

ЧЕРТЫ ВОЕННОГО БОЖЕСТВА В ОБРАЗЕ ФРАКИЙСКОГО ДИОНИСА

Дарчиев А.В.

ФГБУН Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВЦ РАН и Правительства РСО-Алания (362040, г. Владикавказ, пр. Мира, 10), e-mail: dar-anzor@yandex.ru

Статья посвящена рассмотрению одного из ключевых персонажей фракийского пантеона – Диониса. Для его изучения привлекаются данные письменных источников о верованиях не только фракийцев, но и скифов, которые в древности в течение длительного времени проживали с ними в близком соседстве. Это позволило реконструировать ряд культовых элементов, связанных не только с фракийским Дионисом, но и со скифским божеством войны Аресом. В частности, выявлено важное значение опьяняющего напитка (вина) в культе фракийского Диониса и скифского бога войны Ареса. Одному из основных культовых атрибутов Диониса – тирсу – соответствует почитание священного копья у скифов. Для фракийского Диониса и скифского Ареса надёжно реконструируется мифологический мотив о зооморфном воплощении в виде быка, что также является чертой, присущей грозovým и военным божествам древности. Эти и другие параллели позволяют сделать вывод о наличии в образе фракийского Диониса ярких черт военного божества. Кроме того, указанные скифо-фракийские параллели свидетельствуют о том, что скифские и фракийские племена находились в теснейшем этнокультурном взаимодействии.

Ключевые слова: скифы, фракийцы, осетины, мифология, военное божество, Дионис, Арес, Батраз.

TRAITS MILITARY DEITY IN THE IMAGE OF THRACIAN DIONYSUS

Darchiey A.V.

FGBUN "The North Ossetian Institute of Humanitarian and Social Studies of V. I. Abayev of VNTS Russian Academy of Sciences and Government of North Ossetia-Alania", Vladikavkaz, Russia (362040 Republic of North Ossetia-Alania, Vladikavkaz, Prospect Mira, 10), e-mail: dar-anzor@yandex.ru

The article considers one of the key characters of the Thracian pantheon – Dionysus. To study involved data written sources about the beliefs of not only the Thracians, but the Scythians, which in ancient times for a long time lived with them in close proximity. This made it possible to reconstruct a series of of cult elements associated not only with the Thracian Dionysus, but also with the Scythian god of war Ares. Revealed the importance of intoxicating beverage in the cult of Dionysus, the Thracian and Scythian war god Ares. One of the main attributes of cult of Dionysus – Tirso – corresponds to the veneration of the sacred spear from the Scythians. To Dionysus and Ares reconstructed mythological motif of zoomorphic incarnation as a bull, which is characteristic inherent lightning and war gods of antiquity. These and other parallels suggest inherent features of military deity Dionysus. In addition, these Scythian and Thracian parallels suggest that the Scythian and Thracian tribes are in close ethnic and cultural interaction.

Keywords: Scythians, Thracians, Ossetians, mythology, the military deity, Dionysus, Ares, Batraz.

В древности фракийские и скифские племена в течение длительного времени находились в близком соседстве и тесном этнокультурном взаимодействии, поэтому изучение истории и культуры фракийцев, несомненно, способствует более глубокому пониманию многих аспектов культуры скифских племён, с именем которых связана древняя история всего Евразийского региона. В частности, сведения о религиозных верованиях фракийцев позволяют реконструировать некоторые малоизученные аспекты скифских религиозных представлений. В данной статье мы рассмотрим военные функции Диониса, одного из важнейших персонажей фракийского пантеона, и попытаемся установить аналогии в образе военного божества у скифов.

В греческой мифологии Дионис – бог плодоносящих сил земли, растительности, вина и виноградарства. Он обошел всю обитаемую землю, научив людей выращивать виноград и повсюду устанавливая свой культ. Деяния этого бога выглядят мирными, несущими лишь радость и удовольствие. Однако сквозь покров классической олимпийской мифологии в образе Диониса проступают весьма архаичные и во многом неожиданные черты. Повсюду, где Дионис устанавливал свой культ, его сопровождало войско, состоящее из мужчин и женщин. Они жестоко карали людей, чуждых справедливости, т.е. сопротивлявшихся культу Диониса [3, с. 19]. Во главе своего войска Дионис совершил немало грандиозных военных походов, самым известным из которых стал поход в Индию [3, с. 19]. Перед битвой Дионис облачался в воинские доспехи и шкуру пантеры [3, с. 20]. Как видим, бог вина и веселья оказывается очень воинственным. Более того, Диодор сообщает, что Дионис после похода в Индию первым из всех смертных отпраздновал триумф, отчего получил прозвание Триамб [3, с. 19]. Данное сообщение представляет большую ценность, поскольку речь идет о сугубо военном торжественном ритуале. То обстоятельство, что Диодор приписывает основание этого ритуала Дионису, а также сказанное выше о военных деяниях Диониса, позволяет говорить о наличии у этого бога ярко выраженной военной функции. Но в таком случае, каким образом Дионис соотносится с олимпийским богом войны Аресом? И Дионис, и Арес – боги фракийского происхождения в древнегреческом пантеоне. Описывая верования древних фракийцев, Геродот отмечает, что они почитают только Ареса, Диониса и Артемиду [2, с. 240]. Несомненно, у фракийцев эти божества были тесно связаны друг с другом определенными религиозными представлениями, что могло отразиться и в греческой мифологии, когда Арес и Дионис вошли в олимпийский пантеон. Как именно они были связаны? Ответ на этот вопрос дает замечательный русский ученый, исследователь дионисизма В.И. Иванов: «Не только во многих ликах героев является единый лик Диониса: он же просвечивает и в некоторых божествах, например, в Аресе, боге дионисийских фракийцев. Ряд общих черт связывает Диониса и Ареса. Было даже предание, что Арес отец Диониса: указание на первоначальное культовое единство. Арес – «безумный» (μαινόμενος), как Дионис. Ему служат женщины (γυναῖκοθοῖας, как Дионис γυναῖκομανής). Он бог воинских кликов (Ἐνυάλος), как Дионис. Трагедия «Семь против Фив», трагедия воинственного пафоса и упоения Аресом, по суждению древнему – «полна Диониса». Дионис является в шлеме и всеоружии. Арес и Дионис равно хтонические боги» [8, № 9, с. 56].

Если в приведенной выше цитате В.И. Иванов лишь указал на черты близкого сходства Ареса и Диониса, то в более поздней своей работе он высказывается еще определеннее: Арес и Дионис кажутся только аспектами одной и той же страшной и вырастающей из подземного, загробного сумрака силы, Артемида – ее женской ипостасью» [7, с. 193]. И далее: «О

фракийцах Геродот рассказывает, что они ... из богов чтут только Ареса, Диониса и Артемиду. Мы бы сказали: одну оргиастическую сущность в ее женском аспекте (Артемиду) и "мужском, он же вместе Арес или Дионис..." [7, с. 213]. Итак, ученый видит в Аресе и Дионисе два божества одной силы, одной оргиастической сущности. Рассмотрим подробнее элементы и атрибуты почитания Диониса с точки зрения их возможного отношения к военному культу.

Тирс – неперенный атрибут Диониса и сопровождавших его менад и сатиров. Этот длинный шест, обвитый хмелем и увенчанный сосновой шишкой, более напоминает посох странника, но с ним в руках Дионис совершает свои самые известные военные походы. Уже из этого следует изначальное боевое назначение тирса. «Вакханка Мистида, – пишет В.И. Иванов, – воспитывая Диониса, по рассказу Нонна, изобретает символы и обряды его будущих мистических служений. Между прочим, это она «оплела плющем тирсы, и покрыла листьями и шишками пиний их железные острия, чтобы они не ранили Вакха». Это любопытное признание выдает первоначальное назначение тирсов, ясное, впрочем, и по другим свидетельствам: цветущие жезлы были некогда оружием служителей Диониса, действительными копьями» [8, № 3, с. 56-57].

Валерий Флакк в «Аргонавтике» упоминает Тирсагета – воина Диониса, «опоясанного за спиной развивающимися шкурами и покрывающего зеленью цветов оплетенные копья» [9, с. 210]. Свидетельство Флакка имеет особую ценность, т.к. здесь оружие дионисова воина (оплетенное копье) не что иное, как тирс. Даже украшенный цветами, он не только сохраняет приметы своего первоначального назначения, но и выступает как полноценное оружие. К тому же Валерий Флакк писал за три века до Нонна Панопольского, жившего во второй половине IV в. до н.э.

То чрезвычайно важное значение, которое имел тирс в мифе и культе Диониса, невозможно правильно понять, не признав в нем воплощение самого Диониса. В Аттике он почитался в виде прямого древнего ствола, обвитого плющом, что, по сути, представляет собой тот же самый тирс [8, № 8, с. 1; 17, с. 363]. Одно из главных действий дионисимизма – вакхическое шествие, во время которого жрецы несли священный жезл (тирс). Центральное место этого жезла в шествии не оставляет сомнений в его назначении – он представляет самого бога, которому поклонялись вакханты, т.е. образ Диониса сливается с образом его оружия – тирса.

Исследованиями Ж. Дюмезиля установлено, что герой нартовских сказаний Батраз является эпической ипостасью скифского бога войны Ареса [5, с. 70-74]. В этой связи важно отметить, что копье играет немаловажную роль и в сказаниях о Батразе. Перед битвой с великанами Батрадз получил от своего отца только лишь копье [15, с. 453]. По другому сказанию, в оружейной комнате своего отца Батраз не нашел подходящего меча, зато

вооружился прекрасным копьем, с помощью которого и одолел противника [12, л. 12]. Эти примеры могли бы показаться не столь значительными, если бы не в высшей степени интересный мотив, повторяющийся в разных вариантах сказаний о том, как Батрадз одолел Сайнаг-алдара. Речь идет об эпизодах, когда схватка с Батразом заменяется «схваткой» с его копьем, т.е. копьё выступает как равноценная замена, двойник самого Батраза. При этом отрубание Батразом правой руки и головы врага наводит на сопоставление с человеческими жертвами скифскому Аресу. Однако в описании Геродота воплощением скифского Ареса является меч. Возникает вопрос: было ли почитание Ареса в том виде, который нам известен по свидетельству Геродота, единственным проявлением военного культа у скифов? Вспомним, что ни в одном из двух вариантов легенды о происхождении скифов меч-акинак не фигурирует [2, с. 188-189]. В первом варианте среди священных даров названа золотая секира, символизирующая военную функцию, или военную касту скифского общества. Во втором варианте таким символом является лук, едва ли не самое главное оружие древних скифов. Можно предположить, что у скифов разные виды распространенного у них оружия могли выступать как воплощение бога войны или как сакральный символ военной касты. Таким оружием могло быть и копьё. У самого Геродота в описании скифского клятвенного договора среди оружия, на котором совершается клятва вместе с акинаком, стрел, секиры назван и дротик [2, с. 204].

Существует и прямое свидетельство о почитании скифами священного копья. В приводимой Квинтом Курцием Руфом (VIII, 8, 34) речи послов закаспийских скифов к Александру Македонскому в качестве божественных даров упоминаются ярмо, плуг, копьё, стрела и чаша. Посланные богами священные дары берегли и поклонялись им в специально устроенных для этого святилищах. Поэтому упоминание среди священных даров копья означает также и поклонение скифов священному копью. Значительный интерес в этой связи представляет описанное Палласом почитание бога войны у монгольских народов. На вершине холма вертикально устанавливалось копьё, которое и представляло собой божество войны. Ему приносили человеческие жертвы, натыкая на копьё тела убитых врагов [4, с. 301-302]. Вопрос о происхождении этого культа у монголов заслуживает отдельного рассмотрения, хотя исследователи отмечают его близость к культу скифского Ареса [4, с. 301-302]. Таким образом, отождествление Батраза с его копьем может восходить к скифскому военному культу.

Роль жезла в греческих вакхических ритуалах красноречиво свидетельствует о таком же отождествлении Диониса и его атрибута – тирса. Этот элемент, смягченный или вовсе стертый в греческом культе, сохранялся во Фракии, родине греческого дионисизма, еще во времена Геродота. Описанный Геродотом культ Залмоксиса у фракийцев имел ярко выраженный дионисический характер. Более того, по мнению В.И. Иванова,

Залмоксис – это жрец Диониса, он же является воплощением самого Диониса. Вот как описывает Геродот общение фракийцев с богом Залмоксисом: «Каждого пятилетнего из них, кто [в этот раз] вытащит жребий, они отсылают гонцом к Залмоксису, поручая то, в чем каждый раз у них есть нужда. А посылают они следующим образом. Одни из них, те кому это поручено, держат три дротика, а другие, схватив за руки и за ноги человека, которого отсылают к Залмоксису, подбросив его, кидают на острия дротиков» [4, с. 301-302]. Некоторые исследователи полагают, что речь здесь идет о регулярных празднествах с человеческими жертвоприношениями. Как видно, посланник (или жертва) к Залмоксису натывается на дротики.

Обращает на себя внимание количество дротиков. Поскольку речь идет о религиозном ритуале, маловероятно, чтобы оно было ничем не мотивированной случайностью. Не исключено, что дротик мог представлять собой фетиш фракийского божества. Но так как, с одной стороны, дротиков всего три, а, с другой стороны, Геродот сообщает о трех почитаемых фракийцами божествах Аресе, Дионисе и Артемиде – то можно предположить, что три дротика во фракийском ритуале были фетишами этих трех божеств. (Напомним в этой связи мысль В.И. Иванова о почитании фракийцами не трех богов, как сообщает Геродот, а «одной оргиастической сущности», аспектами которой выступают Арес, Дионис и Артемида.) Впрочем, как бы мы не трактовали количество дротиков, сам факт их применения во фракийском культе Залмоксиса – Диониса свидетельствует о человеческих жертвоприношениях этому божеству в образе копья (дротика), так же как скифы приносили в жертву людей своему богу войны в образе меча и, вероятно, в образе копья. Весьма показательно в этом смысле, что В. Ф. Миллер среди европейских параллелей скифскому Аресу, точнее – человеческим жертвоприношениям этому божеству, отметил и культ Диониса [10, с. 119].

Дионис вошел в греческую мифологию как бог виноградарства и виноделия, устроитель пиров хмельных оргий. Он научил людей выращивать виноград и делать из него вино, что на первый взгляд более соответствует деяниям культурного героя, а не воина. Однако и здесь проступают черты древнего военного культа, важной частью которого были безудержные винные оргии. «В самом начале, – говорит Диодор Сицилийский, – как только было изображено вино, его еще не научились смешивать с водой и пили неразбавленным. Во время дружеских встреч и застолий пирующие, изрядно напившись неразбавленного вина, принимались буянить и колотить друг друга бывшими тогда в употреблении деревянными палицами. Поскольку одни получали при этом увечья, а другие даже умирали от случайных ран, огорченный такими происшествиями Дионис решил все же не запрещать пить неразбавленное вино, поскольку этот напиток доставляет наслаждение, но вместо деревянных палиц ввел в употребление нартеки» [3, с. 20]. Очевидно, речь идет о ритуальном действе явно

военного характера, поскольку его участники вступали в противоборство друг с другом с оружием в руках (палицы, копья тирсы, т.е. нартеки). На греческой почве, по выражению Ф.Ф. Зелинского, происходит «упрощение первобытного дионисимизма» [6, с. 110], поэтому Диодор, как бы смягчая суть этого древнего оргиастического обряда, говорит о нем как о «потасовке» напившихся вина людей, во время которой «от случайных ран» погибали некоторые участники. В рассказе Диодора важна проводимая им связь между питьем вина вакхантами и их противоборством с оружием в руках. Хотя у Диодора эта связь носит легко объяснимый, причинно-следственный характер, ее значение, как мы надеемся показать, намного глубже.

В индоевропейской мифопоэтической традиции вино, и шире – опьяняющий напиток, является символом, который соотносится «именно с богами, осуществляющими функцию суверенности, высшего престижа, в частности военного» [16, с. 258]. В ведийской традиции бог грома и молнии Индра воплощает воинскую функцию и в то же время теснейшим образом связан со священным напитком сомой. Чаше, чем другим богам, сому жертвуют Индре, который отождествляется с божественной персонификацией этого напитка – Сомой. «В нуристанской мифологии, – отмечает В.Н.Топоров, – Индра (Индра), почти полностью утративший свое первенство среди богов, все-таки остается богом вина, виноградной лозы и ведает сбором урожая винограда» [16, с. 258].

Обращаясь к религиозным представлениям скифов, мы видим, что вино играло важную роль в культе бога войны Ареса: по свидетельству Геродота, головы приносимых в жертву Аресу пленников поливали вином [2, с. 202]. Вино выступает как важный элемент военных обычаев скифов [2, с. 203]. Клятвенный договор скифы совершали над чашей с вином, смешав его со своей кровью и погрузив в чашу свое оружие [2, с. 204].

Дионис не только подарил людям вино, но и научил его употреблять. Он сам любитель этого прекрасного напитка. Такое же свойство присуще Индре. Он способен выпить огромное количество сомы, которая придает ему силу и отвагу в бою. Его страсть к соме настолько велика, что некоторые исследователи видят в этом одно из проявлений «сниженности» образа Индры [1, с. 36]. Прослеживается ли в нартовском эпосе такая же связь Батраза и опьяняющего напитка? Юный Батраз должен пройти важное испытание, прежде чем вступить в единоборство с врагом нартов – гумиром. Отец предложил ему выпить ронг из трех своих бокалов. Никто не мог осушить эти три бокала Хамыца, не опьянев до беспамьятства. Но Батраз с честью выдержал это испытание [13, л. 205]. В другом сказании Батраз перед решающей битвой выпивает огромное количество ронга и кваса [15, с. 445].

Как бог вина Дионис изображался с венком из хмеля на голове. Его атрибут – виноградная лоза, но и сам он превращается в лозу, то есть отождествляется с растением, из которого изготавливается опьяняющий напиток. В ведийской мифологии Индра

отождествляется с божественным Сомой, т.е. с опьяняющим напитком и тем растением, которое стало сырьём для его изготовления. В Батразовском цикле также можно отметить некоторые соответствия. После гибели героя небожители не могли даже сдвинуть его тело, пока по велению Бога оно не стало «легче лепестка хмеля», и лишь после этого его смогли поднять в небо [14, с. 291, 296; 11, л. 11]. В отождествлении Диониса и Батраза с растением-сырьем для вина или ронга (виноградная лоза, хмель) проявляется общее положение о соотношенности опьяняющего напитка и богов, осуществляющих функцию военного престижа. Поэтому функция бога вина не дифференцирует, а, напротив, объединяет Диониса с военными божествами.

Резюмируя всё вышесказанное, приходим к следующим выводам. Дионис в пантеоне фракийцев, несомненно, обладал ярко выраженными военными функциями.

Как военное божество Дионис обнаруживает соответствия со скифским богом войны Аресом (почитание священного копья, вино как важнейший элемент ритуала и др.). Мифологические мотивы, связанные с Дионисом, обнаруживают ряд интересных аналогий в цикле сказаний о нартовском герое Батразе, образ которого считается эпической ипостасью скифского Ареса.

Указанные аналогии, вероятно, являются результатом скифского влияния на религиозные представления фракийцев. Впрочем, это предварительный вывод, и данный вопрос требует дальнейшего изучения.

Список литературы

1. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. – М.: Наука, 1980. – 334 с.
2. Геродот. История в девяти книгах / пер. и примечания Г. А. Стратановского. – Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1972. – 600 с.
3. Диодор Сицилийский. Греческая мифология. (Историческая библиотека). – М.: Лабиринт, 2000. – 224 с.
4. Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. Тексты, перевод, комментарии. – М.: Наука, 1982. – 455 с.
5. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. – Владикавказ: СОИГСИ, 2001. – 280 с.
6. Зелинский Ф. Ф. Древнегреческая религия. – Пг.: Огни, 1918. – 167 с.
7. Иванов В. И. Религия Диониса // Вопросы жизни. – 1905. – № 6. – С. 185-220.
8. Иванов В. И. Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. – 1904. – № 3. – С. 38-61; № 8. – С. 17-26; № 9. – С. 47-70.

9. Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1904. – Т. II. – Вып. 1. – 271 с.
10. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. – М.: Типография Е. Г. Потапова, 1887. – Ч. 3. – 215 с.
11. НА СОИГСИ (Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований). Ф. Фольклор. Оп. I. П. 46. Д. 160.
12. НА СОИГСИ. Ф. Фольклор. Оп. I. П. 142. Д. 385.
13. НА СОИГСИ. Ф. Фольклор. Оп. I. П. 142. Д. 560.
14. Нарты. Осетинский героический эпос. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. – Кн. 2. – 492 с.
15. Сказания о нартах. – Орджоникидзе: Ир, 1989. – Т. I. – 496 с.
16. Топоров В. Н. Опьяняющий напиток // Мифы народов мира. – М.: Советская энциклопедия, 1992. – Т. II. – С. 256-258.
17. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. – М.: Политиздат, 1983. – 703 с.

Рецензенты:

Айларова С.А., д.и.н., заведующая отделом истории ФГБУН Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН и Правительства РСО – Алания, г. Владикавказ;

Марзоев И.Т., д.и.н., ведущий научный сотрудник ФГБУН Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН и Правительства РСО – Алания, г. Владикавказ.