием оплодотворение⁴⁶. Рядом с этим осел остался участником в культе хлеба, изображался движущим мельницу и был теснейшим образом связан с землей и ее произведениями — злаками, цветами и плодами. Так, ему в лице ослообразного царя Мидаса приписывалось первое насаждение роз, а одно из культовых сказаний Греции гласило, что урожай винограда будет обилен, если осел съест гроздь⁴⁷. Мы уже видели, что библейские мифы тоже сохранили эту связь виноградной лозы с ослом. Помимо Библии мы имеем целый ряд древних источников, говорящих нам о существовании у евреев культа осла. По одним версиям, в Иерусалимском храме хранилась золотая ослиная голова⁴⁸; по другим, там стояла в святая святых каменная статуя бородатого человека, якобы Моисея, с книгой в руках,

сидевшего на осле⁴⁹, — мифологический прообраз, как видим, Иисуса на осле. Ослиной голове иудеи не только поклонялись, возносили молитвы и устраивали богослужения, но, по одному из поверий, приносили и человеческие жертвы⁵⁰. По Плутарху и Тациту, евреи почитали осла за то, что некогда ослы указали им путь к воде и спасли от смертельной жажды, за это ослу была воздвигнута статуя в Иерусалимском храме⁵¹. Гностики прямо говорили, что владыка мира Саваоф был ослообразен и что евреи поклонялись существу с ослиной наружностью⁵². Кроме того, общая античная молва приписывала евреям какой-то древний, скрываемый самими евреями культ осла⁵³. Связывая этот культ с религией Тифона, греки даже верили, что Иерусалим и Иудей были рождены Тифоном после того, как осел спас его⁵⁴. Таким образом, самое существование Иудеи и ее священного города ставилось античным мифом в связь с древним культом осла. Поздней этот же осел продолжает нелегально существовать у христиан, и их обличают то язычники, то евреи. Продолжая еврейскую религию, христиане проносят к себе полностью и осла. Их тоже обвиняют в том, что они поклоняются ослиной голове; с другой стороны, в насмешку над ним в Карфагене водят по всему городу ослоголового человека с книгой в руках, в плаще, с надписью «бог христиан, ослоложец»⁵⁵. Эти насмешки и разоблачения евреев и христиан имеют значение не в том смысле, что устанавливают у тех и других культ осла в эпоху, современную самим обвинениям; дело даже не в том, находилась ли доподлинно в Иерусалимском храме золотая ослиная голова, а бог христиан был ослоложцем. Значение этих обвинений и легенд в их наличии, в том, что существовали самые эти обвинения и легенды, а уже они-то сами полностью подтверждают свое культовое происхождение из многочисленных мифов и обрядов и у тех, кто обвиняет, и у тех, кого обвиняют. Так, связь осла и воды, как связь осла и огня, не выдумана Тацитом и Плутархом: у самих евреев, мы помним, уже в благословении Иакова Иссахар был назван «ослом, лежащим между протоками вод», и у самих же евреев существовало поверье, что бог изливал воду из ослиной челюсти⁵⁶. В микенской религии осел теснейшим образом соединен с водной стихией⁵⁷. Точно так же и культ именно головы осла, не говоря о золотой голове, даже культа черепа и челюсти ослиных совершенно неоспорим⁵⁸. Конечно, одна сконфуженная религия кивала на другую, но оснований для этого не было. Так называемая «народная религия», религия низших классов, всегда «подводит» религию господствующую, официальную, религию правящих высших классов. И в этом отношении гораздо серьезнее, чем обвинения, те непосредственные примеры неофициальной религии, которые сохранились для нас и у христи-

ан, и у язычников. Так, до нас дошел один очень малограмотный рисунок (при раскопках древнейшей части Рима — Палатина), изображающий следующее: человек в позе типичного моления стоит перед крестом, на котором распято божество с головой осла⁵⁹. Ряд деталей говорит за то, что это изображение принадлежит христианскому культу. Однако и язычники, смеявшиеся над почитанием осла у евреев и христиан, оставили нам тоже один рисунок — любопытный образчик профессиональной магии, вызванной мотивом профконкуренции: один цирковой возница произносит заклинание против своих конкурентов, других цирковых возниц, и призывает для этого ослоголовое существо⁶⁰. Наука давно уже сопоставила эту заклинательную дощечку с христианским рисунком из Палатина⁶¹. Впрочем, нам-то совершенно незачем настаивать именно на христианском характере палатинского изображения. Нам важно совсем другое, и на этом другом я смогу действительно настаивать: это изображение есть безусловно культовое, и, безусловно, распятое божество имеет природу осла. Этого с нас достаточно. Потому что все равно, если мы только что имели возможность убедиться, что едущий на осле человек представлял собой самого осла, то, вспоминая наш евангельский эпизод, мы теперь должны будем еще больше уловить связь между ослом и едущим на нем Иисусом. В самом деле, на палатинском рисунке мы видим не только божество в образе осла, но и [это божество-осла] в распятом виде. Воображаемые боги не рождаются христианами, евреями или язычниками. Их делает таковыми идеология христиан, евреев или язычников. Связь между Иисусом как божеством и между ослом как божеством тем исконнее, чем больше мы обнаруживаем ее существование еще до христианства. И эта связь между ними уже не может считаться случайной. Осел сам, как это видно по палатинскому изображению, был распинаемым на кресте божеством, подобно Иисусу, и, подобно Иисусу, сам должен был некогда умирать и воскресать из мертвых⁶².

6

Мы уже видели, что культ плодородия выдвигает с особенной силой новую семантику спасения. В фольклоре, связанном с ослом, мотив спасения чрезвычайно силен. Конечно, нельзя было в развитом классовом обществе изображать осла в виде спасителя — это скомпрометировало бы религию и подорвало бы ее эксплоататорские возможности; но так как в мифах и сказаниях осел все-таки был спасителем, то этот мотив принял либо отвлеченный характер, либо рационалистический. Вот примеры. Родосцы посвящают Аполлону бронзовое изображение осла, и де-

лают они это по традиции, в силу того, что осел и Аполлон были некогда тождественными божествами; древнее священное сказание при этом выводит осла в функции спасителя, то есть соединяющегося с ослицей и именно этим приносящего спасение (жизнь, плодородие земли); во времена Павсания это соединение осла с ослицей трактуется в том смысле, что осел преследовал ослицу, этим помешал молоссам напасть на амбакиотов и тем самым спас их⁶³. Точно так же осел, сперва сам соединяясь с женским божеством для плодородия и спасения, у Овидия спасает это женское божество тем, что своим криком будит богиню при нападении на нее Приапа, бога производительности⁶⁴. Еще в сумерийскую эпоху, в XXV веке до нашей эры, царь Гудеа спасает страну от засухи и себя от невзгод, когда жертвует колесницу, запряженную ослами, в честь бога плодородия, зноя и войны Нингирсу⁶⁵. А дальше к ослу начинают прикрепляться мотивы спасения, идущие из культового, давно забытого прошлого. Так, благодаря ослам Зевс одерживает победу над гигантами и спасается; осел спасает Диониса при переправе в Додону; Изида спасает Гора, отослав его на осле, а Тифон спасается в битве благодаря ослу; Самсон получает благодаря ослиной челюсти «спасение великое», и ослы спасают евреев, указав им воду; ослица спасает Валаама от карающего меча ангела. Этот мотив далее переносится и в легенды об исторических лицах и событиях. Например, Марий получает через осла знамение спасения; дорийцы одерживают победу благодаря одноглазому человеку на мule; Дарий при помощи ослов одолевает скифов; римляне делают статую медного осла Победителя, помогшего Цезарю [Августу], а Митридат спасается благодаря мулу, нагруженному золотом⁶⁶. Это золото снова напоминает нам о солнечной стороне в природе осла⁶⁷ и заставляет сказать тут же, что осел оставался у греков небесным светилом, в частности звездой, а у библейского пророка в его поэтической речи самое спасение образно представлено в виде горящего светоча⁶⁸. Любопытно, что созвездие осла соединено у греков с созвездием яслей, а в Евангелии псевдо-Матфея о Марии и детстве Христа к яслям маленького Иисуса приходит на поклонение и осел, который говорит по-человечьи⁶⁹.

7

История Валаама, спасенного ослицей, заключается в следующем. Моавитский царь Валак, желая погубить израильский народ, посыпает к своему пророку Валааму, чтобы тот пришел и предал израильтян проклятию. Бог, с которым советуется по этому поводу Валаам, запрещает ему ехать к Валаку, но Валаам седает ослицу и отправляется в путь. Тогда ангел с мечом в руке

становится на дороге; ослица, завидя его, сворачивает в поле, а Валаам бьет ее и снова возвращается на дорогу. Ангел останавливается так, что нельзя проехать, и ослица прижимается к самой стене и придавливает к стене ногу Валаама, за что тот снова бьет ее. В третий раз ангел преграждает путь, и в третий раз ослица видит ангела; теперь она ложится под Валаамом, и пророк начинает бить ее палкой. Ослица не выдерживает и заговаривает человеческим голосом; в это время Валааму открываются глаза, и он видит ангела с обнаженным мечом, который говорит ему от имени бога, что путь Валаама неправеден и, если б ослица не своротила с него, бог умертвил бы Валаама, а ослицу оставил живой. Потрясенный Валаам соглашается ехать обратно, но теперь ангел приказывает ему следовать дальше, с тем только, чтобы не проклинать израильтян, а говорить то, что скажет бог. Валаам въезжает на ослице в город моавитский, и царь выходит ему навстречу. Дальше он приводит его на высоты, и с этих высот по велению бога Валаам благословляет израильтян и произносит пророчество о Мессии, о поражении всех израильских врагов и о процветании одного Израиля⁷⁰. Итак, в этом эпизоде въезжающий на ослице пророк говорит то же самое, что в нашем евангельском эпизоде говорит Иисус; разница лишь в том, что Валаам имеет в виду реального Израиля, а Иисус пророчит о небесном царстве. Во всяком случае, Валаам выполняет функцию спасителя израильтян; он спасает их от гибели и заменяет проклятие пророчеством о спасении и о будущем спасителе. Но его самого спасает от смерти ослица. Грех Валаама в том, что его путь неправ перед богом, что он не должен ехать к Валаку, а едет. Но такое толкование мифа является поздним. Первоначально его смысл вполне конкретен, и мотив пути нужно понимать не отвлеченно, а конкретно, как один из древних мифологических мотивов, в которых 'путь', 'дорога' означают смерть, дорогу в преисподнюю. Человек должен пройти путь смерти, пространствовать в буквальном смысле слова, и тогда он выходит обновленным, вновь ожившим, 'спасенным' от смерти⁷¹. Он не должен ни оглядываться на пройденный путь, ни возвращаться по пройденному пути, ибо это означает снова 'умереть'⁷². И Валаам плутает, не может выехать на нужную ему дорогу; по словам ангела, этот путь стал бы для него смертью, потому что ангел умертвил бы его. В этом мотиве плутания образно дается прохождение Валаамом преисподней, после чего он въезжает в город и отправляется на высоты (более древний образ храма) как солнечное божество, как божество спасения, на ослице, на таком же женском божестве. Этот миф о Валааме повторен в другом месте Библии и носит еще более древний характер. Один божий человек идет к нечестивому царю, и бог запрещает ему есть или

пить в той стране и возвращаться той дорогой, которой он шел туда. Но вот, когда он стал обратно идти уже по новой дороге, его обманом вернул один пророк и уговорил поесть у него и попить. Божий человек верит пророку, ест и пьет у него, а затем седлает осла и едет по запрещенному пути. Тогда на дороге ему встречается лев, умерщвляет его, но не трогает осла, и вот лежит мертвое тело, а возле него стоят лев и осел, пока не приходит пророк и не предает тело погребению⁷³. Здесь угроза, данная Валааму ангелом, приведена в исполнение: за то, что божий человек поехал по запрещенному пути, он погублен, а осел остается невредим. Запрещенный путь к нечестивому царю там и тут оказывается смертью. Лишь у Валаама карает бог в виде ангела, а у божьего человека образ бога более древний, в виде льва. Но почему же лев не трогает осла? По той же причине, по какой и ангел, как он сам сказал, погубив Валаама, оставил бы ослицу живой, то есть потому, что ангел или лев — два таких же вида самого бога, как и осел⁷⁴. Так, Иуда, один из племенных богов израильтян, связанный с ослом и виноградником, называется львом; вавилонское божество Лабарту имело туловище осла, а голову льва; Дионис, по греческому преданию, посадил первую виноградную лозу в львиной и ослиной челюстях; Самсон однаково связан с ослиной челюстью и со львом. В пророческом сновидении одного вавилонского царя находятся львы и осел. На критских изображениях мы видим осла с ногами льва⁷⁵. Этим объясняется, что в целом ряде мифов осел то уравнен со львом, то выступает даже в роли победителя льва. Так, он нападает на свирепого льва или насилият его; создается ряд басен, где уже высмеивается эта претензия осла казаться львом или быть сильней льва⁷⁶. Собственно, мы имеем в Греции прекрасную параллель к божьему человеку из Библии: это сцена в «Лягушках» у Аристофана, когда Дионис в львиной шкуре отправляется верхом на осле в преисподнюю⁷⁷. Здесь мы видим, как лев и божество слиты в одном лице и как его шествие на осле, третьем лице того же божества, имеет целью путь смерти, спуск в преисподнюю. Никакого нравоучения тут нет, и в этом смысле греческая культовая версия более верна древности, чем библейская. Так, первоначально едет в преисподнюю и израильское божество в львином образе верхом на осле или в виде Валаама на ослице. Затем уже создается и второй смысл этого мифа, отвлеченный, который подсказан первым, конкретным смыслом; и вот рядом с богом, ослом или на осле едущим в преисподнюю появляется пророк (либо человек божий), едущий к нечестивому царю. Этот пророк — спаситель, возвещающий народу спасение. Но почему спасение? Потому что бог едет в преисподнюю на осле, чтобы потом, через ворота, торжественно въехать в небесный город, в

свое местопребывание. Это будет моментом спасения для народа, актом полового соединения бога с богиней города, то есть осла с ослицей или царя с царицей.

8

В самом деле, образы осла и царя (как заместителя бога) совпадают. В этом отношении очень интересно, как израильский народ получил своего самого первого царя. У одного человека прошли ослицы; тогда он послал своего сына, Саула, со слугой отыскать их. Саул ищет их в одной стране — не находит; приходит в другую — не находит; приходит в третью — не находит. Тогда он идет вопрошать об этих ослицах пророка. Он входит в город, где тот живет, и пророк идет ему навстречу. Он ведет Саула на высоты; там, на высотах, пророк справляется жертвоприношение и жертвенный пир и на главное место сажает Саула, которому открывает, что ослицы уже нашлись и что Саул отныне царь⁷⁸. Конечно, эти ослицы, которых ищут по всем землям, чисто мифические; когда мы видим, как они внезапно исчезают, как потом их ищут и как они неожиданно появляются, мы неизменно должны вспомнить, что так происходили исчезновение, а затем поиски и внезапное нахождение всех божеств плодородия. Но здесь вместе с ослицами исчезает и Саул со слугой, которых уже, в свою очередь, начинают искать, пока они сами внезапно не появляются. Саул входит в город, встреченный пророком, и сразу его ведут на высоты, где происходит жертвоприношение. Так в праздниках триумфа и нового года жрец выходил навстречу въезжающему божеству, а потом торжественно вел его в храм и там приносил ему жертву, заключая ее жертвенным пиром. Так и Валак встречал Валаама, а потом вел его на высоты (якобы затем, чтобы оттуда показать ему израильтян). Так в Евангелии по Луке Иисус всходит на Масличную гору, и при его торжественном спуске с горы ученики «в ликовании начали восхвалять бога за все виденные чудеса», а фарисеи потребовали, чтобы Иисус запретил им (подразумевается — святотатство, потому что ученики славословят в Иисусе бога, показывающегося из-за горы, — бога солнечного); в трех первых евангелиях эпизод въезда на осле начинается у Масличной горы, и по-гречески говорится, что Иисус «всходит» в Иерусалим⁷⁹. Итак, Саула ведут на гору и устраивают жертвоприношение; одновременно он и венчается на царство, и обретает ослиц. Разница, таким образом, этого мифа в сравнении с евангельским или предыдущим библейским лишь в том, что образ 'ослицы' здесь дан как образ 'царства'. Найдя ослицу, Саул становится царем. Если вспомнить, что самое царство представлялось в виде женской сущно-

сти и было женского рода, а 'царствовать' значило 'соединиться в производительном акте', если знать, что до Саула у израильтян был царем сам бог Яхве и Саул замещает в роли царя самого бога⁸⁰, то станет ясно, что Саул во всей этой истории повторяет божество солнца и плодородия, входящее в небесный город, на высоту, в свое местопребывание, где он становится новым царем и новым мужем... Но чьим? Мужем ослицы, тем «ослоложцем», который считался в Карфагене христианским богом и которого в торжественной процессии водили по городу. Таким образом, Саул въезжает в город не на ослице, а за ослицей. И то, что наши божества так часто появлялись именно с женской сущностью осла, будучи сами молодыми ослами мужской сущности, говорит о том, что эти ослицы — их парные женские соответствия, в форме матери-влюбленной, с которой они плотски соединялись в религиозном обряде⁸¹. Вот почему не только у библейских пророков, но и в Евангелии въезжающее на осле божество является спасителем и царем⁸², а у Марка рядом с приветствием приходящего царя приветствуется и приходящее царство, причем у Захарии и Матфея божество едет и на молодом осле, и на ослице. По первоначальному мифологическому образу это въезжают в небесный город осел с ослицей, которые были связаны за воротами, в преисподней, а потом порвали путы и вступили на новое годичное «царство небесное» в акте нового полового соединения, то есть спасения.

9

До нас действительно дошли мифы, которые говорят нам, что осел с сидящим на нем, тождественным ему божеством въезжал прямо на небо. Так, когда Гефест был сброшен в преисподнюю, его вывез оттуда и отвез на небо Дионис на осле⁸³. В этом мифе мы имеем путешествие из смерти и въезд на небо осла и таких двух богов, как Гефест и Дионис, разделяющих с ослом его огненно-световую и плодородную природу. Здесь не гора и не высоты, означающие небо, и не храм, тоже означающий небесное жилище, небо, а само небо непосредственно. Затем в так называемой гигантомахии, мифе о борьбе Зевса с гигантами, мы снова видим ослов, которые въезжают на небо с Дионисом, Гефестом и сатирами⁸⁴. Торжественную процессию ослов самих по себе, без сидящих на них богов, мы видим в религиозных обрядах Консуалий и в честь Весты. Там и тут мы имеем дело с обрядами плодородия. В Консуалиях мы видим ослов именно в фазе их освобождения от пут, как в Евангелии: во время этих земледельческих праздников их освобождают от всякой работы, и если не устилают их путь зеленью, то все же покрывают их головы

венками⁸⁵. В праздник Весты, богини огня, которая представлялась божеством земли и преисподней, матерью всего сущего, и в частности плодородия, ослы играли определенную культовую роль, связанную именно с этим плодородием. Так, в праздник Весты участниками обряда являлись хлебопеки; они водили в процессии по городу увенчанных ослов и объясняли себе эту связь хлеба с ослами тем, что ослы молотят зерно⁸⁶. На самом деле связь осла с хлебом здесь та же, что и в евангелиях, где на осле въезжает Иисус, тело которого отождествляется с хлебом: осел — древнее божество плодородия, в том числе хлебных злаков и хлеба, и хлебопеки — его древние жрецы, ибо, говорится в источнике, древние люди приготовляли хлеб в самом храме Весты⁸⁷. Здесь, в этих обрядах Весты, мы видим торжественно шествующих по городу увенчанных ослов. Заметим, что ослы в праздниках Весты и Конса не венчаются, но увенчиваются. Это есть не игра словами, а один и тот же акт, иначе выраженный; брачный венок, царский венок или праздничный венок означают одно и то же — уподобление божеству зелени и растительности, божеству плодородия. Насмешливый карфагенский обряд в своей основе идет сюда же, но тут осел уже слит в своей природе с человеком⁸⁸. По городу торжественно продвигается ослообразное существо, соединяющееся в половом акте с ослицей⁸⁹. Наконец, сюда же может быть отнесен и тот обряд, который потом стал выдаваться за измышленную кем-то плутню. Дело в том, что враги иудеев, идумеяне, сказали, что они выдадут иудеям своего бога Аполлона и что тот придет прямо к ним в храм. Иудеи согласились. Но на самом деле это оказался человек, продвигавшийся по Иерусалиму в торжественной процессии, в сопровождении машин со светильниками, изображавшими якобы звезды; этот человек прошел в храм, но там захватил и похитил золотую ослиную голову⁹⁰. Этот человек, как видно из источника, в глазах города изображал движущееся божество, окруженное звездами. Итак, чтобы граждане могли верить в такой обман, нужно было, чтобы существовали предпосылки для такой веры, — и они, как мы видели, были. В Иерусалим, таким образом, торжественно вступает небесное божество в сопровождении звезд и отправляется в храм, где его ждет его же изображение — золотая ослиная голова. Тут, конечно, я не могу не напомнить, что у греков осел пребывал на небе в качестве звезды и что Аполлон — солнечное божество, связанное с ослом. Следовательно, иерусалимская легенда не брала содержание из фантазии какого-то обманщика, а основывалась на мировоззренческом факте, и самая форма обмана, в какую этот факт облекся, говорит лишь о том, что древний образ был забыт и требовал реального оправдания. Еще дальше, в других религиозных обрядах, мы видим про-

цессии ослов с сидящими на них божествами. Например, в Дионисиях, изображавших въезд бога Диониса в город и следование его в храм, торжественно шли ослы, дикие ослы и мулы (среди других животных); на ослах сидели силены и сатиры, увитые венками, а ослы имели украшения из золота и серебра⁹¹. Поздней, когда роль осла как самого божества забывается, остается его роль культового животного или просто животного, увязанного с таким-то или таким-то праздником; сперва он везет на себе божество (скажем, Диониса в Додону), а потом вещи божества — священную утварь. Так, например, осел был культово связан с божеством земли и плодородия, Деметрой, причем, он, по-видимому, занимал определенное место в элевсинских мистериях; со временем, однако, он остается только тем животным, на котором участники мистерий, едущие из города, везут священную утварь и вещи. Однако в виде культового наследия рядом с ролью осла при шествии в Элевсин остается поговорка: «Осел спасляет таинства»⁹². Что касается до момента священного брака, то он сохранился и в обряде и, еще больше, в мифе. Осел то преследует ослицу, то спасает богинь от любовного нападения, то нападает сам, божество ли перед ним или животное. Конечно, если в мифе он спасает Весту от насилия, а в обряде является ее культовым животным, то это значит, что первоначально он «спасал» ее не в позднейшем отвлеченном значении, а в древнем конкретном, то есть соединялся с нею и продолжал плодородие, родил новый хлеб и новых животных или людей. Точно так же торжественно шествующий по Карфагену ослоголовый ослоложец означал божество осла, культово возлежавшее с ослицей. Но вот что должно привлечь наше внимание. В Киме, когда женщина совершила прелюбодеяние, ее вели на площадь и ставили на камень, потом сажали на осла, заставляли объезжать на нем весь город вокруг, а потом снова приводили на тот же камень, который после очищали, как от скверны. Женщина, ехавшая таким образом на осле, называлась «онобатой» — «шествующей на осле»⁹³. Мы видим, что первоначальный обряд, потеряв свое культовое значение, получил истолкование чего-то позорного и закрепился в виде наказания. На самом деле перед нами такое действие: женщину отводят на центральное место города, на каменное возвышение (а камень в древности почтился как божество, наравне с горой и с высотами), потом сажают на осла и торжественно обводят вокруг города, пока снова не поведут ее на то же возвышение⁹⁴. Объезд «вокруг» города всегда есть религиозный обряд, как обвод вокруг алтаря или обход вокруг храма, и представляет собой вариант шествия по городу (он тоже подразумевает всегда именно обход вокруг города, потому что в основе повторяет шествие солнца по небу, вокруг неба). То, что

эту женщину сажают на осла из-за прелюбодеяния, указывает на то, что это прелюбодеяние ставилось культом в связь именно с ослом, а то, что камень считался оскверненным и очищался, указывает на то, что именно на нем происходил производительный акт⁹⁵. Но вот что самое интересное. Выражение «шествовать на осле» имеет значение по-гречески, как неожиданно поясняет античный гlosсарий, определенного термина — «совокупляться с ослом»⁹⁶, и, таким образом, женщину-«онобату» следует понимать не как «шествующую на осле», но как «оплодотворенную ослом», «сходящуюся с ослом». Итак, эта женщина представляет собой полную параллель к карфагенскому ослоложцу, к ослообразному божеству, оплодотворяющему ослицу, к божеству, которое язычники называли богом христиан. И я, вдумываясь во все это, начинаю убеждаться в том, что библейские спасители и пророки, едущие на ослицах, или Иисус, едущий на ослице и молодом осле, представлялись когда-то священными супругами этих самых ослиц. Это мужское божество, пара ослицы, либо на ослице едет, либо въезжает к ослице и за ослицей, либо шествует рядом с нею как сын подъяремной.

10

Теперь следует сказать еще вот что. Осел был связан с виноградной лозой и потому оказался в культе олицетворенной лозы, Диониса. Осел был связан с плодородием хлебных злаков и потому оказался в культе олицетворенного хлебного злака, Деметры. Дальше осел сливался с Иисусом, олицетворением хлеба и вина. Но в Библии даны и более древние черты осла как божества солнца и плодородия, и среди них самая исконная — черта спасения. Итак, в Библии и в Евангелии мы имеем ряд отдельных мифов об осле в виде отдельных племенных священных сказаний, поздней переработанных в качестве исторического эпизода. Нужно сказать, что в Библии, которая является сборником разношерстных сказаний, мы бы теперь сказали — «альманахом», в Библии культовый рассказ об осле выпливает то в одном месте, то в другом. Их много, этих мелких рассказов, но они раздроблены и рассеяны. Евангелие как цельная повесть с определенным содержанием дает уже устойчивый рассказ об осле, и от нас самих зависит подойти ко всему евангельскому рассказу как к «священному» сказанию о животном (осленке или ягненке), о животном-божестве, поздней — о животном, жертве для божества. Мы знаем, что в тотемистический период каждая общественная группа мировоззренческих возглавлялась каким-нибудь определенным животным и что к нему, к общественному божеству, прикреплялись и священные сказания. В зависимости от

роли животного в хозяйстве это может быть в скотоводческий период осел, баран, овца, лошадь, собака и т.д. и т.д., из охотничьего периода могут остаться в качестве главного божества лев, пантера, волк, медведь и т.д. Как уже было сказано выше, на почве скрещения и слияния племенных хозяйств скрещиваются и сливаются племенные боги; так было в самый древний период истории, так было в поздние исторические времена с богами целых областей и стран. Этим объясняется, что Иуда — лев и осел, Дионис — осел, козел, лев и бык, Иисус — осленок и ягненок (баран) и т.д. и т.д. Рядом с такими скрещенными сказаниями о нескольких зараз животных имеются, однако, и очень древние версии о каком-либо животном в отдельности; таковы рассказы об осле, относящиеся к глубочайшей древности. Мы видели, что в Библии и в евангелиях эти рассказы занимают только часть общего повествования. Но тем драгоценней для нас, что в Греции и Риме сохранился связный, цельный, вполне стержневой рассказ об осле, получивший литературную обработку и лежащий перед нами в виде поучительной параллели к литературно обработанным рассказам Библии и евангелий. Но почему «поучительной» параллели? Потому ли, что тут мы имеем дело с христианством и иудейством, а там — язычники? Да, конечно; но, кроме того, самое интересное заключается в том, что Библия и евангелия — «священные писания», «заветы», религиозный жанр литературы, а языческая повесть об осле — это не только светский жанр, не только роман, но, увы, как это ни ужасно, роман порнографический! Вообще, осел оказался злей всех других зообогов: он устроил так, что роман о нем представляет собой самую предательскую параллель к нашим священным писаниям еще и в другом отношении. Так, в Библии мы сплошь и рядом видим один и тот же рассказ в нескольких редакциях; чтобы это объяснить, буржуазная наука изобрела двух редакторов, яхвиста и элохиста, которые якобы по-разному обрабатывали одно и то же. Но как быть с четырьмя евангелиями? Тут пришлось изобретать «общие источники», из которых-де евангелисты «брали» свои повествования. Но вот перед нами такое же явление на языческой почве. С одной стороны, мы имеем по-гречески роман без автора «Луций или осел», с другой — по-латыни роман Апuleя «Превращения», или «Золотой осел». Вся основная схема и весь сюжет у них общие, лишь греческий вариант более сжат и короток, а римский распространен и осложнен. Конечно, эти оба романа живут совершенно обособленной самостоятельной жизнью: что было бы, если б у нас была в руках книга, куда они оба входили бы частями, как в Библии, или шли последовательно друг за другом, как евангелия? Оттого-то буржуазная наука по-иному относится к мифам Библии, евангелий

и языческого романа, давая для каждого из этих произведений свое особое объяснение. Но нам следует сказать прямо: наличие вариантов для романа об осле представляет собой полную параллель к вариантам четырех евангелий (четыре евангелия только канонических, а апокрифических гораздо больше) и к библейским вариантам. Их присутствие объясняется совершенно одинаковой причиной, а именно генетической общностью культа, который дал различные литературные оформления в различных условиях классовой борьбы; одно и то же культовое сказание стало передаваться в измененных формах, но каждая из форм по своему генезису дополняла или заменяла другую, одинаково выражая одно и то же древнее смысловое значение. Итак, «Золотой осел» — это рассказ об осле в форме романа, тот самый рассказ, который фигурирует в евангелиях и в Библии. Основной его сюжет говорит о человеке, превращенном в осла, и об осле, снова превращенном в человека. Итак, у язычников героям является не только очеловеченное существо, но и сам осел в виде животного. Таким образом, если евангелисты говорят об Иисусе, а библейские авторы — о Валааме или Сауле, то авторы языческие прямо выводят самого осла в роли главного действующего лица. Этого осла зовут Лукий, или Луций, что значит по-гречески и по-латыни «сияющий», «световой», то есть является именем небесного светила. Когда Луций был еще человеком, его превратила в осла женщина, с которой он сошелся для этой цели, по имени Фотида; это имя, в свою очередь, значит по-гречески тоже «светлая», «сияющая». Таким образом, в этой паре мы имеем две одинаковые солнечные сущности, соединяющиеся друг с другом в половом акте, причем мужская сущность оказывается в образе осла. Но дальше. Когда Луций уже живет жизнью осла, поворот в его судьбе совершает некто по имени Кандид, что значит по-латыни «блестящий» — снова эпитет солнца. Луция избавляет от чар Луна, которой он молится; эта Луна приказывает своим жрецам, Митре и Азинусу Марцеллу, посвятить Луция в таинства Изиды и Озириса. Митра — имя небесно-светового бога; этот Митра, да еще жрец (мифологическое тождество самого бога), оказывается родственным Луцию по соотношению созвездий⁹⁷. Азинус же значит по-латыни «осел». Итак, схема такая: солнечное божество принимает образ осла с помощью световой богини, а затем Луна и осел снова переводят его в человеческий облик. Другими словами, Луций — это осел, а его женским соответствием является световое божество; в первой паре мы имеем Луция и Фотиду, во второй паре — Азинуса (Митру) и Луну. Ясно поэтому, что осел перед нами золотой, то есть солнечный. Мы должны вспомнить, как евреи почитали золотую ослиную голову и как в культе египетского Тифона в определен-

ные дни, связанные с жертвоприношениями солнцу, нельзя было носить на теле золота и давать пищу ослам, как осел, нагруженный золотом, являлся для греков знаменем спасения, как в Дионисиях ослов украшали золотом, как — еще один пример! — фригийское ослиное божество, Мидас, все, до чего ни дотрагивался, обращал в золото, — мы должны все это вспомнить для того, чтобы мотив римского «золотого» осла признать культовым, тем самым, который был у евреев, греков, фригийцев, египтян и т.д. Основной сюжет в романе Апулея заключается в том, что Луций, человек распущенной и грязной жизни, одержимый пороками, спасается благодаря ослу. Здесь «спасение» имеет уже отвлеченный характер, подобно евангельской осанне; это спасение есть перерождение, одухотворение, приобщение высокой нравственной чистоте. В этом отношении между евангельским образом спасения и Апuleевым много общего. Но там и тут первоначальное спасение, связанное с ослом, имеет вполне конкретный смысл: Луций оттого ведет распущенный образ жизни, что он осел, спаситель, несущий новые рождения и избавление от смерти в актах оплодотворения. Поэтому греческий анонимный вариант (считать, что Луций был писателем из Патр, совершенно не приходится⁹⁸) «Луций или осел» дает осла только в его конкретном значении, а отвлеченного «спасения» не привносит. Но почему там и здесь речь идет о превращениях заколдованных ослов? Что это не есть какая-то специфическая идея именно античности, указывает современная австралийская легенда о человеке, ставшем медведем. Магическая трава возвращает его к человеческой природе (как розы, которых поел осел, возвращают Лукию, или Луцию, его человеческий облик⁹⁹). Здесь, в этой легенде, еще явны следы тотемизма и того, что этот превращенный герой сам равен медведю. В сказке осел как солнечно-загробное божество всего чаще становился заколдованным существом, жертвой чар, «одержимым»; и эта черта выдержана далеко не у одного Апuleя. Так, уже Валаам, моавитское ослиное божество, нес функцию 'заклинателя', 'пророка' в смысле 'ведуна', 'шамана', 'колдуна'; оттого его добная для израильтян роль забылась, и он открыто выступает в еврейской культовой легенде как чародей, как хромой чародей, то есть отрицательно¹⁰⁰. У греков лунно-загробное божество, Эмпуса, имело ослиную природу и было уже прямо ведьмой, а у вавилонян солнечная Лабарту, львино-ослиное существо, считалась ведьмой и колдуньей. Наконец, Изида, теснейшим образом связанная и с ослом, была не только избавляющей от чар Луной, но божеством волшебства и чародейства. Итак, осел у Тифона и Захарии и у Иисуса связан, у Валаама и «божьего человека» запутан в плутаниях, у Саула находится в исчезновении, у Апuleя и псевдо-Лукия заколдован

и парализован демоном. Кроме того, в античном романе, в его отдельных эпизодах, осел очень часто оказывается то связан, то привязан к чему-нибудь; подобно евангелиям, он появляется в этих эпизодах связанным мимолетно, только в силу живучести древнего культового мотива¹⁰¹.

11

Итак, роман Апuleя — это рассказ о спасении осла. Поэтому среди целого свода всевозможных мифов об осле тут дается и несколько эпизодов, где осел сам является спасителем. Так, один разбойник, переодевшись женщиной, спасается на осле, нагруженном снопами овса. Этот разбойник, как оказывается дальше, — благое существо и сам спаситель молодой девушки, одновременно и ее муж; его имя, Тлеполем, в греческом культе носит божество «трижды вспаханной пашни», и если он здесь спасается на осле, навьюченном снопами, то мы имеем культовое равенство между животным и сидящим на нем божеством, между злаками и их воплощением в человеке¹⁰². Этот разбойник, который едет на осле, а в другом аспекте сам является спасителем, дает прекрасную параллель к евангельскому благочестивому разбойнику¹⁰³ и показывает, что Иисус на осле недаром в одном из эпизодов увязан с разбойниками. Затем у Апuleя есть такая сцена: осел связан ремнями, но вот он обрывает ремень и освобождается. На него садится девушка (невеста этого благородного разбойника), и он ее спасает, увозя от разбойников. По дороге, сидя на осле, она молится богам и благодарит осла «за спасение». Затем она обещает следующее: если осел благополучно довезет ее до дома, то она среди прочих наград повесит на него столько золотых украшений, что он, осел, будет сиять, словно небесные светила, и при ликовании народа, среди торжественной процессии триумфально вступит в город. А дальше она обещает в память своего избавления изобразить на картине это бегство и повесить в зале своего дома. Точно так же, говорит она дальше, история бегства под названием «Царская дочь бежит на осле из плена» сделается предметом зрелица, будет слушаться в виде рассказов и беспрерывно продолжаться в ученых сочинениях. И кончает свои слова тем, что осел уже подтвердил древние чудеса; кто знает, говорит она, не скрывается ли в этом осле какой-нибудь человек или бог¹⁰⁴. Итак, в этом любопытнейшем эпизоде мы видим, как осел сперва связан, потом как он освобождается от уз, еще дальше как на него садится дева и спасается бегством. Но вот мы узнаем из ее слов, что она обещает ему как раз то, что осел, по нашему наблюдению, выполнял в культе: его украсят золотом, он торжественно въедет в город при кликах

восторга и этот въезд будет напоминать сияние небесных звезд. Словом, этот эпизод и слова девы на осле повторяют следующие, уже вскрытые нами культовые сцены: украшение осла золотом (отсюда и «золотой» осел), въезд наших спасителей на ослах, толкование этого въезда в виде сияния небесного светила, повторение процессии в Иерусалиме, когда такой въезжающий в город двигался с машинами, изображавшими звезды, и сам шел за золотой ослиной головой. Но этот же эпизод увязывает въезд Иисуса на осле с бегством Марии на осле с маленьким Иисусом в Египет¹⁰⁵. И здесь, в этом бегстве Марии, идет речь о звезде, тождественной Иисусу, и о золоте, которое вместе с другими дарами приносят Иисусу волхвы; как известно, в варианте по Луке Иисус рождается в яслях и ему поклоняются в яслях; по другому евангельскому варианту, к нему приходит на поклонение и осел¹⁰⁶. Во всяком случае, перед нами божество, которое рождается не в доме для людей, а в жилище для животных, где находится и осел; с рождением этого божества нарождается на небе и звезда, и приходящие ему поклониться как божеству приносят с собой и золото; все это увязано с бегством на осле девы. Но посмотрим на эпизод Апулея еще раз. Дева говорит, что ее бегство на осле послужит темой для художника, для театра, для сказания, для исследования. Итак, это был известный культовый эпизод (ведь она сама подозревает, что в ее осле пребывает тайно бог), который изображался в искусстве, разыгрывался в действии, складывался в рассказ, истолковывался. Судя по нашему материалу, Апулей говорил правду; это был не просто вымыщенный эпизод, а такой, который переходил от автора к автору в готовом виде, изображался в действии, имел множество вариаций в мифе. Но пойдем дальше. Осел везет на себе деву, и вот они на перепутье; недалеко родительский дом девушки, но как раз туда отправились разбойники, и осел знает об этом; оттого, несмотря на все усилия девы, осел упрямо не идет туда, куда она его направляет, и сворачивает с пагубного пути, который мысленно называет смертью. Пока они так спорят о дороге, их ловят те разбойники, от которых осел думал избавиться. Они поворачивают осла назад и заставляют вернуться по пройденному пути, с точки зрения осла — на явную гибель. Девушку они в наказание связывают¹⁰⁷. Конечно, эта сцена есть повторение истории Валаама плюс «божьего человека», и мы еще раз видим, что евангельский эпизод и библейские имели между собой определенную мифологическую увязку, причем каждый из них, скрывая свое происхождение, брал только ту или иную частицу мифа, а языческий рассказ, которому нечего было стыдиться, обрабатывал весь миф целиком. Непосредственно после этой сцены или еще в этой сцене осел Апулея начинает хромать, повторяя и

этим осла Валаама. Но вот продолжение всего эпизода. Вот разбойник, который оказался женихом девушки и сам спасался на осле со снопами, Тлеполем, развязывает девушку, связывает веревками... нет, не осла, а разбойников, и сам с девушкой на осле въезжает в родной город. Предсказания девушки сбываются, хотя об этом не догадывается ни она, ни сам Апулей. Осел с любовниками торжественно въезжает в город, и весь город выходит к ним навстречу в большом ликовании, в восторге и веселье. Завидя торжественное шествие, люди всех возрастов и всякого пола высыпали на улицу, чтобы посмотреть на девушку, триумфально въезжавшую на осле¹⁰⁸. Итак, не мы, а сам Апулей придает этому спасению на осле такое значение, какое было бы совершенно непонятно без связи с культом; но ведь Апулей дает типичную картину именно культового въезда, и в частности воспроизводит Диониса с Ариадной на осле¹⁰⁹. Это же значение выплывает у Апулея и в четвертый раз, в конце романа, когда начинается, собственно, спасение самого Луция; здесь оно носит особенно знаменательный характер. Осел после долгих мытарств попадает к богатому и влиятельному хозяину, которого зовут Тиаз. И вот этот Тиаз, желая после различных дел вернуться в родной город, въезжает на осле. В романе подробно рассказывается, как он отверг все свои прекрасные коляски, которые следовали позади без всякой пользы, как он пренебрег породистыми фессалийскими и галльскими конями и всем им предпочел осла. Он ехал на осле, богато убранном золотыми украшениями, пурпурными коврами и дорогими безделушками. В романе говорится: «Когда же мы... прибыли в Коринф, стали стекаться огромные толпы народа, чтобы видеть меня, не столько воздавая почести Тиазу, сколько страстно желая посмотреть на меня»¹¹⁰. Рассказ делает затем отступление во времени, а дальше останавливается вот на чем: из тех, кто приходил смотреть на осла, одна знатная дама влюбилась в осла и купила у хозяина ночь любви с ослом. Эта сцена «ослоложества» подробно и ярко описана Апулеем¹¹¹. Если у него в первом эпизоде спасается на осле мужчина, переодетый женщиной, а во втором и третьем эпизодах уже спасается женщина, то здесь, в четвертом, на осле въезжает Тиаз, а женщина соединяется с ослом в производительном акте. Но что значит имя «Тиаз»? Это знаменитый культовый эпитет бога Диониса, и мы в сцене въезда на осле Тиаза должны видеть сцену торжественного въезда самого Диониса, как он въезжал на осле в Додону или, еще вернее, на самое небо. Вспоминая обряд в Киме, во время которого женщину за прелюбодеяние сажали на осла, ездили вокруг города, мы должны сказать, что девы Апулея или дева Мария — они все на ослах представляли собой женское соответствие осла, и тот акт, который они должны были совер-

шать в виде ослиц, они в мифе совершают в виде женщин, причем они «спасаются», въезжают в город на осле в торжественной процессии, а затем отправляются в священное место и там соединяются с ослом. Миф дает первоначально две вариации: либо мужчина въезжает на ослице (пророк Валаам, спаситель у Захарии, Иисус у Матфея), либо женщина на осле (Мария, женщина в Киме, дева у Апuleя). Стоит прочесть у Апuleя описание соединения женщины с ослом, чтобы убедиться, что перед нами сцена из культа. Обстановка необычайно, подчеркнуто роскошна; комната богато убрана, ярко освещена, ложе покрыто золотым покрывалом (мы знаем уже — почему!) и тирской багряницей. Самое описание, подробности указывают на культовый характер акта: Апuleй оттого уделяет ему столько внимания и места. Но несколько дальше сцена повторяется и уже окончательно обнаруживает себя. Дело в том, что соединение осла с женщиной уже становится здесь предметом всенародного представления и разыгрывается в театре в виде определенного действия. Сперва идут танцы, потом представление на культовую тему, а там и брак осла с женщиной. В присутствии огромного количества народа на арене ставится высокое ложе, которое Апuleй называет брачным ложем; оно богато украшается, и на него должны всенародно возлечь и произвести культовый акт плодородия осел и женщина¹¹².

12

Разница между «Золотым ослом» и евангелиями та, что в античных рассказах об осле главное действующее лицо — это сам осел, божество в форме животного, и что его история оформлена эротически и вполне конкретно. Евангелия выводят в качестве главного действующего лица того же самого спасителя, но осел настолько затушеван, что мы выуживаем его только в одном или двух эпизодах, где он уже перешел на роль атрибутивную, послужную. Кроме того, рассказ о спасении и о спасителе принял в евангелиях отвлеченный морализующий характер. Нужно сказать, что конец «Золотого осла» у Апuleя и в этом отношении сливаются с евангелиями; здесь идет речь о духовном спасении Луция, и перед нами такое же душеспасительно-философское произведение морального порядка, с тем же присутствием божества и его служителей и последователей. Недаром некоторые эпизоды из Деяний апостолов в Новом Завете совершенно совпадают с «Золотым ослом». Так, обращение апостола Павла и обращение сотника Корнилия абсолютно тождественны обращению нашего осла, Луция: там и тут божество во сне направляет того, кто должен спастись, к будущему «крестному», а «крестного»

предупреждает во сне о том, кого должно спасти; потом они по приметам сна находят и узнают друг друга¹¹³. Вообще, очень любопытно было бы проследить параллелизм рассказов об осле и евангелий, особенно с точки зрения жанра; мы увидели бы, как одно и то же идеологическое начало оформляется и в виде мученичества и в виде эротики¹¹⁴. Но то, что христианство питалось в значительной степени и культом осла, сказалось впоследствии, и, сколько церковь ни затушевывала этого в редактировании евангельских текстов, все же генетическая природа культа вырвалась наружу с бурной силой в обход евангелиям в самом христианском обряде. Так, начиная со средних веков осел и ослица начинают широко обоготворяться. В Италии, в особенности в Вероне, этот культ осла прикрывается тем, что христиане обоготворяют якобы осла или ослицу Иисуса Христа из наших евангельских эпизодов. Эта ослица уже представляется божеством и находится в храме. Здесь существует поверье, что евангельская ослица путешествовала и пришла в Италию; ее останки положили в нутро искусственного осла, статуя которого и стояла в храме Богородицы¹¹⁵. Нужно сказать тут же, что в «Золотом осле» Апuleя та дева, которая спасается на осле, за это бегство должна понести такое наказание: из убитого виновника преступления, осла, будут вынуты все внутренности, а в его нутро будет положена дева¹¹⁶. И вот мы видим, что веронский кульпт именно так и поступил с обоготворенной ослицей и что эта ослица, находящаяся в нутре осла, составляла культовую статую в храме Богородицы. Мы должны понять из этого примера, как фантастический и скабрезный «Золотой осел» близок серьезному религиозному жанру, как они оба пытаются одинаковыми генетическими соками и как, в сущности, документален и культово точен Апuleй даже в незначительных, казалось бы, деталях романа. Конечно, эта обоготворенная ослица оттого находится в храме Богородицы, что она и есть Богородица, та дева, которая спасалась на осле в Египет; но первоначально она спасалась конкретно, и этот образ ослицы в осле — это культовый след именно такого спасения, идет ли речь о деве на осле у Апuleя или в апокрифическом Евангелии. Этую Богородицу-ослицу веронцы два-три раза в год выносили из храма, и четыре монаха, одетые в архиерейские одежды, обносили в торжественном шествии. Точно так же и в церквях Франции обоготворялись ослица и осел; накануне Богоявленияправлялись праздники осла, и у французов же был кульпт ослицы под видом святой Аннессы (что значит по-французски — святой Ослицы)¹¹⁷. Но еще ярче богослужения и литургии над ослом и с участием осла. Так, например, в сопровождении огромной толпы народа по улицам водили осла, крытого золотым покрывалом, вели его прямо в храм, переодевали в цер-

ковные богатые ризы и производили над ним в самом храме торжественное богослужение; мы видим, что в обрядовом действии, миновавшем цензуру отцов церкви, целью шествия осла был действительно вход в храм и что осел совершил этот вход самостоятельно, без сидящего на нем Иисуса, который появился только в Евангелии. Нужно прибавить, что все высшее духовенство принимало участие в этом богослужении, пело славословия ослу и подражало ослиному реву. Когда же праздник осла бывал приурочен к воспроизведению бегства Марии в Египет, на осле триумфально въезжала прямо в церковь какая-нибудь веселая, подвыпившая девица легкого поведения. И здесь при участии всего духовенства над ослом происходила литургия у самого алтаря; все это перемешивалось с выпивкой и заканчивалось разухабистым фарсом¹¹⁸. Таким образом, церковная христианская практика вполне повторяла главные эпизоды скабрезного романа об осле, показав на деле, в действии, что Иисус и Луций были тождественны друг другу, а распутная Фотида — двойник девственной Марии. Конечно, в средние века такие праздники воспринимаются в виде пародии; это объясняется тем, что прежние верования были забыты, хотя неизменно продолжали жить бок о бок с официальной религией; мы имеем в них на самом деле правомочный вариант той же религии, но оформленный в «комических» категориях. Во всяком случае, мы видим одно: перед нами осел в виде бога, перед нами вместо девы Марии на осле въезжает блудница, такая самая, как в Киме. Но там прелюбдайка якобы в наказание обвозилась на осле; здесь, в христианском обряде, эта женщина должна быть блудницей, потому что в этом и заключается, как мы видим у Апулея, культовая идея ‘спасения’ как плодородия. И потому литургия заканчивается повальным распутством, то есть позднейшей формой, в которую вылился акт обрядового соединения полов.

13

На почве культовых сказаний и поверий создается впоследствии и фольклорный мотив об осле, который попадает в различные литературы и только между прочим — к Апулею. Помимо священных сказаний, мифов и связных повестей наш осел сохранился и в сказке, и здесь, в сказке, все нити мифов сходятся воедино. Так, в одной из арабских сказок мы видим, как жена-прелюбдайка превращается за измену в ослицу¹¹⁹. Это — прямое продолжение кимской истории или сейчас описанной средневековой. Вместе с тем сюда же органически вошел и мотив превращения, занимающий центральное место в античном романе. Далее, в другой сказке, рассказывается следующее. Один человек

вел за собой осла. Этого осла крадет мошенник, отвязывает его и передает товарищу. Затем он сам впрягается вместо осла. Когда изумленный хозяин замечает подмену, мошенник говорит ему, что он за постыдные пороки был превращен в осла, но теперь чара спала, и вот он снова из осла обратился в человека¹²⁰. Здесь наш культовый сюжет по характерным приемам позднего мифа выдает себя за сознательный обман вроде обманного обряда в Иерусалиме; на самом же деле мы имеем дело с переосмысливанием мифа о связанном, отвязанном и превращенном осле. И здесь постыдные пороки, как у Луция, ведут к превращению человека в осла, а нравственное спасение совпадает с возвратом в человеческую природу. Человек, который ведет за собой осла, как будто не играет никакой роли, и восстановить ее трудно. Однако, когда человек не ведет осла, а сидит на осле, образ становится понятнее. Так, в арабском апокрифическом Евангелии о детстве Христа имеется следующий мотив: один юноша превращен колдовством в мула, но спасается и снова получает человеческий образ, когда на этого мула садится Христос¹²¹. На этом примере мы видим воочию, что осел под Христом — это очеловеченное существо. Итак, сперва осел есть спаситель, дальше сидящий на осле есть спаситель; еще дальше самый акт сидения на осле является спасением. Но мы видели, что с самого начала сидящий на осле был однозначен ослу, а осел — человеку или божеству; сидение на осле с самого начала было спасением, лишь в конкретном смысле. Конечно, если Христос, спаситель, сядет на мула, спасителя, то от этого произойдет спасение. Но как впоследствии, когда культ отмер, это ‘спасение’ понимать? Двояко: либо как избавление от опасности, удачное бегство вовремя, либо как конкретное ‘обращение’, то есть превращение, переход из одного состояния в другое. Этот переход из одного состояния в другое искони присущ природе осла: он оттого и спаситель, что из смерти переводит в жизнь. Этот акт перевода из одного состояния в другое поздней становится превращением из одной природы в другую, а еще поздней ‘превращение’ уже оказывается ‘обращением’. Поэтому Луций сперва ‘превращается’ в человека, а потом ‘обращается’ в истинную веру. Но все эти мотивы даны и в евангельском эпизоде. Когда связанныго осла отвязывают, ‘потому что в них нуждается господь’, осел переживает тоже, что и при своем позднейшем превращении или обращении. Одно состояние, связаннысти и смерти, переходит в другое, освобождение от пут, воскресение¹²². Этим осел еще раз уравнивается с Иисусом, умиравшим и воскресавшим божеством.

(1923 г.). 1930 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Мат. 21, 1–12. Перевод всюду даю свой.

² Перевожу с греческого, где сказано «дочери Сион»; синодальный перевод: «дщери (дочери) Сионовой» — неверен.

³ Марк 11, 1–11.

⁴ Лук. 19, 29–45.

⁵ «...Твои враги... сровняют с землей тебя и детей твоих в тебе», Лук. 19, 44.

⁶ Иоан. 12, 12–16.

⁷ Каценельсон Л.И. Гошана Рабба. — Еврейская энциклопедия. Т. 6. СПб., 1910, с. 739.

⁸ Захар. 9, 9. Все библейские места даю в своем переводе Септуагинты. Поправки со стороны древнееврейского текста здесь и далее указаны мне И.Г.Франк-Каменецким.

⁹ Франк-Каменецкий И.Г. Отголоски представлений о матери-земле в библейской поэзии. — ЯЛ. 1932, т. 8, с. 122; он же. Женщина-город в библейской эсхатологии. — Сергею Федоровичу Ольденбургу к 50-летию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Сб. статей. Л., 1934, с. 535.

¹⁰ Кроме указанных работ Франк-Каменецкого, см. о земле-местности-городе, в связи с женской сущностью: *Mapp H.J.* Первый средиземноморский дом и его яфетические названия у греков μέαρον, у римлян atri-um. — ИРАН. Сер. 6. 1924, т. 18, ч. 1, янв.–июнь, с. 230, 231. См. классическую работу о земле-матери: *Dieterich A.* Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion. Lpz.—B., 1905. О божестве женского плодородия, которое есть божество материинства и земли, местности, см.: *Peott H.* Mütter. Brüderstüke zur griechischen Religionsgeschichte. — ARW. 1906, Bd 9, с. 87 и сл. О культовом значении «города» см.: *Saintyves P.* Essais de folklore biblique. Magie, mythes et miracles dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Р., 1922 («Осада города и взятие Иерихона»), и *Usener H.* Heilige Handlung (Ilions Fall). — ARW. 1904, Bd 7, с. 313 и сл. Во время процессий в честь бога Диониса следовали женщины в богатых одеждах и уборе, «назывались же они города» — Калликсен Родосский у Athen. 201 de. И вплоть до нашего времени на памятниках, марках, монетах город, как и государство и царство, изображается в виде женщины.

¹¹ «Свадьба — обряд культа неба», *Mapp H.J.* Яфетические зори на украинском хуторе: (Бабушкины сказки о Свинье—Красном Солнышке). — Ученые записки Института народов Востока СССР. М., 1930, т. 2, с. 2. Литература о браке неба и земли огромна. См., например: *Harrison J.E.* Themis: a Study of the Social Origin of Greek Religion. Cambridge, 1927, с. 226, 233, 237, и мн. др. Стадиальный анализ разбираемых метафор — в моей статье «Миф об Иосифе Прекрасном» (ЯЛ. 1932, т. 8, с. 137 и сл.).

¹² Исаия 62, 4–5. Франк-Каменецкий И.Г. Отголоски представлений о матери-земле, с. 124.

¹³ Франк-Каменецкий И.Г. Отголоски представлений о матери-земле, с. 125.

¹⁴ Об «актах земледельческого труда как метафоре войны» см.: Франк-Каменецкий И.Г. Растительность и земледелие в поэтических образах Библии и в гомеровских сравнениях. — ЯЛ. 1929, т. 4, с. 159 и сл.; он же. Отголоски представлений о матери-земле, с. 133. Параллелизм жатвы-битвы встречается в «Слове о полку Игореве», в думах, в «Кобзаре» Шевченко, у Некрасова:

Рати тут нет никакой!
Это не люди лихие,
Не бусурманская рать.
Это колосья ржаные,

Спелым зерном налитые,
Вышли со мной воевать!
(Мороз, Красный нос, XXII).

Но эта концепция принадлежит земледельческому периоду. В охотничьей стадии победа над врагамидается в метафоре солнечного 'триумфа'.

¹⁵ Исаия 62, 8–10.

¹⁶ Исаия 62, 11. Подобная интерпретация всего текста в целом принадлежит мне.

¹⁷ Мат. 21, 5; Иоан. 12, 15.

¹⁸ *Baudissin W.W.* Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter... Lpz., 1911, с. 385 и сл., сп. 56 (Die Idee des Lebens). Спасение как жизнь и спаситель как податель жизни появились у христиан из иудаизма: *Gavin F.* The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments. L., 1928, с. 17. И у египтян спасение было «залогом вечной жизни»: *Reitzenstein R.* Die Hellenistische Mysterien-Religionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen. Lpz.—B., 1910, с. 77. Нужно, однако, и здесь сделать оговорку, что такая семантика спасения верна только для земледельческой стадии.

¹⁹ Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Л., 1936, с. 85.

²⁰ Франк-Каменецкий И.Г. Растительность и земледелие, с. 126; он же. Отголоски представлений о матери-земле, с. 135; он же. Вода и огонь в библейской поэзии. — ЯС. 1926, т. 3, с. 144. Речь идет и тут, конечно, о земледельческой концепции.

²¹ Захар. 9. 'Кротость' в языках яфетической стадии означает 'небо', 'солнце'. *Mapp H.J.* Арабский термин hanif в палеонтологическом освещении. — ИАН. ОГН. 1929, № 2, с. 92. Несомненно, что 'спаситель' является 'крутым' и 'справедливым', потому что он небесное божество, божество солнца. В греческом языке ἀγανός кроткий, γανός блестящий, сияющий.

²² Потебня А.А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. — Русский филологический вестник. Вып. I. Варшава, 1883, с. 53, 95. На языке Библии «войти к женщине» — значит «соединиться» с нею. Такой же смысл имеет «въезд папы в Рим» у Мазуччио, 5 [см.: *Masuccio Salernitano*. II Novellino. Firenze, 1957. Р. 1, 5, с. 68–69. — Н.Б.].

²³ Потебня А.А. Объяснение малорусских и сродных народных песен, с. 103 и сл., сп. 105. Ср. слова Иисуса: «Я есмь дверь: кто войдет мною, спасется...» и далее (Иоан. 10, 9).

²⁴ *Mapp H.J.* Первый средиземноморский дом, с. 231; он же. Quelques termes d'architecture, désignant 'voûte' ou 'arc'. — ЯС. 1923, т. 2, с. 137 и сл. [= *Mapp H.J.* Некоторые архитектурные термины, означающие 'свод' или 'арка']. — Избранные работы. Т. 3. Л., 1934. — Н.Б.]. Греки называли одну из звезд «воротами вечера» (Απαχ. В 20 Diels).

²⁵ *Mapp H.J.* О 'небе' как гнезде пра-значений. — ДАН. 1924, янв.–март, с. 23; он же. Из семантических дериватов 'неба'. — Там же, с. 27–28.

²⁶ *Mapp H. J.* Бретонская нацименовская речь в увязке языков Афревразии. — Известия ГАИМК. Л., 1930, т. VI, вып. 1, с. 26–27; он же. Стадия мышления при возникновении глагола 'быть'. — ДАН. Сер. В. 1930, № 5, с. 77; он же. Яфетические зори на украинском хуторе: (Бабушкины сказки о Свинье—Красном Солнышке), с. 2; *Лившиц И.Г.* Детерминатив к египетским словам ꝩwt 'мертвей' и ꝩfj 'враг'. — ЯС. 1930, т. 6, с. 225. Греческие философы полагали, что солнце ежедневно рождается заново: Хепор. А 33; Heracl. B 6 Diels. Показательно, что древнеитальянская богиня Матута олицетворяла раннее утро, зарю, начало дня и была покровительницей родов и рождений.

²⁷ 'Город' = 'небеса', Н.Я. Mapp. Из поездки к европейским яфетидам. — ПЭРЯТ. 1926, с. 144.

²⁸ Сотер (спаситель) было прозвище богов города, и связь города со 'спасением' и 'спасителем' была чисто культовая; этот факт подтверждает такой ученый, как Вендланд: ZNW. Bd 5, с. 347 и сл. [Wendland P. Σωτήρ. — ZNW. 1904, Bd 5. — Н.Б.]. 'Въезд в город' (в свое 'жилище' — 'храм') есть метафора выхода из смерти; вторично 'город' связывается со 'спасителем' (избавителем от смерти) уже реалистически. Так, κτίστης — основатель города — мыслится спасителем (сотером) (Usener H. Der Stoff des Griechischen Epos. — Kleine Schriften. Bd 4. Lpz.—B., 1913, с. 199). Отсюда 'город' и 'страна' — объект сотерии в культе богинь-спасительницы. Ср. Arph. Ran. 381, где 'страна', 'спасение' и 'времена года' увязаны семантически. Связь 'спасителей' и 'взятия города', а также 'въезда спасителя в город' и уподобления солнечному восходу, став «общим местом» культа, нашла пародию у Аристофана (Eqq. 149): изумленного колбасника, показавшегося на городской площади, приветствуют: «Взойди, спаситель, в город и нам явись!». При избрании колбасника на царство в качестве сотера его ставят на лоток и оттуда показывают все греческие владения (полная пародия Саула!).

²⁹ Fries K. Studien zur Odyssee. — Vorderasiatische Gesellschafts-Mitteilungen. B., 1910, Jg. 15, № 2—4, с. 3 и сл. Там же огромная литература вопроса. Ср.: Usener H. Sintflutsagen. Bonn, 1899, с. 120.

³⁰ Hdt. II, 63.

³¹ 'Храм' как 'жилище' и 'небо', Mapp Н.Я. Иштар (от богини матриархальной Афревазии до героини любви феодальной Европы). — ЯС. 1927, т. 5, с. 113; он же. Первый средиземноморский дом, с. 234; он же. Филистимляне, палестинские пеласги и расены или этруски (из мира лошадей от Пиренеев до Малой Азии, до Руси). — Еврейская мысль. Л., 1926, т. 1, с. 13; Eisler R. Weltmantel und Himmelszelt. München, 1910, с. 206 и сл., 618; Франк-Каменецкий И.Г. Вода и огонь в библейской поэзии, с. 157.

³² Никольский К.Т. Пособие к изучению устава богослужения Православной церкви. СПб., 1894, с. 432, 471; Holl K. Die Entstehung der Bilderwand in der griechischen Kirche. — ARW. 1906, Bd 9, с. 376.

³³ Cook A.B. Zeus, Jupiter and the Oak. — Classical Review. 1903, т. 17, № 3, с. 174 и сл.; Fries K. Studien zur Odyssee, с. 176; Zimmern H. Zum Babylonischen Neujahrsfest. — Berichte über die Verhandlungen der Königl. Sachsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-hist. Kl. 1906, Bd 58, с. 126 и сл.; Frazer J.G. The Scapegoat. L., 1920, с. 356. О том, что мотив 'царствования' параллелен мотиву 'полового соединения', а 'царь' = 'мужу', см. мои «Три сюжета или семантика одного» (ЯЛ. 1930, т. 5, с. 45). Оформление этих обрядов относится по меньшей мере к родо-племенному укладу, но генезис их восходит к первобытному обществу.

³⁴ Ср. въезд на муле в Гиону Соломона, когда он при ликование народа венчается тут же на царство (III Цар. 1,38 и сл.). Также ср. подстилание одежд при въезде Иисуса и подстилание одежды под венчанным на царство царем (IV Цар. 9,13). По дороге, где продвигается Юнона, девушки и юноши расстилают свои одежды (Ovid. Met. III,13).

³⁵ Plut. De Is. et Os. 30—31.

³⁶ Там же, 30.

³⁷ Там же, 30, 31; Diod. I, 88, 4—5.

³⁸ Plut. I. с.

³⁹ Здесь следует привести и осла Дивия («божественного»), который был освобожден от пут (см. цитату Салтыкова-Щедрина в одной из его сказок: «Кто осла Дивия быстро соделал, узы его кто разрешил»). Эта фраза — не простой

вымысел, так как в ней свернуто дан миф, подтверждаемый, как видно из этой статьи, многими аналогиями. Цитата, по другому поводу, указана мне Л.В.Цырлиным. [Общесл. *divъjь — дикий, происходит от той же основы, что и диво, лит. die-vas — бог, др.-инд. devah, авест. daeva, лат. divus, греч. δίος, и.е. *deiuos-. — Н.Б.]

⁴⁰ Βοῖος и Σιγγίας у Ant. Liber. 20. Мотив богоизбранного служителя божества, у которого два негодных сына, караемых за вину перед богом, см. в Библии: Лев. 10,1 и сл. и I Цар. 2,12—34; 8,1 и сл.

⁴¹ Быт. 49,11.

⁴² Быт. 49,14. Ср. 16,12, где сказано об Измаиле, что он будет, как дикий осел.

⁴³ Hyg. Fab. 274. Этой же двойной тотемистической увязке мы обязаны тем, что Иисус, олицетворяющий собой виноградную лозу и вино, появляется в онолатрическом мифе. Ср.: «Я есмь истинная виноградная лоза, а отец мой — земледелец» (Иоан. 15,1), и «Я есмь виноградная лоза» (Иоан. 15,5), и «Взяв чашу... сказал им: это есть кровь моя» (Марк 14,23—24; ср. Мат. 26,27—28; Лук. 22,20). К этому нужно прибавить, что в Греции Зевс Спаситель (Сотер) был богом вина и самое вино называлось «Зевс Спаситель».

⁴⁴ Suid. s. v. ὄνος εἰς Κύπαρισσος. Прокопий Цезарейский рассказывает, как Иоанн, присвоивший себе царскую власть при Валентиниане, в наказание был с отрубленной рукой посажен на осла и отвезен на гипподром, напоказ народу. Там, претерпев от фарсеров и мимов гипподрома, был предан смерти (Procop. Caes. Bell. Vand. 1,3). Смерть в обстановке глумления этого мнимого царя, приезжающего на осле, нужно сопоставить со смертью среди глумления мнимого Царя Иудейского, Иисуса, имевшего тоже эпизод въезда на осле, но въезда в другом аспекте — не 'смерти', а 'спасения от смерти', осанны. И при этом нужно вспомнить прошлое самого 'осла'.

⁴⁵ Cook A.B. Animal Worship in the Mycenaean Age. — The Journal of Hellenic Studies. 1894, vol. 14, c. 86; Robertson-Smith W. Lectures on the Religion of the Semites. L., 1907, c. 463; Ball C.J. The Ass in Semitic Mythology. — Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. 1910, vol. 32, c. 64 и сл.; Schiffer S. Marsyas et les Phrygiens en Syrien. — Revue des études anciennes. Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux et des Universités du Midi. 1919, c. 242.

⁴⁶ Plin. Hist. Nat. 28, 251; Pollad. I, 35, 16; Colum. 10, 344. У Бокаччо сохранился вполне параллельный сюжет. Неверная жена назначает любовное свидание при помощи ослиного черепа, прикрепленного к винограднику (Decam. VII, 1). Здесь та же связь 'виноградника', 'ослиного черепа' и 'производительного акта'. По-видимому, и легенда в Талмуде о черепе Иоакима основана тоже на культовой связи ослиного черепа и земли: сюда погребали череп Иоакима, как он снова появлялся над землей — Еврейская энциклопедия. т. 12. СПб., 1912, с. 146 («Ослиное погребение»). К Иоакиму прикреплен мотив «ослиного погребения» (Иер. 22, 19). Тем самым, очевидно, череп Иоакима стал представляться ослиным черепом.

⁴⁷ Paus. II, 38, 3. О розах и о садах Мидаса — Hdt. VIII, 138.

⁴⁸ Аполлоний Молон у Апиона — Jos. Flav. Contr. Apion II, 80; Мнасей — там же, 112—120.

⁴⁹ Diod. 34, 1.

⁵⁰ Suid. s. v. Ἰούδα.

⁵¹ Tacit. Hist. V, 3—4; Plut. Qu. Conv. IV, 5, 2.

⁵² Epiphan. Panar. haer. 26, 10, 6; 12.

⁵³ Krauss S. Ass-Worship. — Jewish Encyclopedia. Vol 2. N. Y.—L., 1903, с. 222; статья Ф.Ф.Зелинского «Азинарий» в «Еврейской энциклопедии» (Т. 3. СПб., 1909, с. 268). До сих пор у новогреков существует представление о евреях-

ослопоклонниках: *Bickermann I.* Ritualmord und Eselskult. — Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft der Judentums. 1927, Bd 5—6, с. 258, примеч. 2.

⁵⁴ Plut. De Is. et Os. 31.

⁵⁵ Min. Fel. Oct. 9; 28; Tertull. Ad nat. I, 11; Apol. 12.

⁵⁶ Jos. Flav. Ant. Jud. 15, 19. Ср. спасающую роль ослиной челюсти у Самсона (Суд. 15, 18). Кроме того, осел предсказывал дождь (Ovid. Fast. 318 и сл. [сырка Фрейденберг неверна; в соответствующих стихах кн. 6 строки 318 и сл. связаны с участием осла в культе, но не с вызыванием дожда. — Н.Б.]) и только одно ослиное копыто могло служить сосудом для воды в Танае; см.: Plut. De Prim. frig. 20, 3, и Alex. 3, где рассказывается, что Александр Македонский умер, напившись воды из ослиного копыта.

⁵⁷ Cook A.B. Animal Worship. с. 98 и сл. По Платарху, осел явился знамением спасения для Мария оттого, что «предпочел сухой пище воду»: он выбежал из ворот, чтобы напиться в ближайшем источнике (Mar. 30). В этом дана и семантика 'ворот' как средства 'спасения': осел выбежал из тех именно ворот, куда бежал спастись Марий. В загробном мире осел и ослица соединены с водоносителями, а в обряде — с водой.

⁵⁸ Западная наука, охотно устанавливавшая культ осла у язычников, ожесточенно опровергает его у христиан и евреев, даже в том случае, когда уже признает его у древних семитов. В этом идеологическом пункте сходятся ученые самых различных направлений. Показательна одна из последних работ И.Биккермана, напечатанная в еврейском органе в Германии (см. выше [в примеч. 53. — Н.Б.]). Автор, делая коренное различие между культом осла и культом ослиной головы и считая последний большой редкостью (особенно культ золотой головы), приходит к типично-формалистическому выводу, что все это порождено выдумкой одного определенного лица (идет его национальность, родина, время жизни), а уже от него заимствовали другие писатели частью добросовестно (это так называемые «этиологические легенды», излюбленные всеми формалистами), а частью с целью злостного обмана и клеветы. Параллельные мотивы в искусстве не больше, дескать, чем «декоративные мотивы». Конечно, Биккерман считает случайностью упоминание ослиной головы в одном из рецептов заклинательного папируса, а также ее роль в фольклоре нового времени, например в предсказаниях (с. 260).

⁵⁹ Wünsch R. Sethian-Verfluchtungstafeln aus Rom. Lpz., 1898, с. 87 и сл. (Лейденский папирус V, 31 и сл.).

⁶⁰ Там же, с. 108 и сл. Попытка некоторых ученых считать это божество ко-необразным остается недоказанной.

⁶¹ Об одном из последних научных отождествлений Сета и Христа см. рецензию: Weinreich O. — ARW. 1926, Bd 23, с. 343.

⁶² Следы этого, по крайней мере, сохранились в греческом фольклоре. Так, кто-то раз обратился к предсказателю с вопросом, выживет ли один тяжко больной. Едва вопрос был задан, как на глазах предсказателя из какого-то трупа вдруг восстал осел, и чей-то голос произнес: «Смотри, осел воскрес!» Тогда предсказатель предрек, что больной выживет, и так оно и случилось (Schol. Arph. Av. 721). По-гречески «восставать», «воскресать», «выздоравливать» (подниматься с одра) передается одним термином. «Выздоровление» всегда трактуется как «воскресение», «спасение от смерти», и потому боги воскресений всегда являются целителями и спасителями. В приведенном рассказе изумительно сохранен образ «воскресающего из мертвых» осла, каким и должен быть осел-спаситель. Здесь образ понят еще совершенно конкретно, как восстание осла из трупа. Ср. скользящие вопросы: «Равен ли Христос ослу?» и «Может ли бог превратиться в осла?» (ср.: Эразм Роттердамский. Похвала глупости, гл. 53).

⁶³ Paus. 10, 18, 4.

⁶⁴ Ovid. Fast. 6, 345, ср. 313. Ср. знамение свыше, даваемое народу через рев осла (Amm. Marc. 27, 31).

⁶⁵ Thureau-Dangin F. Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften. — Vorderasiatische Bibliothek. Bd 1. Abt. 1. Lpz., 1907, с. 83 и сл.

⁶⁶ Paus. 5, 3, 5 и сл.; Plut. Mar. 30; Lucull. 17; Ant. Liber. 65; Strab. 727 (15, 2, 14).

⁶⁷ Увязка 'осла' с 'золотом' была так привычна, что этот образ мы находим и в остроте Филиппа Македонского, который спросил об одной крепости: «Неужели она так неприступна, что к ней не сможет подойти даже осел, нагруженный золотом?» (Plut. Apophtheg. 178 B). Сюда же относятся две сказки Гримма — о юноше, который добыл три золотых волоса черта и за то получил нагруженных золотом ослов, и о золотом осле, из которого сыплется золото.

⁶⁸ Eratosth. Cat. 11; Hyg. Poet. Astr. 2, 23. Ср. Исаия 62, 1: «Спасение мое будет гореть, как светильник».

⁶⁹ Theocr. 22, 21; Epiphan. Panar. Naeg. 79; Evangelia Apostrypha. Ed. C. Tischendorf. Lipsiae, 1876, с. 115 и сл.

⁷⁰ Числ. гл. 22—24.

⁷¹ Mapp H.J. Постановка изучения языка в мировом масштабе и абхазский язык. Л., 1928, с. 28; Фрейденберг О.М. Терсит. — ЯС. 1930, т. 6, с. 236.

⁷² Когда жена Лота оглянулась, она обратилась в соляной столб. Когда Орфей оглянулся на свою жену, она осталась навеки в преисподней. «И кто будет в поле, также не обращайся назад», — говорится у Луки о гибели мира (17, 31—32). У римлян, идя в дорогу, нельзя было оглядываться назад. И в современном суеверии 'уйти и вернуться' = 'быть беде'. Буржуазные правила «хорошего тона», сплошь основанные на пережиточном мировоззрении, запрещают на улице оглядываться.

⁷³ III Цар. гл. 13.

⁷⁴ О том, что библейский ангел есть сам бог Яхве, см.: Франк-Каменецкий И.Г. Перекитки анимизма в библейской поэзии. — Еврейская мысль. Л., 1926, с. 67 и сл. В другом плане, но такую же мысль высказывает там же С.Я.Лурье по поводу «Гавриилиады» Пушкина. [В указанном издании помещена статья С.Я.Лурье «Библейский рассказ о пребывании евреев в Египте»; однако, она к делу не относится. По-видимому, Фрейденберг имела в виду опубликованную в том же году другую работу С.Я.Лурье: «Гавриилиада» Пушкина и апокрифические евангелия (К вопросу об источниках «Гавриилиады»). — Пушкин в мировой литературе. Л., 1926, с. 1—10 и 345—348]. — Н.Б.]

⁷⁵ Thureau-Dangin F. Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften, с. 95; Cook A.B. Animal Worship, с. 102. Об ослино-львином божестве и мифах о нем см. там же, с. 119.

⁷⁶ Plut. Alex. 73; Helbig W. Wandgemälde der vom Vesuv verschüttelten Städte Campaniens. Lpz., 1868, № 1548. Басни об осле и льве и литература о них: Cook A.B. Animal Worship, с. 119, прим. 215 и доклад С.Я.Лурье «Осел в львиной шкуре» (ИЛЯЗВ, февр. 1930 г.).

⁷⁷ Arph. Ran. 31 и сл., 46 (это место цитируется и в указанном докладе С.Я.Лурье). Об осле в процессиях Диониса у Сократ. 30.

⁷⁸ I Цар. 9, 3 и сл.

⁷⁹ Ср. избрание на престол мифического римского царя Нумы. Его избирают на царство боги, и он всходит со жрецами на Капитолий, или на Тарпейскую скалу (Plut. Num. 7).

⁸⁰ I Цар. 8,7—8; 17; 19; 22. Здесь избрание царя трактуется даже как большой грех (измена богу). Первоначально царь и есть 'небо', 'солнце' (см. Mapp H.J. Армянский термин arq-ay ['мат'] || 'жрец' > 'жрец'-'вождь' || 'жрец'-'царь' > 'вождь' || 'царь'). — ИАН. Сер. 6. 1920, т. 14, с. 100—111; он же. Термин

βασιλεύς. — ЯС. 1922, т. 1, с. 137 и сл.): связь между религией и царизмом всех видов гораздо глубже, чем кажется. У египтян слово «царь» передавалось через начертание солнечного диска. Фараон считался наместником бога и после смерти занимал трон солнечного бога (*Лившиц И.Г.* Детерминатив к египетским словам, с. 223). По преданию, первым царем феспротов и молоссов был Фаэтон (эпитет солнца) (*Plut. Pyrrh. I*). Солнце, Гелиос, имело прозвище 'царь' (60 *Hesacat. B 7, 33 Diels [= Diod. 1.10.13, 3]*), и у древних философов, как и в эпосе, Зевс называется 'царем' (*Empedocli. B 128,2; Democrit. B 30 Diels*). Нужно вспомнить и обоготовление царей в императорском Риме, имевшее под собой исконную мировоззренческую базу. Между прочим, при апофеозе царей происходило якобы вознесение их на небо.

⁸¹ В культе плодородия сын богини-матери был всегда и ее возлюбленным, как Таммуз для Иштари, Адонис для Афродиты и т.д. Греческое πάλος — 'молодой осел' соответствует в поэтической речи юноше. Он находился в таком же соотношении к ослице, как Иисус к Марии. Евангельская блудница Мария — остаток былой культовой роли Марии-Матери. О семантическом тождестве двух метафор 'блудницы' и 'матери' см.: *Франк-Каменецкий И.Г.* Вода и огонь в библейской поэзии, с. 152; *Фрейденберг О.М.* Миф об Иосифе Прекрасном, с. 147.

⁸² Осел как образ царя рельефен у вавилонян: царь видит во сне львов и осла, и мать-богиня разясняет ему сон, говоря, что 'осел — это ты'. *Dingant F. Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften*, с. 95. Мидас, фригийское ослообразное божество, тоже являлся царем. У царя Давида мул служил эмблемой его царской власти, при церемониалае воцарения Соломона он так же символически переходил от отца к сыну, как и престол (III Цар. 4, 33; 38; 44). Недаром осел предрекает Тиберию царство (*Plut. fr. 33*).

⁸³ Aristid. Dion. 49 (Dindorf).

⁸⁴ Eratosth. Cat. 11. Въезд на небо или в небесный город совершается на осле, потому что сам 'осел' представлялся 'небом' и 'небесным городом'. У древних семитов осел был божеством неба (*Ball C.J. The Ass in Semitic Mythology*, с. 67), ср. «Не вздорная побасенка или случайное совпадение, что... Христос на осле совершает свое торжественное шествие в храм, т.е. так же на небо...» (*Mapp H.Я. Филистимляне*, с. 3), но одновременно и тотемом, т.е. божеством племени, поздней — города. Помимо Иуды и Иссахара ослами-племенами были Сехем, Хамар и другие (о последних см. там же, с. 65 и сл.). У Авдона, говорится в Библии, было 40 сыновей и 30 внуков, ездивших на 70 молодых ослах (*Суд. 12, 13—15*); у Иайира было 32 сына, ездивших на 32 молодых ослах, и «32 города было у них. Их до сего дня называют селениями Иайира, что в земле Галаадской» (*Суд. 10, 3—4*). Итак, число тотемов-царей соответствует числу ослов, а число ослов — числу городов. Молодой осел соответствует 'сыну', 'внуку'. Наконец, 'ездить на ослах' метафорически соответствует 'обладать племенными поселениями'.

⁸⁵ Plut. Qu. R. 48.

⁸⁶ Io. Lyd. De Mens. IV, 94.

⁸⁷ Там же. Ср. слова Иисуса о хлебе: «Это есть тело мое» (*Лук. 22, 19*).

⁸⁸ Некогда осел расценивался так же, как человек. В Библии Бог говорит: «Все, разверзающие ложесна, мне, как и весь скот твой мужского пола, разверзающий ложесна, изолов и овец; первородное из ослов замений агнцем, а если не заменишь, то выкупи его; всех первенцев из сыновей твоих выкупай!» и т.д. (*Исх. 34, 19—20*). См.: *Robertson-Smith W. Lectures on the Religion of the Semites*, с. 463; *Ball C.J. The Ass in Semitic Mythology*, с. 65. — Итак, агнец Иисус, искупивший людей своей смертью, до этого умирал взамен ослов, а еще раньше был сам умерщвляемым божеством-ослом. Имя Иисус значит спаситель, см. у *Мат. 1, 21*: «Наречешь же ему имя Иисус, ибо он спасет людей своих... и т.д.»

⁸⁹ Tertull. Ad nat. I, 11; Apol. 13.

⁹⁰ Jos. Flav. Contr. Apion II, 12.

⁹¹ Athen. 20 d; ср.: Cornut. De nat. deor. 181.

⁹² Hes. s. v. ὄνος ἄγει μυστήρια; Arph. Ran. 159; ср.: Cook A. B. Animal Worship, с. 84.

⁹³ Plut. Qu. G. 2.

⁹⁴ В Киме долго не забывалось грозное значение небесного божества осла. «В Киме, — говорит Свида (с. v. ὄνος εἰς Κυμαίον), — осел считался страшным. И поэтому-то во все времена жители Кимы считали его гораздо страшнее, чем землетрясение или град».

⁹⁵ Мельничный камень назывался у греков «ослом» (*Xen. Anab. I, 5, 5; Arist. Probl. 35, 3* (также веретено и прядка. *Hes.* и *Suid.*, ср. миф об Окне).

⁹⁶ Poll. I, 217; V, 92.

⁹⁷ Apul. Metam. XI, 22. Луций остается огненным и в той сцене у Апулея, где он, будучи ослом, несет на себе горящую паклю и охвачен нестерпимым зноем (рационализацией!) (VII, 19).

⁹⁸ Phot. Biblioth. s. v. λόκιος.

⁹⁹ Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. P., 1912, с. 193. Мы уже видели, что осел, поев винограда, давал ему обильный урожай, т.е. 'спасал' его, и что он первый посадил розы. Поздней он, съедая розу, 'спасается' сам. Несомненно, что такова же связь между травой и медведем в Австралии. Ср. сказку у Гrimm'a об ослином салате. Ведьма обманывает героя, который оказывается в дикой, пустынной местности, где растет один салат. Поев его, герой превращается в осла. Однако стоило поесть от другого куста, чтобы снова стать человеком. Герой, воспользовавшись этим открытием, обращает трех злодеек в ослиц, но одну из них, молодую красавицу, снова возвращает к человеческому бытию и женится на ней.

¹⁰⁰ II Петра 2, 15; Апокалипс. Иоан. II, 14; Speaker H.M. Balaam. — Jewish Encyclopedia. Vol. 2. N.Y.—L. 1903, с. 467. Мотив хромоты Валаама увязан с мотивом ущемленной ноги. Ослица прижимает ногу Валаама, а у Апулея осел придавливает пальцы прелюбодея и тем открывает мужу измену жены (IX, 27). Придавливание ноги и хромота — метафоры хтонические; по-видимому, они семантизируют ущерб луны. Световые божества обычно хромы: Гефест — у греков, Иаков-Израиль — у евреев, Гор-Гарпократ — у египтян. Сюда же, возможно, идет и хромота библейского Мемфисфера, тоже связанного с ослом в очень стертом мифе (II Цар. 4, 4; 9, 3—13; 16, 1 и сл.; 19, 26) ('хромота' параллельна и однозначна как образ 'слепоте' — II Цар. 5, 6; 8, ср. Втор. 15, 21). И у Апулея осел то прикидывается хромым, то хромает действительно. Здесь имеется рассказ о хромом возчике, погоняющем хромого осла, и место действия — преисподняя (VI, 18, 20). Показательно еще и то, что Луция посвящает в таинства хромой жрец, причем хромота — его примета, указанная божеством (XI, 27). — Mapp H.Я. Арабский термин, с. 95, высказывает догадку (к сожалению, не уточненную) о связи хромоты с мифическими представлениями.

¹⁰¹ Metam. VI, 27; VII, 19; VIII, 24—IX, 7.

¹⁰² Там же, VII, 7 и сл. Нужно вспомнить, что сам осел был соединен с обрядами хлеба и с божеством хлеба и что он изображался двигающим мельницу. У Апулея он тоже запряжен для работы на мельнице (IX, 14—15).

¹⁰³ Mat. 27, 44; Марк 15, 27; Лук. 23, 39—43. О таждестве этих распятых разбойников с Иисусом см.: Paton W.R. Die Kreuzigung Jesu. — ZNW. 1901, Bd 2, с. 330. Мне приходилось дважды подробно останавливаться на мотиве 'божественного разбойника' и показывать, что 'разбойник' и 'бог' — две таждественные метафоры ('Методология одного мотива', читано в бывшем Яфетическом институте 21.III.1926 [опубликовано: ТЗС. 1987, т. 20, с. 120—130. — Н.Б.] и

«О бродячих сюжетах», ГИРК 19.II.1931 [опубликовано: О неподвижных сюжетах и бродячих теоретиках. — Одиссей: Человек в истории. 1995. Представления о власти. М.: Наука, 1995, с. 272—297. — Н.Б.]. Ср.: Mapp H.J. Чувашские яфетиды на Волге. Чебоксары, 1926, с. 52.

¹⁰⁴ Metam. IX, 51 и сл.; VI, 28—29.

¹⁰⁵ Evangelia Apocrypha. с. 94. По словам И.Г.Франк-Каменецкого, Талмуд сравнивает бегство на осле Моисея в Египет с евангельским бегством на осле Марии [согласно Исх. 4, 20, Моисей возвращается в Египет из земли Медиамской; это возвращение, но не бегство].

¹⁰⁶ Мат. 2, 1—2; 7—11; Лук. 2, 7—18; Epiphan. Panar. haer. 26, 79. У Матфея волхвы тоже получают приказание свыше не возвращаться той же дорогой, какой они шли к Иисусу (2, 12).

¹⁰⁷ Metam. VI, 29—30.

¹⁰⁸ Там же, VII, 13.

¹⁰⁹ Cook A.B. Animal Worship, с. 91.

¹¹⁰ Metam. X, 18—19.

¹¹¹ Там же. X, 19—22. В римском суеверии считалось, что осел способствует производительному акту (Plin. Nat. Hist. 28, 261).

¹¹² Metam. X, 23, 34. — И у евреев существовало культовое скотоложество, так что пришлось ввести его в запрещение: «Кто смесится со скотиною, того предать смерти, и скотину убейте. Если женщина пойдет к какой-нибудь скотине, чтобы совокупиться с нею, то убей женщину и скотину» и т.д. (Лев. 20, 15—16). Это не единственное подобное место в Библии. Впоследствии образ теряет свое конкретное значение и получает отвлеченный смысл; все же ср. в Откровении Иоанна: «Ибо наступила свадьба агнца, и жена его приготовила себя» (19,7). И там же (9): «Блаженны те, кто позваны на свадебный пир ягненка». Здесь речь идет уже о духовном браке Иисуса-агнца. Но этот агнец-ягненок был стадиальным эквивалентом молодого осла, о браке которого с женщиной, в сущности, данный текст и говорит. Ср. античный миф о сожительстве человека с ослицей и рождение у них ослообразной дочери, Аристотель у Плутарха (Parall. 29) и мн. др. У Апулея подробно рассказывается, как осел стремится изнасиловать девушку и бросается на женщину (наговор мальчишки, в котором рационалистически передана картина неудавшегося скотоложства) (VII, 21). В другой сцене приводят осла в качестве любовника к кинедам (VIII, 26). У Вольтера все эти мотивы оживают. Крылатый осел спускается с неба в золотых удилах, на его спине Жанна. Осел влюбляется в деву и говорит ей о своей страсти. Жанна готова уступить ему, но ее спасает хозяин осла, св. Дени. Мотив девы на осле напоминает о деве на спине быка (Мосх): миф дает в этой картине брак быка-Зевса и девы-Европы.

¹¹³ Деян. апост. 9, 3—18; 10, 1—34; Metam. XI, 22 и 27. Ср. также общие сцены суда, восстания из гроба, повешения и т.д.

¹¹⁴ Фрейденберг O.M. Евангелия — один из видов греческого романа. — Атест. 1930, № 12, с. 129.

¹¹⁵ Saintyes P. Les saints successeurs des dieux. Р., 1907, с. 166 и сл. Здесь же литература предмета.

¹¹⁶ Metam. VII, 31.

¹¹⁷ Saintyes P. Les saints successeurs des dieux, с. 166 и сл.

¹¹⁸ Du-Cange Ch. Glossarium mediae et infimae latinitatis. Niort, 1882—1887. s. v. Festum Asinorum et Kalendae. И у евреев, по-видимому, происходило нечто подобное в их культовом прошлом. Свида рассказывает (s. v. Ζενών), что какой-тоalexандрийский еврей Зенон из мести к своим единоверцам прогнал сквозь синагогу белого осла. Этот именно белый осел, проходящий по всему святилищу (ср. входы при христианской литургии!), уже слишком близок ослам, торже-

ственno вводившимся в средневековые церкви. Мотив личной мести — позднейшая рационализация забытого культового факта; мы видим, что ему уже придавали форму обмана, выдумки, клеветы и т.д. В эпоху Возрождения шуты носили колпак с ослиными ушами. Замечательно, что в XVI веке один из таких шутов назывался Crucifisso (Burkhardt Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. Пер. Людв. Гейгером. Т. I. СПб., 1904, с. 381). Сатирические цари — шуты с ослиными ушами — триумфально шествовали на осле во время средневековых полуцерковных празднеств (Petit de Julleville. L. Les comédies en France au Moyen Age. Р., 1885, с. 30, 37, 40, 248).

¹¹⁹ 1001 ночь, № 3 (Mardrus).

¹²⁰ Там же, № 358 (Mardrus). Мотив превращения в связи с мотивом отвяленного осла встречается нами у греков, в мифе о Клинни (Ant. Liber. 20).

¹²¹ Жебелев С.А. Евангелия канонические и апокрифические. Пг., 1919, с. 90.

¹²² То, что 'связанный' метафорически значило 'мертвый', а 'развязанный' — 'воскресший', хорошо показывает сцена воскрешения Лазаря: «И вышел умерший, то есть Лазарь, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, и лицо его обвязано было платком. Иисус говорит им: развязите его, пусть идет» (Иоан. 11, 44).