DOI: 10.46698/VNC.2025.46.56.001

Борис Мысыккаты
независимый исследователь
Малага, Испания
E-mail: boris.mysykkaty@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-9011-4658

РЕЛИКТЫ ВОЛЧЬИХ ПОВЕДЕНЧЕСКИХ ЧЕРТ У ОСЕТИН, ИХ ПРЕДКОВ И ЭПИЧЕСКИХ ГЕРОЕВ

(к 60-летию со дня рождения А. И. Иванчика)

Аннотация: В статье проводится опыт по выявлению волчьих и собачьих поведенческих черт у героев осетинского нартовского эпоса. Исходя из этологии псовых, удается вычислить ряд эпических мотивов, в которых герои Нартиады прибегают к воинским хитростям, имеющим полные аналогии в поведении псовых. В статье также приводятся филологические аналогии из описанных древними авторами обычаев ираноязычных кочевников (скифов, сарматов, аланов), а также из этнографических описаний обычаев осетин. Данные мотивы в своем большинстве являются отголосками верований и практик, бытующих в прошлом в среде иранских воинских мужских союзов, стай, члены которых мыслили и вели себя подобно волкам и псам.

Ключевые слова: волк, этология собак, Нартский эпос, Männerbund (мужской союз).

Для цитирования: Мысыккаты Б. Реликты волчьих поведенческих черт у осетин, их предков и эпических героев // NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX.С. 173–230.

Рукопись поступила в редакцию 25.11.2025
Рукопись принята к печати 06.12.2025

Boris Mysykkaty
Independent researcher
Malaga, Spain
E-mail: boris.mysykkaty@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-9011-4658

RELICS OF WOLF BEHAVIORAL TRAITS AMONG THE OSSETIANS, THEIR ANCESTORS, AND EPIC HEROES

(on the 60 birthday of Ivanchic)

Abstract: This article explores the identification of wolf- and canine-like tactical techniques among the heroes of the Ossetian Nart epic. Based on canine ethology, it is possible to identify a number of epic motifs in which the heroes of the Nartiada make use of tricky stratagems that have analogies in canine behavioral traits. The article also cites philological analogies from the customs of Iranian-speaking nomads described by ancient authors (Scythians, Sarmatians, Alans), as well as from the traditions of the ethnografic Ossetians. These motives are probably echoes of the beliefs and practices that existed in the past among the Iranian warrior male brotherhoods, packs, whose members thought and behaved like wolves and dogs.

Key words: wolf, canine ethology, Nart epics, Männerbund.

For citation: Mysykkaty B. Relics of Wolf Behavioral Traits among the Ossetians, Their Ancestors, and Epic Heroes // NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX, P. 173–230.

Received on 25.11.2025
Accepted on 06.12.2025

В литературе неоднократно отмечалась роль образа волка в духовной культуре осетин, а также их предков, ираноязычных кочевников южнорусских степей: аланов, сарматов, скифов. Эти представления оставили наиболее отчетливый и неизгладимый след в осетинском героическом эпосе о нартах, основное ядро которого сформировалось в скифо-сарматской среде.

На неоднозначное отношение к волку у осетин обратил внимание еще русский офицер Л. Л. Штедер, одним из первых описавший во второй половине XVIII в. традиционную этнографическую Осетию. В своем труде он отмечает, что в Куртатинском ущелье: «Мне показали слепого волка, пойманного около стада, которого не только не хотели убивать, поскольку Илья уже наказал его, но даже кормили». Делалось это, якобы, по причине того, что ослепил его сам небесный громовержец Уацилла, за попытку

напасть на стада пасшиеся близ его горного святилища Тбау-Уацилла, а так как он уже понес свое наказание, то никто не осмеливался причинить ему вреда, опасаясь гнева со стороны небожителя [Осетины 1967: 45][1].

Некоторые интересные данные можно также встретить во втором томе «Осетинских этюдов» русского академика В. Ф. Миллера, куда вошли

[1] Однако, не следует забывать, что как позднеантичные сведения, так и осетинская этнографическая обрядовая традиция, знают такого рода ритуальное символическое кормление волка. Согласно сведениям римского риторика Клавдия Элиана, «У так называемого Конопия (местечко у Меотиды) волки живут в верной дружбе с рыбаками и моряками, так что, посмотрев на них, скажешь, пожалуй, что они не отличаются от сторожевых собак. Если эти волки получат свою долю морской добычи, то у них бывает мир и согласие с рыбаками, а в противном случае они разрывают и уничтожают сети и таким образом подвергают их наказанию за неполучение своей доли» (О свойствах животных VI, 65) [Латышев 1900: 603–604]. Данное описание относится к III в. н. э., периоду предшествующему гуннскому нашествию и стало быть времени наибольшего скопления сармато-аланского этнического элемента в Приазовье. Представляется, что описанный обычай рыбаков кормить волков, вполне соотносим с этнографическими сведениями осетин о ритуале именуемом *birag'y xaj*, букв. «волчья доля», который совершался с целью уберечь скот от «псов Тутыра» (*Tutyry kwyjtæ*), как именовали волков осетинские охотники и скотоводы, чтобы не упоминать его имени вслух. Для предотвращения нападений волков на стада было достаточно: «при заклании жертвенного животного, обрезать кусок горла со стороны туши и отбросить его, как долю волка» [Кочиев 1989: 69]. Во время ритуального действия произносилась формула «Волк, кроме этого, права больше не на что не имей» (*Biræg' wyj jedtæmæ bar macæmæ dar*) [Кочиев 1987: 60]. По некоторым сведениям «волчью долю» составлял определенный альчик, который извлекался из шейной части закланного животного и отбрасывался прочь [ОЭЭ 2013: 127–128], за этим альчиком также закрепилось наименование «волчья доля» (*birag'y xaj*) [Цгъойты 2011: 56]. В Южной Осетии, в окрестностях с. Цъамад, близ огромного бука посвященного громовержцу Уацилле, в дни посвященные Тутыру (небесному покровителю волков и людей ворующих скот), молящиеся приносили подношения в виде двух пирожков, один предназначался для сына Тутыра, другой для его пса (т. е. волка) [Цховребова, Дзиццойты 2013: 392]. Представляется, что это ритуальное кормление волка может иметь связь с тем, что описал в своем дневнике Л. Л. Штедер. Что же касается нартовского эпоса, то в нем очевидным образом проглядывает этиологический миф о первом подобном наделении волка «долей». Речь идет о мотиве награждения Сосланом волка за то, что тот отказался лакомиться его отрубленными ногами, убедившись в его сердечности (*zærdiagdzinad*), Сослан благословляет волка и в качестве прощального дара, переносит свою храбрость в его сердце, а силой своего мизинца наделяет волчью шею [НОГЭ 1989: 164, 171-172, 175]. Данная характеристика волка отразилась в дигорской колыбельной песне «*Gotdzæ*», в которой представлено пожелание, чтобы сердце ребенка было отважно, как у волка (*beræg'zærdæ — dæ zærdæ*) [Кочиев 1987: 64].

многочисленные материалы, собранные им во второй половине XIX в. В частности, ему принадлежит первая фиксация осетинских представлений об ангеле смерти Удхассаге (букв. «уносящий душу»), предстающим перед умирающим человеком в облике устрашающего волка. «В час смерти является в образе волка *odesæg* (диг.) — извлекатель души и завидев его больной страшно пугается и указывает на потолок или на темный угол» [Миллер 1882: 295][2].

Первым же, кто поднял вопрос об особой роли волка в духовной культуре осетин и их предков, был несомненно В. И. Абаев. В своей основательной работе «Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартов и римлян», опубликованной в сборнике 1939 г., посвященном памяти Н. Я. Марра, ученый выдвинул гипотезу, согласно которой, прародитель воинского рода нартов Ахсартаггата, старый Уархаг, носит выразительное древнеиранское имя, означающее буквально «Волк» [Абаев 1990: 302–325]. В этой статье автор проводит далеко идущие параллели между италийской легендой о близнецах Ромуле и Реме, вскормленных волчицей Лупой, и сыновьями того самого Уархага, близнецами Ахсаром и Ахсартагом, из осетинской Нартиады[3]. Он обращает внимание на ту деталь, что именно младшему из братьев, Ромулу, суждено стать основателем Рима и первым его царем, а Ахсартагу, родоначальником властвующей над нартами фамилии Ахсартаггата, его же сын Урызмаг, становится первым предводителем племени нартов.

Значительно позже, лишь в 1985 г., вышла в свет новаторская монография А. Р. Чочиева «Очерки истории социальной культуры осетин», в которой ученый рассмотрел целый ряд интересных моментов связанных с ролью образа волка в инициационных обрядах, а также в других аспектах традиционной культуры осетин [Чочиев 1985: 58–68; 110–162, 206–207].

Спустя два года, К. К. Кочиевым было опубликовано отличное исследование, посвященное образу Тутыра, которого осетинская традиционная религия считает владыкой волков. Автором был собран и интерпретирован практически исчерпывающий перечень данных по данному вопросу, а

[2] Подробнее об этом эсхатологическом образе см. первую часть статьи «Wæjyg» [Мысыккаты 2019: 291–318]

[3] Более того, в этой же статье ученому удается поднять еще один мифологический пласт, связь образом бога кузнеца у осетин и италиков, причем в обоих случаях, значение их имен также оказывается древними обозначениями волка, восходящими к единой индоевропейской основе. Примечательно, что Кузнец-Волк выступает основным инициатором молодых героев, он их закаляет (в том числе и в волчьем молоке), переводя их в статус непобедимых воинов. Подробнее об этом интригующем мифологическом образе см. в статье «В поисках Кузнеца-Волка» [Mysykkaty 2018: 188–214].

также приведен ряд интересных аналогий из других родственных культур [Кочиев 1987: 61-72].

Волчья тематика, в связи со скифскими воинскими обычаями, была рассмотрена в резонансной работе 1988 г. «Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию», принадлежащей перу нашего юбиляра А. И. Иванчика, в которой он убедительным образом реконструирует исторические данные о скифских молодежных воинских союзах, содержащиеся в завуалированном виде в ряде античных письменных источников. Автор также проводит ряд аргументированных параллелей с данными из этнографии, мифологии и эпоса осетин [Иванчик 1988: 38–48].

Археолог Р. Г. Дзаттиаты в статье 1995 г. «Аланы в дружине Вахтанга Горгасала» предложил искать объяснение прозвища грузинского царя Вахтанга Горгасала в наличии у него личной аланской гвардии, иноэтнической дружины, давшей клятву верности царю и считающей его вожаком данного воинского союза «воинов-волков». По предположению автора прозвище Вахтанга следует трактовать как «Глава волков» [Дзаттиаты 1995: 101–106].

Невозможно обойти мимо масштабное исследование этнолога кавказоведа Ю. Ю. Карпова «Джигит и волк» вышедшее в свет в 1996 г., в котором исследователь рассматривает социально-исторический феномен мужских союзов в традициях кавказских народов, причем образ волка в них оказывается ключевым, перекликаясь тем самым с индоевропейскими воинскими традициями древности [Карпов 1996: 164].

В 2001 г. вышла в свет монография Ф. Х. Гутнова «Ранние аланы», в которой автор привел многочисленные данные связанные с проблемой мужских молодежных союзов и воинских братств, делая при этом большой акцент на многочисленных сведениях касающихся образов волка-пса, выступающего в качестве животного-патрона, с которым у воинов устанавливалась симпатико-магическая связь [Гутнов 2001: 167–175]. Многие из этих материалов, были приведены в обновленном виде в его монографии 2007 г. «Горский феодализм» [Гутнов 2007: 43-50], где, в частности, приводятся интересные данные из античных описаний сарматских племен.

Волчьи образы сарматского искусства получили разработку в нескольких работах В. К. Федорова [Федоров 2000; 2001]. В статье Ю. Устиновой «Ликантропия в сарматских воинских обществах: Кобяковская гривна» [Ustinova 2002: 102–123] также были высказаны многие важные наблюдения, касающиеся этого вопроса. Наконец в труде «Волчье племя» опубликованном в 2005 г. исследователем ранних сарматских археологических памятников, археологом С. Ю. Гуцаловым был предпринят аргументированный опыт раскрытия загадки причин популярности образа волка в

сарматском варианте звериного стиля Южного Урала [Гуцалов 2005: 437–447]. Несмотря на то, что автор статьи делает наибольший акцент на археологические данные, все же он подчеркивает несколько психо-поведенческих черт характерных волкам, которые, по его мнению, наиболее подходили для подражания. Автор справедливо отмечает, что среди молодых членов мужских сообществ, проходящих воинский обряд инициации, важную роль играло наблюдение и подражание волкам и псам, то есть, «*на примере волков молодые воины могли учиться охотничьим и боевым приемам, способам самовыражения и общежития*» [Гуцалов 2005: 438][4]. Данную реплику исследователь подкрепляет весомыми аргументами и аналогиями из родственных индоевропейских культур древности, что представляется весьма убедительным.

Насколько мне известно, за прошедшие два десятилетия с момента публикации работы С. Ю. Гуцалова, до сих пор не предпринималось попыток комплексного анализа исторических, эпических и этнографических данных по северным иранцам, в частности осетинам, рассмотренных сквозь призму этологии волка, с целью обнаружения тех конкретных мотивов, которые могли бы иметь связь с архаичным социально-историческим феноменом мужских союзов «воинов волков». По этой причине, представляется вполне своевременным такой опыт по выявлению в осетинской традиционной культуре и фольклоре, тех характерных психо-поведенческих паттернов, которые могли бы теоретически возникнуть вследствии наблюдения человека за этими уникальными хищниками, контакт с которыми у наших предков происходил значительно чаще, чем мы сегодня это можем себе представить.

Сама идея происхождения легендарного нартовского рода Ахсартаггата от «волка», его главенствующее положение в трехфункциональном стратифицированном обществе нартов, в котором он исполняет воинские

[4] Хорошим примером современного восприятия волчьих повадок среди молодых воинов и их применение в замкнутом пространстве казармы красноречиво описал «русский Кастанеда», психолог В. П. Серкин, в книге «Хохот Шамана». В шестой главе «Армия. Проблема Волка», автор рассказывает о социальных отношениях в армии и о том, как герой книги получает кличку «Волк». «Кличка напомнила о благодарности Волка, и в других конфликтных ситуациях в казарме я стал использовать «настроение Волка на охоте»: старался выбрать лидера и, глядя ему в глаза, медленно подходил ближе. Если он отводил глаза, ситуация решалась в мою пользу, если нет... В половине случаев противники, наоборот, приходили в большую ярость. Так было в конфликте с группой старослужащих, памятный знак которого — кривовато сросшийся нос — остался до сих пор. Но, пока был в сознании, не боялся, действовал расчетливо и, по рассказам друзей, эффективно» [Серкин 2003: 20–21].

функции, дает основание предполагать отражение интересующих нас «волчьих навыков» именно в связи с деяниями представителей этого героического рода, что, собственно, и намечает основное направление для нашего поиска. Такое положение дел вполне соотносится с реалиями ранних сарматских культур Южного Урала, у которых волчья символика была характерна именно воинской элите общества и носила ярко выраженный мифологический характер [Гуцалов 2005: 443–444].

Тактические приемы нартов через призму этологии волка

В нартовском эпосе осетин неоднократно встречается мотив героя, наблюдающего за псовыми и приобретающего от них полезные навыки, повадки или даже целые тактические приемы, стратагемы. Ряд этих мотивов являются по сути этиологическими мифами, т. е. мифами пытающимися объяснить причину происхождения того или иного явления, будь то космического, социального или культурного, в данном случае последнего[5]. Некоторые из них эксплицитным образом представлены как таковые самими сказителями, другие не столь очевидны на первый взгляд, однако выявляются с помощью аналогий из этологии псовых.

Так, к первому типу следует, несомненно, отнести следующий мотив[6]: согласно осетинскому фольклору, еще задолго до сотворения Богом племени нартов, у первых обитателей земли, великанов гумиров[7], была собака, наблюдая за поведением которой, великаны обучились отходить от огня и не обжигаться, поскольку до этого они ставили перед собой сланцевые плиты на манер щитов, чтобы защищаться от чрезмерного жара. «*Однажды они увидели, как собака лежала близ костра* (*kwydz arty farsmæ*

[5] Согласно С. Ю. Гуцалову аналогичный процесс происходил в древних обществах номадов. «Волкообразный предок, основатель таинства инициации, верховный шаман или первый воин, совершил определенные действия, которые впоследствии послужили парадигматическими моделями для подражания. В волка превращается лишь тот, кто преодолевает самого себя и временную реальность, становится современником и соучастником мифа-первоосновы» [Гуцалов 2005: 439].

[6] Пожалуй это единственный мотив такого рода, среди выявленных в ходе работы над статьей, не имеющий отношения к членам рода Ахсартаггата, ни к нартам вообще. Быть может он имеет связь с древними иранскими мифами о сотворении первого человека, или первой человеческой пары, единственным компаньоном, помощником и защитником которых была первая собака Вофадор [Устаев 2000: 145].

[7] Существует точка зрения, что за их образом и наименованием могут скрываться воспоминания о киммерийцах, народе описаном древними авторами и реально проживающем в степях Северного Причерноморья до появления там ираноязычных скифов.

xwyssydi) по мере того, как *он разгорался, все дальше от него отползала. Так гумиры научились оберегать себя от огня*» [НОГЭ 1990: 78].

Самым каноничным мотивом первого типа является рассказ о том, как нарт Батраз научился у своего охотничьего пса излюбленной кочевнической тактике «ложного отступления».

Когда, старейшины поинтересовались у Батраза о том, откуда ему стал известен этот прием ведения боя, булатный герой ответил им следующей историей:

«*Как-то, возвращаясь с охоты, проходил через какое-то село. Множество собак окружило моего пса*[8]. *«Загрызут моего пса», — подумал я. Вдруг вижу, пес немедля помчался вперед. Когда же собаки, бросившись вдогонку, вытянулись одна за другой, пес развернулся и одолел их всех. И тогда сказал себе: «Если хочешь победить своего врага, сделай так, чтобы враг разъединился, чтобы силы его разделились, смешались, тогда нетрудно одолеть его»*»[9]. Именно таким способом герою удается побороть отряд, кратно превосходящий его в численности, высланный нартами против него, в качестве испытания [НОГЭ 1989: 270].

Таким же методом Батраз одолевает семерых сыновей Бурафарныга, истребив их одного за другим. «*Погнались за ним семь сыновей Бурафарныга, и растянулись они один за другим по дороге. Тут Батрадз повернул обратно коня и всех семерых убил*» [СНОЭ 1975: 367]. В другом оригинальном сказании тактика описана следующим образом: мстя за смерть отца

[8] Ср. в 12-ой главе романа Луиса Ламура «Клеймо Сэкеттов», образ индейцев апачей окруживших в горах бледнолицего героя. «Это была их страна, и они знали здесь каждый укромный уголок и каждую трещину в скале. Кольцо вокруг меня будет все сжиматься и сжиматься. Так волки охотятся в прериях» [Ламур 1996: 301].

[9] Как здесь не вспомнить незабвенного классика приключенческой литературы, в книгах которого образы псовых охарактеризованы и описаны практически с точностью профессионального натуралиста и этолога. В повести Джека Лондона «Белый Клык», одноименный герой книги, волкопес по происхождению, учится давать отпор ополчившейся против него своре индейских ездовых собак при помощи идентичной тактики ведения боя. «Стоило собакам завидеть Белого Клыка, как они дружно кидались за ним в погоню, и в таких случаях его спасали только быстрые ноги. Но горе тому псу, который, увлекшись, обгонял своих товарищей! Белый Клык на всем ходу поворачивался к преследователю, несущемуся впереди стаи, и бросался на него. Это случалось часто, потому что возбужденные погоней собаки забывали обо всем на свете, а Белый Клык всегда сохранял хладнокровие. То и дело оглядываясь назад, он готов был в любую минуту сделать на всем бегу крутой поворот и кинуться на слишком рьяного преследователя, отделившегося от своих товарищей» [Лондон 1979: 78].

Батраз прибыл к дому Бурафарныга, главы богатого и многочисленного рода Бората, призвал его выйти, однако вышел его младший сын, бросившийся с мечом на Батраза, герой ему отсек голову и пустился на утек (*jæ sær atæxyn kodta, æmæ fælidzæg*). Увидев это, у жены Бурафарныга сдали нервы и она дала роковую команду остальным шести сыновьям: «— Вон убийца ударился в бегство» (— *Dælæ maræg fælidzy*!), после чего они пустились в погоню, попавшись на уловку Батраза, а после того как враги изрядно отстали друг от друга (*Dzævgar rawadysty*), он повернул к ним (*sæm fezdæxti*) и перебил всех до единого [НК 2012: 300].

Не удивительно, что в хатиагских иносказательных сопоставлениях, нарт Батраз именуется не только «барсом» [Мысыккаты 2021Б: 41], но также такими зоофорными клише как «самый лучший пес охотничьей породы *ɛгар*» [НОГЭ 1989: 240] и крайне архаичной формулой «волк с железной пастью» (*æfsændzyx biræg'*) [НК 2005: 95].

В этих эпических мотивах, несомненно, отразилась типичная для кочевников тактика отступления, с целью разрыва вражеского строя и последующего нападения на расстроенный боевой порядок противника. Подобным образом действовали, согласно древним авторам, скифы, сарматы, аланы и прочие кочевники евразийских степей. В частности, римский стратег Арриан отмечал опасность, которую представляла аланская тактика отступления и неожиданного контрнаступления. Император Маврикий, в своем трактате о военной стратегии предписывает обучать византийскую конницу «аланскому упражнению», заключающемся в чередующихся нападениях и отступлениях всадников [Нефёдкин 2011: 128, 244–245]. Американский историк медиевист Б. С. Бахрах утверждает, что часть алан Галлии осела в Арморике, повлияв на военное дело бретонцев, что отразилось в первую очередь в их выдающихся кавалерийских традициях, а во вторых, в магистральном применении тактики ложного отступления в бою, считая данный факт аланским культурным наследием [Бахрах 1993: 95, 102–107; Bachrach 1971: 344–347]. Эту же тактику автор видит в действиях аланского контингента, составляющего фланг войска Стилихона в битве при Вероне против готов [Бахрах 1993: 52].

Идентичную стратагему, с небольшой вариацией, встречаем в сказании «Нартовский Кундз» (*Narty Kundz*). При этом, контекст ее применения весьма примечателен: это погоня за угнанным скотом. Нарты угоняют скот Дурагоновых, а саму стратагему применяют против высланной за ними военной партии, пытающейся отбить стадо. Кундз умышленно отстал от погонщиков и лишь увидев высланный за ними отряд, пустился от него наутек (*Kundz fædisy razæj lyg'di*), когда же преследователи растянулись по

полю подобно звеньям одной цепи, Кундз прибегнув к хитрости (*xinæj racydi*), стал их истреблять обернувшись назад (*Fædisættæ kærædzijy fædyl kwy nyxxal ysty, wæd cæ wyj fæstejæ cæg'dgæ xasta*) [Мах Дуг 1996, № 7: 101].

Здесь вполне вероятно речь идет о знаменитом кочевническом приеме ведения боя, т.н. «парфянском выстреле», которым пользовались конные лучники во время применения стратагемы ложного отступления, стреляя из луков в преследующих их противников. Римский историк Тит Ливий описывает ранних аланских всадников, как искусных стрелков из лука: «которые, повернув коня и, уезжая назад, тем вернее поражают врагов, так что от них ничего не может укрыться» [Сланов 2007: 188; Нефёдкин 2011: 109].



Отступающий сарматский катафрактарий исполняет т. н.
«парфянский выстрел» в преследующего его римского всадника.
Колонна Траяна (начало II в. н. э.), Рим, Италия
A retreating Sarmatian cataphract executes the so-called
"Parthian shot" against a pursuing Roman horseman.
Column of Trajan (early 2nd century CE), Rome, Italy

Применяли аланы при тактике ложного отступления не только луки, но и арканы. Амвросий, епископ Милана (Медиолана) описал это в IV в. следующим образом: «они имеют некую заносчивость от собственной силы и презрительную гордость к другим; вместе с тем для них обычна привычка сражаться издали, а возможность отступить они прикрывали такой хитростью: бросить аркан и запутать врага — таково искусство аланов и их военный нрав» [Нефёдкин 2011: 59–60][10].

[10] О применении аркана ираноязычными кочевниками см. [Мысыккаты 2020Б: 178–203].

Когда волки действуют стаей, то они прибегают в тактике «ложного отступления» и в несколько ином формате. Известный грузинский этолог, д. б. н. проф. Ясон Константинович Бадридзе в одном из своих многочисленных интервью рассказывал о волчьих приемах нападения. Волки, повадившиеся на домашний скот, действуют следующим образом: стая разделяется на две группы, одна имитирует атаку на овчарню и провоцирует охраняющих собак дать отпор, а затем отступает, увлекая овчарок и волкодавов в погоню. Как только собаки покидают свои позиции, вторая группа волков врывается в овчарню, режет овец и быстро ретируется, унося в пасти по одной овце каждый волк. Идентичным образом волки порой действуют и со сторожевыми собаками, которых разными способами при постепенном отходе, заманивают туда, где ждет засада[11].

Такую волчью тактику успешно применили аланы против римского легиона в битве при Абритте в 251 г., согласно данным Зосима, аланы заманили римскую пехоту в болото, постепенным отступлением первых двух контингентов, а когда те увязли, то истребили их метательными снарядами [Сланов 2007: 188–189]. Аналогичная тактика усматривается и в «аланском упражнении», с помощью которого тренировались византийские всадники, оно заключалось в нападении на врага одной части войска и последующим отступлением к основным силам, находящимся в засаде [Нефёдкин 2011: 244–245]. Аланы применяли такую тактику и во время военных действий в горной местности. Так согласно тому же Маврикию, аланы разделялись на

[11] Аналогичный пример приводит Джек Лондон, когда описывает, как еще молодому щенку, Белому Клыку удалось отомстить постоянно бьющей его собаке, завлекая ее ненавязчивым отступлением в место, где была привязана его мать Кичи, после чего его самый ярый враг Лип-Лип получил знатную трепку. «Еще в первые дни своей жизни в поселке Белый Клык сыграл злую шутку с Лип-Липом и вкусил сладость мести. Он заманил его прямо в пасть свирепой Кичи примерно тем же способом, каким она когда-то заманивала собак и уводила их от людской стоянки на съедение волкам. Спасаясь от Лип-Липа, Белый Клык побежал не напрямик, а стал кружить между вигвамами. Бегал он хорошо, быстрее любого щенка его возраста и быстрее самого Лип-Липа. Но на этот раз он не особенно торопился и подпустил своего преследователя на расстояние всего только одного прыжка от себя. Возбужденный погоней и близостью жертвы, Лип-Лип оставил всякую осторожность и забыл, где находится. Когда он вспомнил об этом, было уже поздно. На всем бегу обогнув вигвам, он с размаху налетел прямо на Кичи, лежавшую на привязи. Лип-Лип взвыл от ужаса. Хоть Кичи и была привязана, но отделаться от нее оказалось не так-то легко. Она сбила его с ног, чтобы он не мог убежать, и впилась в него зубами. Откатившись наконец от волчицы в сторону, Лип-Лип с трудом поднялся, весь взлохмаченный, побитый и телесно и морально. Шерсть на нем торчала клочьями в тех местах, где по ней прошлись зубы Кичи» [Лондон 1979: 71–72].

две партии, одну наиболее мощную, прятали пользуясь горным ландшафтом, вторая завязывала бой и предпринимала преднамеренное отступление, с целью увлечь за собой противника, который не подозревая о засаде, попадал в клещи, поскольку отступающий контингент поворачивал обратно для контратаки, в то время как засевший в засаде контингент неожиданно наносил удар в тыл неприятеля [Сланов 2007: 200].

Не исключено, что во время грабительских набегов за скотом, конная партия также могла разделяться на две группы, одна из которых уводила за собой боеспособные силы защитников, а другая, либо атаковала в арьергард защитников[12], либо беспрепятственно угоняла намеченную добычу, что, собственно, и отразилось в приведенном выше эпическом сюжете угона скота Дурагоновых и их неудачной погони за нартами[13].

Не чужда псовым и нартам стратагема окружения врага, та самая которую пыталась применить собачья свора против пса Батраза. Нарты применяют такую стратагему облавы и окружения против людей Кафты-сар-Алдара, при чем старый вождь нартов, дает им команду с инструкциями на хатиагском языке[14]: «Рассыпьтесь, окружите и истребите их!»

[12] Нечто похожее видим у Геродота в описании стратегии ведения боя выбранной союзными силами скифов и савроматов против персидских завоевателей, вторгнувшихся в Северное Причерноморье под предводительством иранского шахиншаха Дария I (История IV, 121–128).

[13] Примерно так поступают антагонисты героев древнеиндийского эпоса Махабхарата, Кауравы и их союзники тригарты, во время угона скота Вираты, царя матсьев, при дворе которого проводили последний год своего изгнания братья Пандавы. Одна часть войска, состоящая из тригартов вторгается во владения матсьев с целью угнать стада и привлечь тем самым выдвинувшееся на защиту скота войско матсьев, со всей кшатрийской аристократией во главе. В то время, как войско Кауравов, под предводительством Дурьодханы должно было напасть на день позже на столицу царства и угнать огромное количество скота, пользуясь незащищенностью города. Правда когда Арджуна в сопровождении молодого принца матсьев выступает против этой части войска, оно также делится на три части, одна четверть угоняет скот в сторону Хастинапура, другая четвертая его часть двигается на столицу царства, а две оставшиеся стараются завязать бой с защитниками, планируя обеспечить тем самым свободу действий первым двум отрядам (МБХ 4, 24–62).

[14] По наблюдениям Я. К. Бадридзе у отдельных групп волков, кроме типов воя понятных всем представителям вида, вследствии тесного общения членов группы, вырабатываются обособленные «диалекты», точнее криптолекты, непонятные членам других волчьих групп. Эти «диалекты» служат для внутригрупповой коммуникации. В этом отношении, крайне интересно сопоставить эти данные с загадочным эпическим криптолектом нартов, хатиагским языком, которым владели в основном члены обособленной воин-

(*Fæpyrx ut, æxsænæj sæ æmæ cæg'dgæ ut!*) [Мысыккаты 2021В: 35-36; НК 2003: 416][15].

«Захождение за фланги врага с целью его окружения было обычным маневром сарматов и аланов — на него прямо указывают Арриан, Клавдиан и Дион Кассий», а косвенно Лукиан [Нефёдкин 2011: 123–124].

Волки чаще ведут «очень слаженную совместную охоту на копытных и зайцев, в которой функции отдельных членов стаи не только разделены, но и согласованы. Разбиваясь поодиночке, они охватывают преследуемое животное с разных сторон и, наконец, окружают его» [Млекопитающие СССР 1967: 175]. Научный сотрудник Ильменского заповедника С. Л. Ушков описывает один из способов охоты волков восстановленный им по следам на снегу: «Восемь волков, идя один за другим по южному берегу озера Б. Ишкуль у подножия горы Унтау, встретили свежий след крупного козла. След вел к небольшому островку соснового леса, где козел залег. Волки охватили шеренгой весь островок и захватили козла на лежке. Козлу удалось сделать всего пять-шесть огромных прыжков, он был пойман и уничтожен волками без остатка» [Формозов 1930: 36].

Волки применяют такой прием также против наиболее грозных соперников, в частности вепря и лося. Матерые кабаны инстинктивно понимают, что при атаке волков самое главное это не дать себя окружить, чтобы не отражать нападение на два фронта, поскольку волки зашедшие сзади будут его кусать за задние ноги и тянуть за хвост, а когда он обернется для контратаки, то матерые волки находящиеся перед кабаном постараются вцепиться в его рыло, уши или шею, этот прием проводится по нескольку раз, до наиболее удобного момента, либо до изнеможения жертвы[16]. По этой причине кабаны стараются держаться спиной к зарослям или камням, атакуя противников молниеносными выпадами и отступая назад. «Волки при нападении берут главным образом за задние ноги выше сухожилия и за морду, в частности за уши» [Формозов 1930: 37].

ской группы Ахсартаггата, потомки «волчьего» патриарха Уархага [см. Мысыккаты 2024: 173–192; Мысыккаты 2021В: 33–34; ср. аналогичный криптолект в древнеиндийской Махабхарате, Мысыккаты 2021Г: 46–54].

[15] В прошлом такой способ охоты широко применялся кочевниками Евразии для добычи пропитания во время длительных походов. Скорее всего, сперва эта стратагема оттачивалась именно на охоте, а позже, с развитием военного дела, попала и в число практикуемых военных маневров [Кушкумбаев 2001: 30–43].

[16] Такое поведение напоминает общекочевническую стратегию «измора», когда кочевники избегая генерального сражения, разделялись на несколько групп и отступали от превосходящего их по силе врага, предпочитая безопасные конные налеты, выжидая подходящего момента для наступления [Нефёдкин 2011: 96].

Среди редких сказаний, зафиксированных лишь в единственном варианте, следует обратить внимание на сказание, основной сюжет которого заключается в охоте нарта Батраза на огромного кабана, убившего его брата. Герой пытается умертвить зверя с помощью оружия, однако все его усилия оказываются тщетными, кабан полностью неуязвим, но у него все же обнаруживается «ахиллесова пята», его уши : «Смерть его лишь в его ушах, если вцепиться ему в уши, тогда сила его померкнет, но никто не может дотянуться до его ушей» (*Wymæn u jæ mælæt ærmæstdær jæ qustæj, qæstyl yn kwy nyxxæcaj, wæd dzy tyx nal væjjy, fælæ jyn jæ qustæm niči irvæzy*) [НК 2005: 166]. Лишь вцепившись и вырвав уши огромного вепря, Батразу удается его одолеть. В самом сказании отсутствуют упоминания об охотничьем псе Батраза, герой не прибегает к помощи собаки во время охоты на своего кровного врага[17], однако сам мотив уязвимого места зверя, захват за его уши, вполне мог быть еще одним отголоском интересующих нас «волчьих повадок» нартовских героев. Быть может, если бы сказание дошло в нескольких вариантах, то в каком-то из них такое объяснение и присутствовало бы. В дошедшем до нас единственном варианте, тайну «ахиллесовой пяты» кабана герою сообщает некий малик, князь местности в которой происходят действия. Однако, даже если рассмотреть имеющиеся данные сквозь призму этологии псовых, можно придти к выводу, что данный конкретный мотив мог возникнуть именно благодаря наблюдению за поведением волков и собак на охоте.

Несмотря на то, что выше уже были приведены данные о повадке волков хватать кабанов за уши, представляется вполне уместным привести и другие данные, касающиеся характерного поведения собак так называемой испанской аланской породы. Во время травли у них проявляется инстинкт хватать и удерживать кабана и дикого быка именно за уши. Эта особенность аланских собак оставила глубокий след в испанском народном лексиконе, что без особого труда можно встретить в испанской литературе

[17] Это сказание было подробно рассмотрено в двух главах монографии А. В. Дарчиева. Примечательно, что в одной из них автор проводит не двусмысленную параллель с сюжетом охоты на вепря изображенном на нескольких предметах торевтики скифского времени, в частности с тувинским изображением героя пронзающего кабана мечом-акинаком [Дарчиев 2008: 200–201]. Весьма интересен тот факт, что на этой композиции также присутствует собака, правда, занимающая второстепенную роль, она как-бы ассистирует охотнику, держа кабана за задние ноги, в то время как сам герой находится на переднем плане, навалившись сверху на холку вепря. В контексте нашей статьи, интересен сам факт наличия собаки на сцене связываемой с упомянутым сказанием.

«Золотого века». Так, например Коваррубиас (*Sebastian de Cavarrubias Horozco*) отмечает: «обучены эти псы хватать быка, или кабана за ухо; когда кто либо надоедает другому, и убеждает его в том что хочет, мы говорим в таком случае что, он виснет на ухе как аланский пес» (*tienen enseñados a estos perros a que asgan a el toro, o el jauali de la oreja; quando alguno va molestando a otro, y persuadiendole lo que quiere, dezimos que va como Alano colgado de la oreja*) [Cavarrubias 1611: 30]. В числе специфического лексикона, свойственного испанской корриде или битве быков, Кубильо (Alvaro Cubillo de Aragon) приводит фразу «Спустить хорошего аланского пса на ухо (быка)» (*Echar vn lindo Alano a la oreja*) [Cubillo 1654: 268]. Сама же команда собаке звучала как: «запри ухо» (*Cierra oreja*), ее мы встречаем в труде Ягвеса (Juan Yagüe de Salas): «Спустили тогда аланского пса <…> Псу кричат, закрой ухо» (*Soltaron un Alano en esto <…> Al perro que le gritan, cierra oreja*)[18] [Yagüe 1616: 425]. В сборнике произведений «испанского Гомера» Гонгоры (Luis de Góngora y Argote), обнаруживаем поэтическое сравнение с аланским псом «хватающим за ухо» (*Deste ruiseñor | Os guardad, que os echa. | Como alano al page | Que os asga la oreja*) [Góngora 1628: 100][19].

---

[18] Смысл глагола *cerrar* «закрывать, запирать) вероятно имеет связь с наименованием клыков у охотничьих собак, которые формируют т.н. «замок» при правильном прикусе, они традиционно именуются *las llaves* букв. «ключи», что кажется объясняет семантику команды «запри ухо».

[19] В эту эпоху ссылки авторов на данную черту поведения аланских псов столь многочисленны что создается впечетление, ее обшеизвестности среди испанцев. Don Rey Sancho IV, «*Castigos*» (XIII в.) «*Como el alano carnicero que va colgando de la oreja de la vaca*» (XXVI). Lope de Vega, «*Al pasar del arroyo*» (1616 г.) «*Buen hombre, Escucha a la oreja, Mayo, Mas quisiera que un alano del rastro me la mordiera*» (XV). Jose de Villaviciosa «*La mosquea*» (1610 г.) «*Al jarameño toro, a cuya oreja, acuden a cebarse los alanos*» (XLIX), «*Con que la mala vibora le aqueja, Mas que el alano al toro por la oreja*» (LXXX). Maestro Ambrosio Bondía «*Cytara de Apolo*» (1650 г.) «*Aviase retirado, el alano a su puerto, i amenazando a la segunda oreja, que le quedaba para segunda presa*» (VII). Melchor de Cetina «*Exhortación a la devocion de la Virgen Madre de Dios*» (1618 г.) «*Les echemos vn halano a la oreja*» (II). Andrés Mendo, «*Quaresma*» (1670 г.) «*Quando tu enemigo, assomado de su enojo, te acometiere co agrauios, y qual alano fiero te asiere de la oreja, y te sacare sangre con los dientes de su odio. Halle en ti piedad para personarle*» (II, IV). Dionisio Jubero «*Post Pentecosten*» (1610 г.) «*Y al pecador que bravo, y libre, como toro, assido de la oreja le lleuaua el alano del Demonio al matadero eterno d su infierno, Christo como dueño que es de ambos, le dessase las orejas co sus manos y le dexa libre del peligro*» (IX, IV).



Иллюстрация начала XX в., кисти Трухильо (J. F. Trujillo), капитана гражданской гвардии Андухара (Хаен), отображающая сцену традиционной испанской *монтерии*, охоты на кабана с помощью аланских собак, одна схватила вепря за ухо, вторая навалилась ему на спину. Изображение сохранилось в виде изданной в 1916 г. коллекции открыток «*Monterias en Sierra Morena*», № 13 «*Una agarre por alanos*» (Из личной коллекции автора)

An early 20th-century illustration by J. F. Trujillo, a captain of the Civil Guard of Andújar (Jaén), depicting a scene of a traditional Spanish montería — boar hunting with Alano dogs. One dog has seized the boar by the ear, while another lunges onto its back. The image survives in the form of a postcard from the 1916 collection Monterías en Sierra Morena, № 13, Una agarre por alanos (from the author's private collection)

Излюбленная нартовская тактика загонной охоты в ущелье, нашедшая отражение даже в иносказательном хатиагском языке воинов, что несомненно указывает на глубокую древность данной практики, является ничем иным, как одной из популярнейших волчьих тактик ведения охоты [Мысыккаты 2021B: 41–42]. Наиболее красочно она описана в эпизоде охоты Хамыца и его будущего шурина из рода Бцента [НК 2005: 5, 8, 12, 18]. Первое упоминание о данной тактике ведения охоты встречается в сказании о закалке нарта Сослана в волчьем молоке. Для поимки живых волчиц, «глава собак» Силам приказывает Урызмагу построить крепкий загон, сама же бежит в лес и выгоняет оттуда волчиц, направляя их в загон (*Wyryzmæg fidar kært ysbydta. Kwydz qædmæ fæcydi æmæ gadzabiræg'-baltæ tæryn*



Развернутая прорисовка золотой объемной скульптурной композиции скифского времени (предположительно V–IV вв. до н. э.) из могильника Тээрге II, близ поселка Балгазын, в Тандинском районе Тувы
A detailed rendering of a golden, three-dimensional sculptural composition from the Scythian period (presumably 5th–4th centuries BCE) from the Tëerge II burial mound, near the village of Balgazyn, Tandinsky District, Tuva

bajdydta wycy kærtmæ, bajdzag æj kodta) [НК 1989: 345–346; ср. НК 2004: 13, 14]. Стало быть, нарты могли впоследствии обучится этой манере загонной охоты именно от первой нартовской собаки Силам, рожденной от крылатого пса солярного небожителя Уастырджи. Возможно, данный мотив изначально также являлся еще одним примером этиологического мифа, объясняющего обстоятельства изобретения данного типа охоты, в также тактическом приеме ведения боя [см. Мысыккаты 2021В: 41][20].

У волков она функционирует идентичным образом: «загонщики» направляют жертву к месту засады, где поджидают самые матерые члены стаи. Вот, как это описывает профессиональный охотник и великолепный знаток волчьих повадок С. Н. Ерофеев. «*Пользуются волки еще одним любимым способом — нагоном. Одна часть стаи преследует намеченную*

[20] К примеру, в сюжете вызволения старого вождя, попавшего на пир западню, Батраз с Урызмагом применяют именно эту тактику боя против заговорщиков засевших в общественном доме собраний.

жертву, а другая ждет в засаде, при этом волки очень умело используют особенности рельефа – овраги, обрывы» [Ерофеев 2013: 77]. Аналогичные данные приводит в своих интервью и Я. К. Бадридзе, согласно собственным наблюдениям, именитый этолог утверждает, что волки великолепно держат в мозгу карту местности территории, на которой ведется охота, при этом они проигрывают много раз именно сценарий предыдущих успешных охот, в том числе с применением особенностей ландшафта, сильные подъемы, заросли, обрывы, овраги и т. д.[21] При этом распределение ролей также предполагает, что члены стаи должны отсекать возможные пути отступления жертвы, чтобы та не могла выйти за пределы выгодного волкам маршрута погони.



Картина Азанбека Джанаева «Три нарта охотятся на оленя» (1948 г.)
Azanbek Dzhanaev's painting Three Narts Hunting a Deer (1948)

Очередной характерной психо-поведенческой чертой псовых, которую мы видим отраженной в эпосе, является «спугивание» намеченной

[21] Такой случай описывает Я. К. Бадридзе, волки с которыми он сожительствовал в Боржомском заповеднике, неоднократно проигрывали один и тот же сценарий охоты на оленя, направляя его вверх по склону, который кончался обрывом, олень срывался, после чего уже не был в состоянии продолжать движение. Более того он утверждает, что данные традиции волки успешно передают из поколения в поколение, аргументируя данный тезис тем фактом, что он сам обнаружил письменное описание идентичное волчьей тактики ведения охоты в данном месте еще в середине 19-го века.

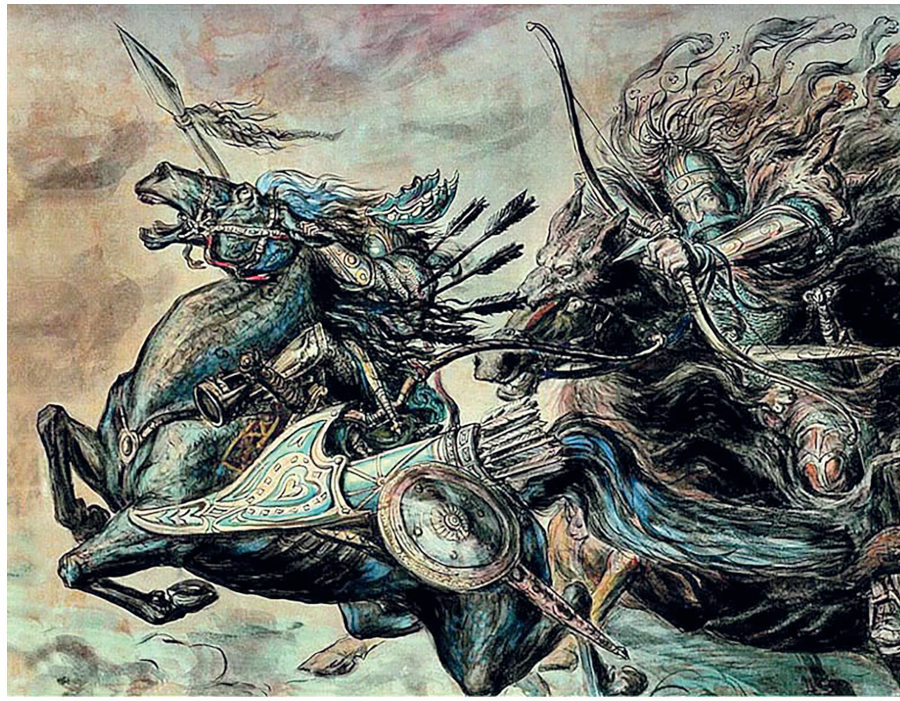
жертвы для последующей погони за ней, практикуемая во время игр и охоты. Кто не наблюдал, как забавно играются в догонялки собаки, сперва они остаются неподвижными, но в какой-то момент одна из них делает резкое движение, чтобы побудить другую к побегу, после чего сразу же пускается в погоню. Эта игра ни что иное, как наработка охотничьих навыков и развитие и так присущего псовым инстинкта преследования. Волки не исключение, во время атаки на стадо или отару, волк, даже если он один, попытается разбить стадо посеяв панику для того, чтобы вычислить слабое звено и отбив от группы проследовать жертву до ее поимки. Бывает, что копытные специально встают на месте во время подобных атак, чем часто избегают нападения. Однако если волк все же обращает внимание на вставшее на месте животное, то непременно попытается его спугнуть и пуститься в погоню.

Именно к такой стратагеме советует Сослану прибегнуть Сатана во время решающего поединка с его заклятым врагом Тотразом. Единственный шанс на победу герою дает повержение коня противника в панику и расстрел всадника в спину, поскольку он был рожденный полностью стальным спереди. Для этого, по совету Сатаны, Сослан охотится на волков, добывает шкуры, заказывает громкие бубенчики у бога-кузнеца Курдалагона, просит мать сшить ему шубу (ир. *biræg˙dzærtty kærc* | диг. *beræg˙dzar kærcæ*), пахнущую волком и гремящую звоном при каждом ударе копыт его коня[22]. Снаредившись таким образом, Сослан поджидает в засаде появление врага, и когда тот уже считает, что Сослан не явился на сражение, внезапно выскакивает из засады и всем своим видом, запахом и шумом все же повергает вражеского коня в паническое бегство, которое Тотраз не может предотвратить. Во время погони, Сослану удается без труда изрешетить

[22] Это единственный случай, когда нарты прибегают к «защитной мимикрии», т. е. герой выдает себя за более опасное и устрашающее существо чем он сам. Обычно же нарты прибегают к «агрессивной мимикрии» именуемой в зоологии известной идиомой «волк в овечьей шкуре». Так к примеру поступает Батраз, при поиске своего кровного врага Колеса Балсага, обернувшись быком. Аналогично поступает Урызмаг, чтобы выбраться из пещеры-овчарни великана, он снимает с козла-вожака шкуру и надев ее на себя проходит между ног ослепленного им великана-пастуха, который на ощупь принимает его за безопасное животное. Наиболее ярко тема мимикрии проглядывает в сказании «Последний поход Урызмага», где нарты умышленно отправляют во вражескую страну грозное войско под видом безвредного стада быков. Аналогии имеются и в описаниях скифских стратагем [Мысыккаты 2021В: 36–37]. Существуют примеры мимикрии и среди псовых, правда как следствие человеческой селекции, хороший тому пример венгерская (*куманская) пастушья овчарка комондор, чей окрас и обильный шерстяной покров позволяет ей успешно оставаться не различимой в составе овечьей отары.

спину Тотраза стрелами [НК 2004: 180, 819, 834; НК 2010: 167, 171, 175, 178, 191, 196, 322, 325, 330, 332, 377–378, 396, 399, 674].

В своей работе, А. И. Иванчик проводит интересную параллель между культовым недельным празднеством в честь Уастырджи, отмечаемом осетинами в ноябре и названием этого же месяца в древнеперсидском календаре, где он обозначен как *Varkazana*, т. е. «месяц людей-волков»[23], справедливо указывая на очевидную связь иранских инициационных обрядов с волками. В качестве примера, ссылаясь на монографию А. Р. Чочиева, автор приводит эпический сюжет о битве между нартом Сосланом и Тотразом, трактуя его, как отражение определенного этапа реально зафиксированной инициации. Инициирующий Сослан одолевает проходящего обряд инициации Тотраза, лишь облачившись в волчью шкуру [Иванчик 1988: 43–44]. Добавлю лишь, что кроме облачения в волчью шубу, Сослан, по всей видимости, также прибегнул к волчьей тактике ведения боя, т. е. инициирующий не только выглядел как воин-волк, но и вел себя соответствующим образом.



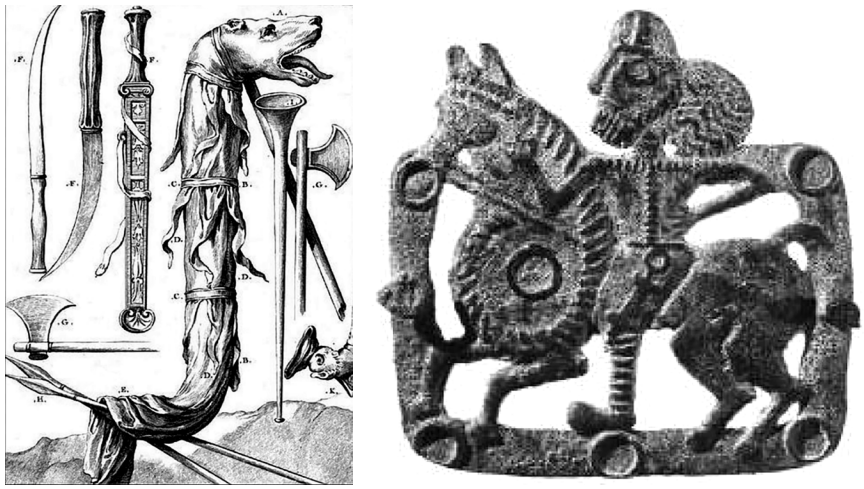
Картина Махарбека Туганова «Смерть Тотраза»
Makharbek Tuganov's painting "The Death of Totraz"

[23] Ср. зимние инициационные культовые обряды у племен срубной культуры бронзового века [Anthony 2016: 9].

В реальности такая тактика внезапного конного нападения была весьма выгодной, при благоприятном исходе, вражеское войско могло дрогнуть и удариться в бегство. Нечто похожее, было успешно реализовано вспомогательным отрядом союзных гото-аланских всадников, который своим внезапным кавалерийским налетом, принес победу варварской коалиции и разгром римским легионам при Адрианополе в 378 г. «А готская конница между тем вернулась с Алафеем и Сафраком во главе вместе с отрядом аланов. Как молния появилась она с крутых гор и пронеслась в стремительной атаке, сметая все на своем пути» (Аммиан Марцеллин, Деяния XXXI, 12, 17) [Алемань 2003: 77]. Согласно сведениям Арриана, аланские штандарты служили в том числе и для устрашения вражеского войска. «Эти значки не только своим видом причиняют удовольствие или ужас, но и полезны для различения атаки и для того, чтобы разные отряды не нападали один на другой». При этом, внутри фигурной головы штандарта устанавливался свисток, который издавал устрашающий звук при движении знаменосца: «при быстром движении даже издают свист от сильного дуновения, проходящего сквозь них» (Тактика XXXV, 4)[24]. Вспомним описанный Аммианом Марцеллина случай внезапного нападения сарматских воинов на римского императора, требующего их полного усмирения и повиновения. «Когда они увидели на высоком помосте императора, который уже собирался начать милостивую речь и обратиться к ним, как к покорным на будущее время подданным, вдруг один из них в злобной ярости бросил сапогом в трибунал и воскликнул: «Мара, Мара», — это у них боевой клич. Вслед за тем дикая толпа, подняв неожиданно свое знамя (*vexillo elato repente barbarico*), завыла диким воем (*alulans ferum*), и бросилась на самого императора» (Деяния XIX, 11, 10) [Мысыккаты 2019: 334–335]. Данный пассаж приводит и Ф. Х. Гутнов, считая его отражением поведения членов сарматского мужского союза, причем особо выделяя мотивы поднятия знамени и воя во время атаки. «Вероятно, члены молодежных «волчьих» воинских отрядов и чисто внешне старались походить на своего покровителя. В этом смысле интересно описание сармата Овидием Назоном <...> «Грубый голос, свирепое лицо — истинный образ Марса; ни волосы, ни борода не подстрижены ничьей рукой, десница всегда готова наносить раны, вонзая нож, который всякий варвар носит на привязи у бедра», исследователь также цитирует характерные черты поведения сарматских воинов отмеченные

[24] В другой работе уже указывалось, что свист ветра или его вой, при прохождении воздушного потока через преграды либо полости, трактовался в различных индоевропейских традициях в качестве «собственного голоса» бога ветра Вайю, покровителя мужских союзов у индоиранцев, а также имеющего непосредственную связь с образом волка [Мысыккаты 2019: 316–317].

Аммианом Марцеллином «на врага они бросались «с остервенелыми взорами и дикими криками»; в бою «проявляли страшное упорство, и те, кто падал в борьбе, ужасным ревом показывали[25], что не такие страдания причиняет собственная смерть, как успех» римлян. В аналогичных красках описывает нападение сарматских катафрактариев Валерий Флакк «И вот примчался с диким ревом ужасный отряд сарматских молодцов; крепки у них панцири из скрепленных гибких частиц, и такое же покрытие у коней; простертая за плечи и голову коня еловая пика» [Гутнов 2007: 44–45].



Слева: прорисовка варварского вооружения и боевого штандарта, изображенного на Колонне Траяна. Справа: Парфянский всадник II–III вв. н.э., вооруженный кинжалом с кольцевидным навершием в набедренных ножнах. Бронзовая поясная застежка (парная) из Британского Музея (ANE 1992-1-25,1)
Left: Detailed depiction of barbarian armament and a military standard as represented on Trajan's Column. Right: Parthian horseman, 2nd–3rd centuries CE, armed with a dagger featuring a ring-shaped pommel in a belt sheath. Bronze paired belt fittings from the British Museum (ANE 1992-1-25,1)

Во второй части моей работы «*Wæjyg*», посвященной связи индоиранского бога ветра Вайю с образом волка, был предпринят опыт проведения параллели между тканой частью боевых «драконовидных» штандартов кочевников и функцией хвоста волка-вожака во время охоты [Мысыккаты 2019: 329–333]. Согласно этой интерпретации, тканный хвост штандарта изначально мог трактоваться в качестве «хвоста» самого военного командующего

[25] См. ниже в абзаце на тему мести, аналогичный длительный устрашающий «собачий вой» издаваемый горюющим осетином, перед ночной вылазкой в целью убийства японских воинов для исполнения кровной мести.

(*balxon* «созывающий отряд»)[26], который созывал и предводительствовал над конным отрядом воинов, именуемым словом *bal*, обозначающим, как уже неоднократно говорилось, в осетинском языке также «волчью стаю»[27]. Сам же прием сигнализации посредством вертикальной или горизонтальной вариации положения «хвоста» штандарта, вероятнее всего являлся приемом, взятым на вооружение от реальных повадок псовых животных[28]. Дело в том, что именно волк вожак, положением своего хвоста сигнализирует остальным членам стаи о своих намерениях, будь то выжидание перед нападением или знак к атаке. Аналогичным образом, тканный хвост боевого штандарта в руках знаменосца[29], свисающий вниз во время выжидания, при начале движения вожака и обретения горизонтального положения, в силу воздушного потока, проходящего через тканый рукав, сигнализировал следующим за ним всадникам команду начать движение, а также обозначал вектор для нападения. Более того, он также указывал направление ветра, что повышало меткость конных лучников, а вероятно именно они изначально являлись основной боевой единицей, участвовавшей в «вольчьей стратагеме» ложного отступления, состоящей из изнурительных для врага налетов и отступлений[30], наподобие тех, что волки практикуют для истощения жертвы во время охоты на крупных копытных.

---

[26] При этом такие знамена считаются исследователями одним из отличительных признаков иранских мужских союзов, члены которых действительно мыслили себя человеко-волками, двуногими волками, членами волчьей стаи [Гуцалов 2005: 441].

[27] В осетинском языке известны такие формулировки как диг. *berægbæl* «волчья стая», ир. *balbiræg'* «волк из стаи», *balon* | *ballon biræg'* «матерый волк одиночка» и пр. [Мысыккаты 2021В: 36–37; Мысыккаты 2021Б: 56].

[28] Аналогичным образом, волк-вожак, можно сказать, «созывает» членов своей стаи для выдвижения на охоту. При этом впереди всегда двигаются матерые особи, умеющие обходить капканы и петли, что сохраняет жизнь более молодым особям.

[29] На эту роль, посредством отбора, во время ритуальных соревнований, выбирался самый умелый наездник.

[30] Ср. описанное Амвросием аланское легковооруженное и подвижное войско, участвовавшее в набеге на Армению в 72 г. н.э. [Сланов 2007: 181]. Аналогично поступали по сведениям Арриана и аланские тяжеловооруженные всадники, поочередно то, отступая, то, наступая. В случае неудачной атаки, не достигшей цели прорыва вражеского построения, всадники немедленно отступали и строились вновь [Сланов 2007: 186-187; Бахрах 1993: 27]. «Тактика и стратегия сарматского войска в VI-II вв. до н.э. были близкими к скифским. Они строились на внезапной атаке и быстром отступлении. Боевым порядком конницы была лава», основным оружием сарматов данного периода являлся небольшой, сложный лук «скифского» типа [Хазанов 1971: 91–92].

В недавней публикации на тему аланских штандартов А. А. Туаллагов привел ряд интересных наблюдений касательно генезиса волчьих штандартов. Автор полагает, что на основе китайских императорских драконов у «северных варваров» сформировался синкретический тип штандартов, с туловищем дракона и головой волка, поскольку у них «символом власти и покровителем воинских союзов выступал пес-волк», у хуннов эти штандарты переняли более западные ираноязычные кочевники Центральной Азии, в частности они стали символами власти в элитной воинской субкультуре сарматов и аланов. Касательно нартовского эпоса, высказывается мнение о том, что реминисценцией волчьей знаменной символики, шкуры волка, помещенной на месте восседания старшего на мужском собрании *nyxas*[31], мог отразиться в одном из сказаний, повествующих о старом «волке» Уархаге [Туаллагов 2024: 102][32].

Как не странно, в литературе не высказывалось мнения о возможной связи сарматских волчьих штандартов с образом крылатого волка сармато-аланского и кангюйского искусства. В недавней статье «Боги сарматов» С. А. Яценко поместил отдельную главу, посвященную образу «Хозяина волков», в которой привел полный перечень известных на сегодняшний день изображений крылатого волка [Яценко 2022: 155–156]. Резонно полагать, что волкоголовый штандарт, развивающийся на ветру мог являться воплощением этого мифологического звериного образа. Мною уже было высказано мнение о возможной связи этого крылатого волка, известного мне на тот момент лишь по его изображениям на бесланской

[31] Примечательно, что и у волков бытует общественное место собраний, по терминологии Я. К. Бадридзе, «рандеву сайт» на котором они собираются по голосовому вызову вожака и откуда выдвигаются на охоту. Примечательно, что оно расположено в отдельном от логова местонахождении. У осетин бытовал похожий обычай, раз в год, в первый день праздничной недели в честь Тутыра (*Styr Tutyrtæ*) в каждом селе организовывалось «собрание Тутыра» (*Tutyry æmbyrd*), на котором планировались будущие походные предприятия, пятница считалась днем открытия активных действий, в том числе военных и именовалась «пятницей нападения» (*læburæn majræmbon*) [Кочиев 1987: 64–65]. Примечательно также, что в Южной Осетии близ с. Рукъ, было место сборища именуемое «походное место» (*stærwat*), откуда конные партии выдвигались на предприятия по угону скота (*stær*). Интересно заметить и крайне архаичную параллель индоевропейского уровня. В хеттских государственных документах, царь Хаттусили I, в XVII в. до н. э. сравнивает свое «собрание лучших» (хет. *panku*-) с волками. Он призывает своих подданных уподобиться волчьему роду и соблюдать единство.

[32] Этот фрагмент сказания мною уже привлекался в связи с пережитками архаичных представлений о волке, в частности для реконструкции эпитета Уархага «старый волк» (*zærond biræg*’) [Мысыккаты 2021А: 182].

сбруе[33], с мифологическим образом крылатого пса небожителя Уастырджи[34], выступающего в осетинской культуре в качестве покровителя воинов [Мысыккаты 2019: 297–298]. В его святилищах хранились боевые стяги [Мысыккаты 2021Б: 58]. Дигорцы призывали Уасгерги быть предводителем конного отряда, буквально чтобы он шел «на острие» (*Næ findzi co!*)[35]. Не сложно себе представить, что такая формулировка вполне могла возникнуть еще в эпоху применения тяжеловооруженной кавалерии, атакующей клиновидным строем, возглавлять который вероятно и призывали предки осетин небесного покровителя воинов. Как уже было сказано выше, сарматские катафрактарии организовывались по принципу мужских союзов, символом единства союза и обиталищем его воинского божества покровителя выступал волкоголовый штандарт [Мысыккаты 2019: 331]. Отличной типологической, а может быть и генетической посредством аланского влияния, параллелью является сванский фигурный зооморфный боевой штандарт *лем*, хранящийся в главном храме Св. Георгия и являющийся эмблемой *свимры,* общесванского элитарного мужского союза воинов-волков [Мысыккаты 2021Б: 51–60]. Примечателен также путь распространения образа крылатого волка с востока на запад, через мощную кангюйскую кочевую империю, тем же путем распространялся по всей видимости и сам волкоголовый боевой штандарт. Таким образом, резонно полагать, что сармато-аланские изображения крылатого волка имеют непосредственную связь с боевыми штандартами, а божество, связанное с ними, по терминологии С. А. Яценко «Владыка волков», мог являться воинским божеством, покровителем мужских союзов, типологически близким к индоиранскому Вайю [Мысыккаты 2019: 323–369].

Волчьей можно считать и хитрость, к которой прибегает Сослан для заманивания и обездвиживания превосходящего его по силе врага. Речь идет о мотиве смерти великана Мукары Тыхыфырта, которого прикинувшийся пастухом Сослан хитростью заманивает в море, чтобы посредством манипуляции погодой, заковать во льду с тем, чтобы с относительной легкостью расправиться с ним и обезглавить, спасая тем самым нартовский

[33] До этого данный образ трактовался как «волк, терзаемый хищной птицей» [Bliev, Bzarov 2011: 133].

[34] Этот пес, чье имя традиция умалчивает, в осетинской Нартиаде представлен прародителем всех земных собак, первой из которых была упомянутая выше, собака Силам, видный персонаж, участвовавший в целом ряде ключевых эпизодов эпопеи. Этимологически связывается с собакой Сарамой древнеиндийской мифологии [Мысыккаты 2019: 298].

[35] Слово *findz* «нос» также означает «острие» (*arcy fyndz* «острие копья», *kardi fij* «острие меча» и пр.).

скот от голодной смерти[36]. «Мукара полез в воду. Сосрыко же, сняв шапку, взмолился богу: «О боже богов! Если ты создал меня на что-нибудь, пошли такой мороз, чтобы это море от верху и до низу покрылось сплошным льдом!» Так как бог ни в чем не отказывал нартам, то и молитва Сосрыко была услышана, и он послал такой мороз, что море замерзло от верху до низу. Попытался Мукара повернуться, но где же ему взломать сплошной морской лед!» [НОГЭ 1989: 126, 130, 133].

Идентичным образом поступают волки, охотясь на опасных и физически могучих лосей, удар копыт которых способен прибить или покалечить взрослого волка. В зимнее время, волки загоняют лосей в глубокий оледенелый снег, а в летнее в трясины, с тем чтобы опасные копыта сохатого увязли в снегу или грязи, тем самым обезоружив и обездвижив опасную жертву. «Четыри-пять волков не боятся нападать на лося в обледенелом снегу» [Млекопитающие СССР 1967: 175].

«На Алтае волки зимой, охотясь на крупных копытных, стараются загнать намеченную жертву в узкие и скалистые долины рек, где передвижение затрудняют глубокие снега со слабым настом, крупные камни и полыньи» [Формозов 1930: 36]. Аналогичным способом охотятся волки на маралов, «загоняя их зимой на отстой; окружив скалу, хищники терпеливо ждут, когда у марала застынут ноги и он не сможет удержаться на камне» [Млекопитающие СССР 1967: 175].

По наблюдениям зоолога Ф. Д. Шапошникова, на Алтае, зимой 1939 г., в верховьях р. Чулышман, в устье ее притока Шавлы, была найдена жертва волков — труп марала. «Животное вмерзло задней частью туловища в полынью, передние ноги, и голова его лежали на льду. Все туловище было покрыто толстым, до 10-15 см, слоем льда. На снегу виднелись свежие следы волков». Оказалось, что хищники «несколько раз прогоняли оленя через полынью, пока жертва не обмерзла настолько, что не смогла двигаться. Толстый лед, покрывавший шкуру зарезанного марала, не позволил волкам растащить тушу, но они прогрызли живот марала и через отверстие вытащили все мясо и кости. От марала остался лишь ледяной панцирь с шерстью,

[36] Применение волчьей тактики в данном контексте вполне уместен, в силу того, что сюжет очевидным образом связан с крайне архаичной индоевропейской эпической темой, спасение общинных стад и табунов, что входит в перечень основных тем т.н. «пастушеского героизма», общей идеологии эпохи бронзы, для которой было типично почитание и даже обожествление героев, членов «воинских братств», погибших при захвате или защите стад или женщин общины [Васильков 2009: 47, 52, 57, 60]. Правда, в данном случае спасение стад происходит посредством битвы за сочные пастбища, что соотносимо с аналогичной героической темой битвы скотоводов за водные ресурсы [Васильков 2012А: 346; ср. в эпосе осетин: Мысыккаты, Кочиев 2022: 62].

пустой внутри» [Формозов 1930: 36]. Как здесь не вспомнить завершающий сказание мотив вытягивания Сосланом спинного мозга из обезглавленного обледенелого трупа Мукары, чтобы сделать себе из него пояс.



Картина Махарбека Туганова «Сослан и Мукара»
Painting by Makharbek Tuganov, “Soslan and Mukara”

В другом сказании нарт Сослан прибегает в военных целях к еще одной волчьей повадке, «ложной смерти», прикинувшись мертвым (*Сосырыко превратился в мертвого и лег лицом вниз в родник-суадон, откуда Хызов сахáр брал для питья воду*), герой выжидает пока его враг Хызов сын Челахсартаг-алдар не потеряет бдительность и не приблизится к нему, чтобы убедиться в его кончине [НОГЭ 1989: 421, ср. НК 2004: 627; НК 2005: 198; НК 2010: 410]. В другом варианте говорится, после того как все войско бросило осаду и ушло по домам, остался лишь Созырыко, тогда он «перед Хизовой крепостью у родника прикинулся мертвым» (*Xwyzy fidary raz swadony cur jæxi mardy ˊfson yskodta*) [НК 2004: 110]. В третьем уточняется, что «возле крепости, у родника из которого носили воду, Сослан опрокинулся, прикинувшись мертвым, живьем покрылся трупными червями» (*fidary farsmæ, don cy swadonæj xastoj, wyj cur nyffældæxtis, jæxi mardæfson skodta, ægasæj skælm is*) [НК 2004: 144]. В четвертом варианте уточняется, что данную «волчью» стратагему Сослану подсказывает его мать Сатана: «— Иди и сделайся мертвым и у воды ляж (— *Acu æmæ dæxi mard skæn æmæ dony nyxxwys*) [НК 2004: 166]. Пятый вариант наиболее реалистичный, во время осады, враг попадает в Сослана стрелой, герой притворно падает и прикидывается мертвым (*jæxi mardæfson skodta*), оставаясь лежать

близ родника, а его рана начинает червить [НК 2004: 180]. Таким же образом поступает и нарт Батраз (вероятно, контаминация) [НК 2005: 186]. К аналогичной стратагеме прибегает Сослан и для того, чтобы отомстить своему заклятому врагу Сырдону, имеющему непосредственное отношение к его смерти. Перед тем как умереть, он просит положить его в такой склеп, в котором было бы окно в потолке, и просит положить с собой лук и стрелы. Когда Сырдон осмеливается наконец залезть на склеп для того, чтобы справить нужду через окно в крыше, то Сослан пускает в него стрелу. В другом варианте аналогичным образом, Сослан прикидывается мертвым (*jæxi mard skodta*) и просит положить с ним в склеп *фыдис*, двузубчатые загнутые вилы для доставания мяса из котла. Когда Сырдон приходит к склепу, чтобы туда нагадить, Сослан его цепляет вилами, затягивает внутрь и избивает до полусмерти [НК 2004: 573]. Мертвым прикидывается для выживания и Ацамаз, избегая тем самым неминуемую гибель в решающем бою против превосходящего его в силе Мысыр-Алдара [НК 2007: 312]. В Андиевской версии эпоса, одинаково поступает превращенная в волчицу женщина, «хитростью прикидывается мертвой» (*Jæxi mardy ′fson xinæj yskodta*), чтобы избежать расправы от превращенного в волкодава Урызмага [НК 2011: 181]. Подобную стратагему применяет в целях захвата строптивой нартовской красавицы Азаухан молодой герой Исламаты Ислам. Увидев мирно плавающих в лодке красавицу и ее служанку, находчивый герой поднимается выше к истокам реки, мастерит лодку и пускается вниз по течению, прикинувшись мертвым (*dzy jæxi mard skodta*), когда же он ровняется с лодкой девушек, то Азаухан пытается узнать жив ли он, притрагивается к юноше, а он ловким движением хватает ее, переносит на свою лодку и уплывает на противоположный от Дзылата берег Терека [Мысыкаты (Архив): 10; Мысыкаты 2010: 35–36]. В осетинской сказке «Волк, свинья и ворона», именно так действует волк: он прикидывается мертвым, благодаря чему ему удается поймать своего врага [ОНС 1975: 118; ср. то же про лису: СЖ 1998: 24].

В реальности, такая «волчья» тактика возмездия, последнего нападения раненого воина, вполне могла культивироваться в среде мужских союзов. Воинов обучали прикидываться мертвыми при тяжелом ранении, притаясь ждать выгодного момента для нанесения последнего удара противнику, даже при неудаче, сам факт вооруженного нападения обеспечивал павшему воину в разы больший шанс быть убитым в бою, чем схваченным живьем в плен и за тем проданным в рабство. Особенно актуальна эта тактика была для элитных тяжеловооруженных всадников, которые по причине тяжести доспехов, при падении с лошади, тем более при ранении, оказывались практически обреченными на плен, либо смерть. Несомненно, в



Лисица, притворяется мертвой. Миниатюра русского «Физиолога», XV в.
(РНБ. Кир.-Бел. 68/1154, л. 386 об.)[37]
Fox feigning death. Miniature from the Russian Physiologus, 15th century
(Russian National Library, Kir.-Bel. 68/1154, fol. 386v)

таких элитных закрытых мужских воинских братствах бытовали подобные практики и представления о предпочтении смерти в бою, с оружием в руках[38]. Именно такую картину отражает красноречивое описание сарматских воинских обычаев, содержащееся «Деяниях» римского историка Аммиана Марцеллина. Никто из раненых сарматов «среди различных ужасов не молил о пощаде, не бросал оружия, не просил скорейшей смерти; все упорно держали в руках оружие, даже поверженные наземь, считая меньшим позором быть побежденным силой другого, чем признаться в этом» [Гутнов 2007: 45-46]. Из приведенных выше описаний становится очевидным, что поверженные катафрактарии, не бросали оружия, не просили пощады, а напротив, оставались всегда готовыми нанести, потерявшему бдительность врагу, молниеносный удар кинжалом, который каждый всадник носил в набедренных ножнах.

[37] https://zelomi.ru/blog/zverilesnye

[38] Ср. к примеру ситуацию, в которой оказались элитные роксоланские всадники при неудачном набеге на римскую провинцию Мезия, в начале 69 г. н. э. В силу мягкого грунта и непогоды, их кони скользили по раскисшей земле и падали под тяжестью всадника, вооружения, доспехов и нагруженной добычи. «Но тогда, в сырой день и на растаявшем льду, их пики и длинные мечи, которые они держат обеими руками, были бесполезны из-за их скользящих коней и тяжести доспехов. Их вожди и вся знать носят панцири, составленные из железных пластин или самой твердой кожи, непроницаемые для ударов, но мешающие подняться упавшим при натиске врагов» (Тацит, История, I, 79, 1–4) [Алеманъ 2003: 61–62].

Повадка прикидываться мертвым засвидетельствована у псовых, лис, молодых особей волков и собак динго [Childs 2004: 28]. Пример подобного поведения, правда в целях выживания, а может быть все же мести[39], попал в кадр любительской съемки охотников из Казахстана в 2018 г., и получил широкую известность в Интернете. На кадре виден подстреленный волк, бездвижно лежащий в снегу, но, когда один из охотников входит с ним в непосредственный контакт, зверь молниеносно бросается на него с целью нанесения максимального урона.

Волчьи социальные и бытовые поведенческие черты

К волчьим повадкам можно отнести также институт кровной мести. Например, у горных сванов, институт кровной мести распространялся и на волков. «*Сородичи убитого волка якобы жестоко мстили убийцам и их близким*» [Чибиров 2008: 162]. Подобные представления были широко распространены у разных племен Евразии, например чукчи «*боялись бить волков, думая, что другие волки, в отмщение за убитого, истребят весь олений табун убившего*» [Зеленин 1936: 208–209][40].

В осетинском эпосе, патриарх воинского рода Ахсартаггата, «старый волк» Уархаг, действует соответствующим образом. Мстя нартам за пропажу своих сыновей и за назначение его на должность пастуха, унизительной для его статуса, старец начинает умышленно губить нартовский скот, сбрасывая его с высокого обрыва[41]. Познав об этом, нарты стали поговаривать между собой в иносказательной форме, критикуя его за глаза: «волк, мол, тушу стережет» (*dzyrdtoj-ju, biræg', dam, mærdgæs*) [НК 2003: 30; подробнее см. Мысыккаты 2021А: 181].

Уходящий корнями в скифскую эпоху, институт кровной мести прослеживается также у средневековых алан[42], просуществовав в народной

[39] Именно под таким заголовком данная новость была опубликована на одном из интернет-ресурсов. «В Казахстане волк притворился мертвым, чтобы отомстить охотнику».

[40] Удивительно ли, что именно арийский бог Вайю является также и грозным богом мести? Эти архаичные черты наиболее прозрачно проглядывают в образе его аватара, земного воплощения и сына, древнеиндийского эпического героя Бхимы, носящего кличку Врикодара, буквально «Волчье брюхо», или по трактовке индолога Я. В. Василькова, «Кровожадный, как волк» [Мысыккаты 2019: 320, 334, 342, 344, 345–346, 353, 362].

[41] Примечательно, что подобная тактика охоты действительно практикуется волками, которые нередко гонят намеченную жертву прямо к высокому обрыву, чтобы та упала и разбилась.

[42] К примеру, история убийства Рожера де Флор, аланским вождем Джиргоном, в отместку за смерть сына [Алемань 2001: 290, 394, 396]. Не исключена этимологическая

культуре этнографических осетин вплоть до начала XX в., редкие его реликты порой всплывают и по сегодняшний день[43].

Из старых описаний этнографов можно привести к примеру сведения доктора В. Б. Пфаффа, писавшего в 1871 г., что «*Если обокраденный аулъ, защищая свое, убивалъ вора, то родъ, къ которому принадлежалъ убитый воръ, преследовалъ убійцъ кровною местью, - следовательно, воровство у осетинъ абсолютно не считалось преступленіемъ*» [Пфафф 1872: 99][44]. Примечательно, что в обиходной осетинской речи исконное иранское наименование волка сохранилось лишь в архаичном названии хищнического внезапного нападения *wærg-æftyd* буквально «волчье нападение» [Абаев 1989: 93][45]. Небесным покровителем людей, ворующих скот и лошадей

связь его имени с иранским термином для обозначения волка, ср. пехл. *gurg* «волк» и производное от него имя грузинского царя XI в. Гурген Магистрос.

[43] Подобным примером можно считать поступок, который совершил в 2003 г. В. К. Калоев, получивший широкий международный общественный резонанс.

[44] Следует уточнить, что воровство у осетин считалось позорным преступлением, совсем другим делом были вооруженные набеги для угона скота и захвата добычи, которые, наоборот, считались удальством и проявлением мужественности. Особенно это практиковалось молодыми неженатыми мужчинами, о чем писал еще в первой половине XX в., в своем этнографическом труде, доктор антропологии М. А. Мисиков. «Начиная съ 18 летъ, онъ долженъ пройти стажъ удальства, т. е. принять участие въ воровстве домашняго скота и лошадей. <...> Уже давно далекие предки завещали ему воровство, которое сопровождается известнымъ рискомъ для жизни. <...> все изъ молодыхъ осетинъ, которые занимаются воровствомъ, являются лицами несравненно вышестоящими, какъ по внешности, красоте, такъ и по своимъ умственнымъ качествамъ: онъ ловокъ, статенъ, къ тому же хитеръ, разговорчивъ, и нельзя ему отказать въ уме. Черкеска на немъ сидитъ образцово, танцуетъ великолепно, носитъ лучшее оружие, владеетъ имъ умело, сидитъ всегда на лучшей лошади. Джигитовкой не превзойдетъ его никто, въ делахъ хозяйства работникъ безукоризненный. Словомъ, обладаетъ лучшими качествами для осетина изъ своего круга. Наоборотъ, та часть молодежи, которая не занимается воровствомъ, производитъ впечатление менее выгодное: она одевается хуже, работоспособностью не отличается, хотя и возится целый день, но толку мало, у нее меньше и физической и умственной силы, неуклюжая походка и т. д. <...> Да и наши старшие часто хвалятъ воровъ, называя ихъ удалыми молодцами, что также является будирующимъ элементомъ для такой молодежи» [Мисиков 1916: 51–52].

[45] Данная практика являлась частью обязательной ступени в инициации воина, институт захватнических походов-балцев входил в круг предприятий, в которых в обязательном порядке принимали участье члены т.н. мужских союзов, которые мыслили себя членами волчьей стаи, некоторые исследователи допускают, что более того, именно во время этих походов молодые неофиты и проходили инициацию, переходя в статус полноценных мужчин-воинов, обладателей соответствующих социальных обязательств и прав.

выступал «владыка волков, Тутыр», в то время как самих животных добытых таким путем именовали иносказательно «дарами Тутыра» [Салбиев 2021: 33][46].

Интересный пример подобной «волчьей мести» был засвидетельствован на полях Русско-японской войны, весной 1904 г. в районе реки Ялу, в Корее. Братья Дзахо и Самаза Гамаевы в составе Вольной кавказской дружины, во время нападения на г. Анчжу попали под обстрел японцев, Дзахо получил смертельное ранение в голову. Когда ночью брат узнал о его смерти, то «*сталъ страшно выть, какъ воютъ собаки. Но это было такъ ужасно, такъ страшно: страшнее всякаго сраженія – этотъ вой въ темноте. Такъ повылъ часа два, взялъ кинжалъ, никакого другого оружія, и исчезъ въ темноте. Никогда не забуду эту ночь <...> Къ утру возвратился, весь въ крови, спокойный, говоритъ: «Братъ отомщенъ: двенадцать умерло за него». Брата похоронилъ отдельно отъ общей могилы*» [Гарин-Михайловский 1916: 120].

По преданию, Самаза не просто зарезал японских солдат в отместку за смерть брата, он отрезал у них по уху и положил на могилу брата. Данный мотив является более поздним развитием архаичного скифского обряда отрубания правой десницы врага, который в осетинском эпосе отразился исключительно в сюжете мести нарта Батраза за смерть отца. Согласно одному из вариантов убив Сайнаг-алдара, герой не только отрубает правую руку кровника, но и приносит ее на кладбище, чтобы водрузить на склеп, в котором покоится его отец Хамыц. Как известно в Нартиаде тема кровной мести встречается в целом ряде сказаний, однако основным мотивом данная тема служит лишь для сюжета мести Батраза, за смерть его отца. Вокруг темы кровной мести, ее причин и последствий, формируется весь цикл Хамыца и Батраза, эта обширная эпическая сюжетная линия пронизывает и структурирует в хронологическом порядке целый ряд чередующихся сказаний, в которых месть Батраза, рассматривается в качестве его основного героического поступка, т.е. то за что его увековечили в памяти народа.

В одном из вариантов сказания о мести Батраза, сказитель указывает на одну интересную волчью повадку героя: в предвкушении мести за кровь отца, он щелкает зубами, подобно голодному жадному волку (*jæ dændægtæ ysqæc-qæc kodta æxxormag zyd biræg'aw*) [НК 2005: 434].

[46] Известен осетинской традиции и другой покровитель ночных набегов и людей, угоняющих скот, имеющий непосредственную связь с Тутыром и с властью над волками, выступая своего рода локальным двойником последнего, Саубараг, буквально «Черный всадник». Он считается антиподом светлого Уастырджи, покровителя мужчин, путников и воинов [Салбиев 2014: 152–153].

Нарту Батразу свойственна и другая черта приписываемая индоевропеистами воинам волкам-псам, это бешеная ярость, охватывающая героя. Булатный нарт буквально раскаляется до красна, когда им овладевает его буйный нрав, жажда мести и боя. Эта его черта поведения приводит и ко всем совершенным им эксцессам, как против самих нартов, так и против небожителей, приведшим в конечном итоге к гибели героя. Исследователи давно заметили, что подобное воинское исступление было характерно именно для представителей мужских союзов. В гомеровской «Илиаде» такая ярость носит характерное наименование др.гр. λύσσα означающее «воинская ярость, бешенство», этимологически восходящее к λύκος «волк» [Lincoln 1991: 133–136]. Это состояние испытывают лишь два главных героя каждой из сторон, Ахиллес и его противник Гектор[47]. В других индоевропейских традициях также обнаруживаются термины для обозначения этого воинского исступления, в ирландском эпосе оно именуется *ferg* и приписано «герою-псу» Кухулину, у древних германцев берсерками овладевала ярость *wut*, а у иранцев, «двуногие волки» находились в состоянии *aēšma* [Mysykkaty 2018: 202–203][48]. Аналогичное состояние (*cuṙ*) охватывает и героев армянского эпоса «Сасунские Безумцы» [Васильков 2018: 292–298]. В древнеиндийском эпосе «Махабхарата» (Мбх. I, 211, 9), подобные вступления в транс ‘боевого бешенства’ (*samaradurmada*), практиковались членами молодежных банд и мужских союзов (*vrātya* от *vrāta* «стая»; *gana* «стая») [Васильков 2020: 74–75]. При чем, рассматривая данную терминологию и эпические мотивы, В. И. Васильков выдвинул предположение, что все эти данные косвенно указывают на аналогичную ситуацию в культуре северных иранцев. «С очень большой долей вероятности можно полагать, что у скифов, как и у других иранцев, члены воинских братств культивировали это состояние» [Васильков 2020: 74]. Указанный выше мотив необузданной ярости нарта Батраза может служить уже не косвенным, а прямым подтверждением правоты данной гипотезы.

Славятся волки также своим умением долгое время не есть, в чем помогает им, в частности, их печень, которая во время обильных трапез обретает значительные размеры, вырастает, а в голодное время истощается. Этот же накопленный ресурс помогает волку протянуть до следующей трапезы. Умение волка терпеть голод дало во многих европейских языках

[47] Касательно отражения мужских союзов в поэзии Гомера [см. Андреев 2004: 65–107].

[48] К слову, от этого термина происходит теоним верховного германо-скандинавского бога, сопровождаемого волками, покровителя мужских союзов и предводителя «дикой охоты», Одина (*wut* > *Wotan*, *odhr* > *Odin*). Идентичным образом у иранцев персонификацией состояния *aēšma* был предводитель «двуногих волков», «волчий сын Ахримана», буйный Айшма.

фразеологизм типа «голодный как волк». Однако, волки не только хорошо переносят голод, но и способны на весьма внушительные, по объему, трапезы. В осетинском языке даже существует фразеологизм «подобно волку то чрезмерно сыт, то ужасно голоден» (*biræg'aw kwy fyræfstong, kwy fyræfsæst*)[49].

В нартовском эпосе осетин существует морально-поучительное сказание, в котором поясняется, что умеренность в еде считалась среди нартов одной из трех наиболее поощрительных черт поведения мужчины. Как ни странно, вновь именно «железномордый волк» (*æfsændzyx biræg*') Батраз, оказывается обладателем такого качества, за что получает общественное признание и статусный дар. Когда старцы спрашивают у Батраза, как он приобрел такую способность, герой рассказывает о том, как однажды он нашел кожаный бурдюк и стал его наполнять водой, оказалось, что это был человеческий желудок и его невозможно было наполнить, поскольку тот, при наполнении, растягивался безразмерно. Сделав выводы, герой начал «закалять» свой желудок, в стремлении приобрести способность не нуждаться в еде целую неделю. «То, что я прежде съедал за день, теперь и за неделю не съедаю, ныне то что съел за неделю, прежде за день съедал» (*Gwybyny wæzdandzinad ta wymæj rajston, — zag'ta Batradz, — æmæ-iw fyccag iw bon cy baxordton, wyj nyr k'wyrimæ næ xæryn, enyr k'wyri kæj baxordton, wyj-iw fyccag iw bon baxordton*) [НК 2005: 211]. Старцы решают проверить его способность и приглашают Батраза на недельное празднество, сажают его так, что он не дотягивается до столов с едой, но герой выдерживает весь срок без еды, показав себя при этом лучшим танцором и певцом среди всей молодежи (*Innætæj jæ kaft æmæ jæ zard kota ræsug'ddær æmæ aivdær*) [НК 2005: 210]. В других сказаниях, Батраз действительно показывает богатырский аппетит и способен за один присест съесть целого барана (*Fysy fæstag ærdæg jæ dzyxy bappærsta*) [НК 2005: 52], а то и целого быка [Дзиццойты 2017: 216].

Черты волчьего поведения можно углядеть без особого труда и в традиционном осетинском застолье, а также в уважительном отношении к человеку умеющему переносить голод, имеющему узкую талию и напротив, высказывания колкостей в адрес человека, обладающего выступающим брюхом[50]. Еще в скифскую эпоху данная черта считалась весьма

[49] Сообщено Ю. А. Дзиццойты в личной переписке.

[50] Такие представления, вероятно, отразились в древнейших пластах осетинской антропонимии, имя эпического героя *Wærxtænæg* означает «Волчье тело», «Имеющий волчье тело» (состоящий из **Wærx* «волк», *tæn-* «тело» и суффикса *-æg*), к нему этимологически восходит имя легендарного грузинского царя Вахтанга [Абаев 1949: 184]. Скиф. **varka*, сарм. *ourg-* «волк», осет. диг. **wærg* «волк», осет. ир. **wærx* «волк». Правда,

почетной[51], вот как царь Атей хвалился перед одним из наиболее могущественных царей той эпохи, отцом Александра Македонского, Филиппом II. «Ты владычествуешь над македонянами, привыкнувшими воевать с людьми, а я над скифами, умеющими бороться с голодом и жаждой» (Плутарх, Изречения царей и полководцев, Антей, I). Благодаря обузданности чрева, именно нарт Батраз был награжден старейшинами титулом лучшего из нартов. Сам же он оставил будущим поколениям не только лаконичную максиму, о которой, к сожалению, сегодня уже многие забыли: «чрезмерная еда - тяжелая болезнь» (*fyr xærd - fyd ryn*), но и описание тренировки, каким способом следует обуздывать человеческое чрево [НОГЭ 1989: 270]. Подтверждается это и большим обилием народных фразеологизмов на тему пагубности обжорства и неумения контролировать голод, среди которых встречаются и отсылающие к образу волка: «Обжорство даже волку не впрок» (диг. *fudxwærdæ beræg'æn dær næ tajuj*).

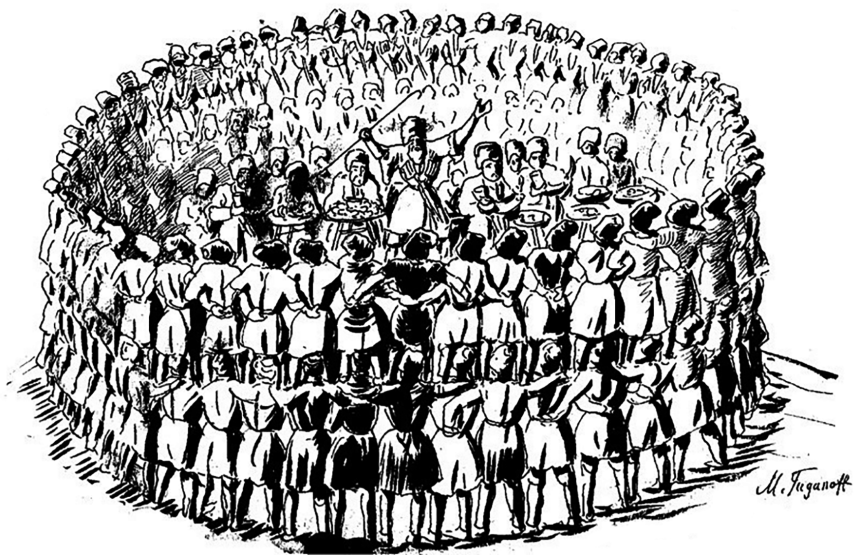
В осетинском эпосе известен персонаж по имени Уархтанаг одним из допускаемых переводов этого антропонима, это «Имеющий волчье брюхо», что семантически перекликается с древнеиндийским эпическим персонажем, носящим имя Бхима Врикодара, букв. Бхима «Волчье брюхо». Материал Махабхараты указывает на необузданный аппетит этого героя.

Заслуживает внимания и тот факт, что наиболее суровый и длительный пост выдерживался осетинами перед праздником в честь покровителя волков, Тутыра (*Tutyry komdaræn*), завершение этого поста было приурочено к его праздничной неделе [Кочиев 1987: 62, 65]. Причем, именно эта праздничная дата, открывала сезон военных предприятий и набегов за скотом. Умение терпеть голод во время такого длительного конного «волчьего похода», наибольшая эффективность которого заключалась именно в его внезапности, неожиданности, молниеносности, являлось обязательным реквизитом для каждого члена (*bælcon*, *æmbal*) военизированной конной партии, буквально «стаи» (*bal*), целью которой были в основном походы для угона табунов и стад (*balc, stær, fosykond, tælæt, wærg-æftyd*).

допустима и другая интерпретация имени, по аналогии с эпитетом др. инд. эпического героя Бхимы Врикодары «Волчье-брюхо», поскольку второй элемент антропонима допускает также значение «нижняя часть брюшной полости», в таком случае Уархтанаг могло означать «Имеющий волчий живот», возможно указывающее на подтянутый мускулистый брюшной пресс героя.

[51] На тему обуздания человеческого желудка размышлял еще скифо-эллинский философ Анахарсис. Согласно описанию воздвигнутой в одном из городов Эллады в его честь статуи, согласно Диогену Лаэртскому, на пьедестале была высечена следующая краткая максима, приписываемая мудрому скифу: «Обуздывай язык, чрево, уд» (О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов I, 8).

В нартовском эпосе существует даже сказание, известное в нескольких вариантах, повествующее о недельном тренировочном походе в далекую местность, причем оговаривался строгий запрет на употребление пищи или питья, во время похода. Истощенные нарты должны были добраться до назначенного пункта и станцевать там изнурительный воинский хороводный многоярусный танец (*narton simd*) [Мах Дуг 2006: 139–143, 143–151]. Умение преодолевать без устали большие расстояния, также является характерной чертой волков, способных при необходимости пройти до ста километров в сутки в поисках наживы, такая способность дала в народной фразеологии такие выражения, как «волка ноги кормят».



Осетинский народный танец «Нартовский симд», рисунок М. С. Туганова
Ossetian folk dance “Nartovskij Simd,” illustration by M. S. Tuganov

Описывая этнографических осетин в своих путевых заметках, И. Г. Коль (J. G. Kohl, *Reifen in Südrußland*, 1841 г.), приводит интересные сведения о трапезах осетин этнографической эпохи. «Наблюдать за тем, как едят осетины - удивительное зрелище. Во-первых, распределение [угощения] происходит исключительно по рангу и достоинству, величине и значимости рода». «Во-вторых, жадность, с которой они поглощают еду <...> я видел, как часто они целыми днями напролет ели и пировали, и тщетно пытался понять, куда девается все это мясо. Разумеется, они могут после этого три-четыре дня ничего не есть» [Коль 2013: 51][52].

[52] Ср. в романе Луиса Ламура «Ганфайтер» (глава 2), описание повадок военного отряда индейцев вышедших на тропу войны, охоту за скальпами. «Четыре наших быка

Вряд-ли в среде скифских мужских союзов и воинских братств ритуализированная общественная трапеза, проходила иначе, т. е. без соблюдения четкой статусной иерархии[53].

Идентичным образом, волки без проблем способны обходиться без пищи до недели и более, чередуя периоды пира после успешной охоты с периодами голода, так как охота не всегда оказывается удачной, особенно в зимний сезон.

В эпосе также представлен обычай оповещения врага о нападении во время угона скота, данный мотив приписывается лишь волкам и членам рода Ахсартаггата. Так, стая из двенадцати кровожадных волков, планирующих напасть на защещаемое Урызмагом стадо, сперва оповещает героя, превращенного в сторожевого пса: «Ночью волки опять подняли вой и визг, и говорили они: «Старый снежнобородый Урызмаг! Мы идем к тебе, мы — твои гости, не замори нас голодом!» [НОГЭ 1989: 445]. Аналогичным образом поступают и сами герои рода Ахсартаггата, прежде чем угнать вражеский скот или табун, герои из этой фамилии обязательно оповещают владельцев о своих намерениях, считая иной подход малодушным и позорным для себя («Затем он выгнал скот и пригнал его к Урызмагу, а сам поехал в аул известить»; «Нарты могут сказать, что мы без ведома Турок, исподтишка угнали стада их. Надо крикнуть фадис», иначе «над нами будут смеяться нарты»; «Я оповещу хозяев скота, позорно нам безславно стадо угонять» (*Æz fequsyn kænon fosy xicæwttæn, xudinag nyn u* ***ægadæj*** *atæryn*), последний вариант представляет весьма интересную формулировку [НК 2003: 271; НОГЭ 1989: 57, 63, 67][54].

стояли невдалеке. Двоих индейцы уже съели. Белым понадобилась бы неделя, чтобы съесть столько мяса, но не индейцам. Зато потом они могут несколько дней обходиться без пищи» [Ламур 1993: 8].

[53] Ср. к примеру описанные Геродотом ежегодные пиршества скифских воинов, с очевидной дифференциацией статуса участников ритуальной трапезы: тот кто убил очень многих врагов, пьет из двух чаш одновременно; кто убил врага, пьет из одной чаши, а те кто еще не убили врага в бою, остаются в стороне и не пьют ритуального напитка из особого кубка (IV, 66), ср. также данные Аристотеля, Помпония Мелы, и Юлия Солина [Мысыккаты, Кочиев 2023: 25–26].

[54] В русских летописях повествуется об обычае великого князя Святослава Игоревича, который старательно следовал степной рыцарственности, предупреждать противника о готовящемся на него походе (знаменитое «Иду на вы»). Формула эта в одной из летописей перенесена и на его сына Владимира Святославича [Липец 1977: 230–231]. В эпосах тюркоязычных народов напасть без предупреждения — дурной тон, нарушение воинского этикета. В каракалпакском эпосе старик — властитель Саркопа Аллаяр, подвергшийся такому нападению, презрительно порицает чужеземца Суртайшу, вторгшегося с войсками

В нартовском эпосе, есть сюжет о добровольном уходе из жизни старого вождя нартов Урызмага, уже не способного ходить в походы и на охоту. Он приказывает зашить себя в шкуру своего боевого коня и бросить в море. Старика вылавливают рыбаки и он оказывается в плену у Кафтысар-Алдара, которому обещает пригнать большое стадо в качестве выкупа взамен на свободу, однако под видом пугливого стада, на самом деле по его призыву прибывает вооруженное войско, под предводительством Сослана. То самое, которое по команде старого вождя применяет вышеупомянутый прием окружения и уничтожения людей Кафтысара. Таким образом, «старый волк» (*zærond biræg'*) [55], как его иногда называет его жена Сатана [НК

в его страну, и говорит: «Я тебя <...> Не желаю ханом считать. | Хан с послами вызов пошлёт, | А войной пойдёт — | Через год» [Липец 1977: 231]. В алтайском эпосе посол могущественных ханов-братьев требует от их имени от Дьер-Дьениса, в страну которого он явился, чтобы тот признал над собою их власть и откочевал к ним со своими подданными и стадами добровольно: «Пригнав свой народ и скот | Приедешь ли в наше царство? | Если не приедешь, то немного погодя | Дожидайся тогда нас» [Липец 1977: 231-232]. Избегают застать врасплох противника и другие богатыри. В казахском эпосе противник Кобланды — кизилбаш Кобикты, у которого герой угнал табун, преследует его. Противник описан в стиле героических песен-«слав», а отношение к нему героя — рыцарственное: «Среди сородичей своих | Был он прославленным богатырем. | <...> Словно бурлящий горный поток, | Сверкая белой кольчугой своей, | От Кобланды недалеко | Проезжает Кобикты». Он не видит героя, и Кобланды может убить его без боя, но окликает его, приподнявшись на стременах: «Езжай сюда!» — позвал». Лишь после этого начинается беспощадный поединок [Липец 1977: 232].

[55] Примечательно, что в некоторых текстах одним из его атрибутов выступает шуба из волчьей шкуры (*biræg´dzarm kærc*) [Дзиццойты 2017: 209], правда для осетинских сказаний это не типично, но в балкаро-карачаевских вариантах волчья шуба этого героя выступает его постоянным атрибутом, более того, согласно некоторым вариантам, балкарский Ёрюзмек, вскормлен волчицей [НГЭБК 1994: 36–37], у осетин последний мотив приписывается герою Саууаю [ОНС 1948: 447]. В осетинских же вариантах Урызмаг обычно носит мантию из особого меха другого представителя псовых, подобно мифическому иранскому царю Тахма-Урупи, старый вождь нартов облачен в лисий мех. Образ Урызмага также связан с темой ликантропии, он обращается в собаку, истребляет хищническую волчью стаю, а также помогает волчице снова обрести человеческий облик [см. Рахно 2023: 23–64]. Ликантропические мотивы Нартиады уже неоднократно сопоставлялись со сведениями Геродота о племени невров (История. IV, 105), которые ежегодно становятся волками. В этом отношении интересно замечание Я. В. Василькова о том, что у индоевропейцев бытовало два типа воинских союзов, хищнических молодежных «волчьих» банд и союзы женатых мужчин, «уже скорее с «песьими» защитными функциями» [Васильков 2009: 49]. Видимо поэтому, несмотря на свой волчий эпитет и имя «Вепрь» [см. Мысыккаты 2021Д:

2003: 257, 276], в очередной раз доказывает своим соплеменникам, что он еще может приносить им пользу и богатую добычу [НК 2003: 398–430; 497–499; НОГЭ 1989: 80–85].

Несмотря на позитивный исход сказания, все же начальный мотив ухода из жизни по собственной воле, по причине того, что герой уже не способен ездить в походы, вероятнее всего восходит к реальным древним воинским традициям, в силу которых, пределом жизни воина должен был служить тот момент, когда он больше не мог соблюдать все те воинские обязанности, которые возлагались на него мужским сообществом. В обратном случае, он получал крайне негативное отношение в свой адрес, терял заработанный авторитет, уважение и славу, становясь своего рода изгоем. Именно так начинают относиться к Урызмагу молодые нарты, насмехаются над ним, вытирают наконечники своих стрел об полы его шубы и пр. Одно сказание содержит даже зооморфную «псовую» аллегорию по этому поводу. Так, уже в преклонном возрасте, еще почитаемый, но уже стареющий герой посылает сватов к молодой красавице Уадзафтауе. Однако, несмотря на его социальный статус, она отвергает претендента, поводом же для отказа горделивая дева называет то, что Урызмаг подобен состарившемуся псу. «Но когда пес состарится, то за собачьей погоней уже не поспевает. Так вот и Оразмаг. Челюсти у него больше не смыкаются, свою слюну больше не удерживает (*Fal kuj dær ku bazæronduj, wæd kujwædes næbal fejafuj. Oræzmæg dær woj xuzæn. Je ‘fsærtæ næbal ængom kænuncæ, æ sætæ næbal woramuj*) [НК 2007: 391][56]. Первым аргументом она приводит тот факт, что Урызмаг уже не способен держать ритм основного мужского коллектива, не может на равных ходить в походы, чем низводится из статуса «мужа», в статус немощного «старика». Как здесь не привести слова Аммиана Марцеллина (IV в.), бывшего военного и одного из последних великих историков Рима. Касательно обычаев ранних алан, автор приводит следующие сведения, отражающие воинственный менталитет аланских мужей того времени. «Как для людей мирных и тихих приятно спокойствие, так они находят наслаждение в войнах и опасностях. Счастливым у них считается тот, кто умирает в бою, а те, что доживают до старости и умирают естественной смертью, преследуются у них жестокими насмешками, называются выродками и трусами» (Аммиан Марцеллин, Деяния XXXI, 2, 22) [Алемань 2003: 72–73]. Вряд ли, социальный статус военизированных ранних алан, описаных Марцеллином, сильно отличался от их позднесарматских собратьев, у

54–61], Урызмаг все же превращается в собаку, а не волка или кабана. К слову, с пастушьей собакой иносказательно ассоциируют и его брата близнеца Хамыца (*fijjawkuj*) [НОГЭ 1990: 275], а они представляют самое зрелое, «матерое», поколение рода Ахсатраггата.

[56] Сообщено в личной переписке К. Ю. Рахно.

которых мужскую часть населения, по историческим и археологическим данным, а также по антропологическим признакам, трактуют как профессиональных воинов, организованных по принципу мужских военных союзов. Их визитная карточка: оружие в могиле, следы заросших боевых травм на костяках и искусственно деформированные черепа, знак высокого статуса, имеющий престижно-знаковую функцию [Гутнов 2007: 44–45][57].

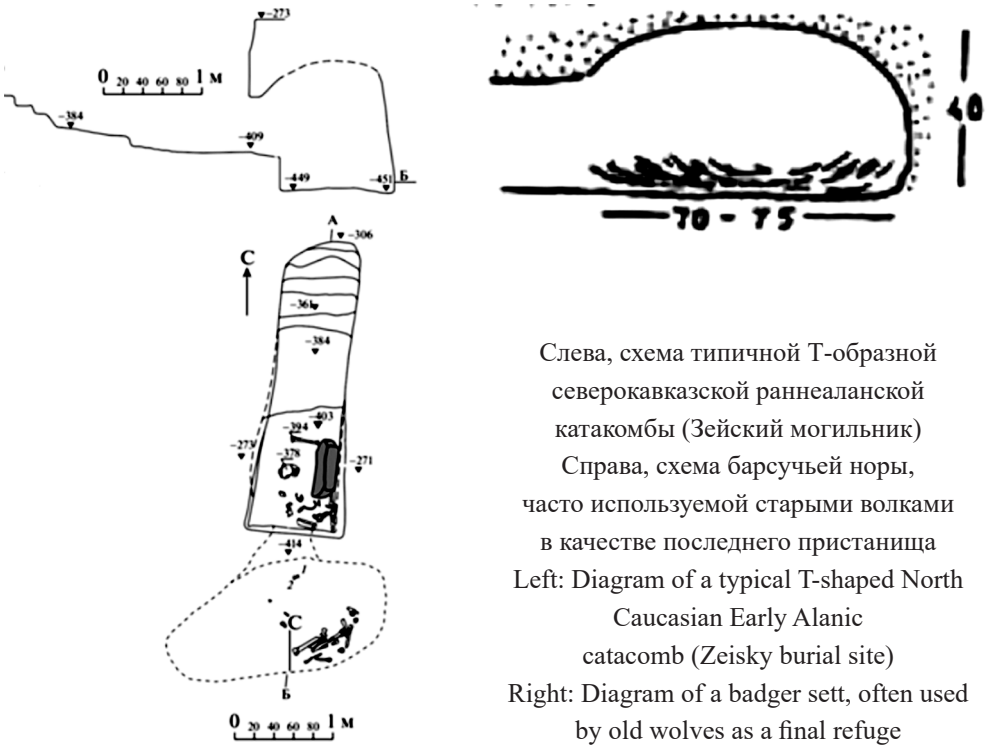
Идентичным образом поступают волки, когда заболевает бешенством или уже полностью немощны, они покидают стаю и уходят умирать. Я. К. Бадридзе описывал случай происшедший в стае волков, с которой он сожительствовал. Волк Нестор, отец одной из особей альфа пары, был крайне стар и слаб, ему было около десяти лет, по причине проблем с суставами он был малоподвижен и не участвовал в охоте. Однако, он первым чуял добычу и созывал стаю для охоты, чем приносил реальную пользу сообществу, вследствие чего и получал трепетное отношение к себе и кормление отрыжкой, подобно щенку. Но один день старый волк покинул территорию и ушел умереть, что подняло в стае небывалое эмоциональное напряжение, вылившееся в длительный оглушительный прощальный вой[58]. Обобщая данные из многочисленных рассказов Я. К. Бадридзе, автор книги «Жизнь с волками» О. Арнольд, пересказывает историю ухода из стаи старого Нестора следующим образом. «И вдруг они услышали страшный вой, просто жуткий. Сразу стало понятно, что там, на рандеву-сайте, происходит что-то ужасное. Они побежали обратно и увидели старика, который сидел на своем пригорке и выл, выл душераздирающе, отчаянно. И потом ушел и все. Умирать они уходят. Волки были как будто в трауре, и это продолжалось долго. Матерый только через месяц занял его место на возвышении, до этого туда ни в какую не поднимался» [Арнольд 2025: 91][59].

Гипотетически с наблюдением за волком можно связать и такие характерные черты сармато-аланской материальной культуры, как погребальные катакомбы, которые напоминают идеально вырытое подземное логово или нору. Поразительно, что старые волки, чувствуя свою близкую смерть, когда у них начинают выпадать зубы, ищут заброшенные лисьи, либо барсучьи норы, внутри которых свернувшись калачиком, дожидаются своего

[57] Идентичным образом и в осетинском героическом эпосе, самые выдающиеся члены нартовского рода Ахсартаггата именуются «выпуклоголовыми» (*gwyppyrsartæ*), что неоднократно сопоставлялось специалистами с традицией исскуственного деформирования черепа у сарматов и алан, в частности со сведениями Зенобия о сираках, у которых царскую власть держит «имеющий самую длинную голову» [Гаглойти 2017: 445– 446].

[58] Об оплакивании воем старого волка уходящего умереть.

[59] https://elementy.ru/bookclub/chapters/434193/Zhizn_s_volkami_Glavy_iz_knigi



Слева, схема типичной Т-образной северокавказской раннеаланской катакомбы (Зейский могильник)
Справа, схема барсучьей норы, часто используемой старыми волками в качестве последнего пристанища
Left: Diagram of a typical T-shaped North Caucasian Early Alanic catacomb (Zeisky burial site)
Right: Diagram of a badger sett, often used by old wolves as a final refuge

смертного часа[60]. Вот как об этом рассказывает Александр Купеев, бывший директор охотхозяйства Осетии. «*Никто из наших охотников еще нигде и никогда не нашел труп волка, умершего от старости или по другой причине. Говорят, что, когда приходит время покинуть этот мир, старый волк начинает искать укромное место — заброшенную лисью нору или узкую труднодоступную пещеру. Одним словом, заранее чувствуют старые хищники свой конец*» [Дауров 2006: 55].

[60] Существуют предания об осетинах, уходивших в склепы еще при жизни. Будучи зараженным инфекционной болезнью (например чумой), человек удалялся в родовые склепы, чтобы избежать заражение родичей. Подобные мумии, выветренные холодным горным ветром дующим с ледников, были хорошо известны в осетинских склепах. В. Х. Тменов, археолог исследовавший знаменитый Даргавский склеповый некрополь, популярно известный как «Город мертвых», в своей монографии пишет, что «в горных районах часто можно услышать предания о том, как заболевшие этими болезнями целыми семьями уходили умирать в свои склепы-усыпальницы, видимо из-за боязни остаться непогребенными. Нам неоднократно приходилось слышать от местных жителей, что вплоть до недавнего времени в склеповых камерах можно было увидеть склонившихся над люльками матерей [Тменов 1979: 48]. Аналогичные предания гласили и о мумии старика, навеки оставшегося сидеть в углу склепа на табуретке, опершись руками на трость.

Естественно, данное гипотетическое предположение не может считаться окончательным доказательством при реконструкции древних представлений и решении столь сложной проблемы, ее следует расценивать лишь как одну из возможных версий.

С большой долей вероятности к волчьим социальным практикам можно отнести также архаичные индоевропейские традиции отселения групп молодых мужчин, ритуализированно изгоняемых из родовой общины. Такие практики, как *Ver sacrum* «священная весна» древних италиков, отражают по мнению Ж. Дюмезиля древнейший механизм расселения и миграций доисторических индоевропейских народов. Примечательно, что приурочена была эта практика к периодам наибольшей опасности для общины, в основном голодному времени. Данный механизм помогал общине не только экономить истощенные ресурсы, но и уменьшить социальное напряжение внутри самого общества, путем выделения из него наиболее энергичных и агрессивных молодых мужчин пассионариев. Обычно это были группы молодых неженатых мужчин одного возраста, которым приходилось выселяться на новые территории, завоевывая себе место под солнцем путем вражды или объединения с соседними племенами.

Идентичным образом происходит и у волков. Примерно каждые четыре года, волки изгоняют вне стаи и ее владений сплоченные группы переярков, молодых мужских низкоранговых особей однолеток. Они вытесняются на периферию контролируемой стаей территории и вне ее кормовой базы, в так называемые буферные зоны, находящиеся между территориями различных волчьих стай. Здесь им приходится либо искать территорию малочисленной стаи, с которой при благоприятных условиях слиться, либо выходить на контактную с человеком территорию и специализироваться на «грабеже» домашнего скота, со всеми вытекающими из этого последствиями.

Представляется, что именно в таком ключе следует рассматривать этногенетический миф о происхождении савроматов, который достаточно подробно передал Геродот в своем «Скифском логосе» (История IV, 110–116)[61]. Согласно Геродоту все савроматы являлись потомками слияния двух конкретных групп, с одной стороны гомогенной женской группы воительниц амазонок, поселившихся вблизи страны скифов, с другой, равноценной

[61] В этом ключе весьма характерны факты, изложенные Гуцаловым в самом начале своей работы. «Пожалуй самой яркой отличительной особенностью т. н. «савроматского звериного стиля» в искусстве кочевников Южного Урала VI–V (IV) вв. до н. э. является широкое бытование изображений волка или отдельных частей его тела (обычно морды) на предметах конского снаряжения, вооружения, культа и пр.» [Гуцалов 2005: 437].

группы молодых скифских воинов-охотников[62], преднамеренно отселенных от скифского народа, чтобы те поселились близ первой группы и соединились с ней в единое племя, путем брачных союзов. После слияния, образовавшееся племя савроматов переселяется к востоку от Скифии, в степи Волго-Донского междуречья.

В нартиаде тема молодежных мужских союзов еще практически не разработана, еще предстоит выявить основные сюжеты и мотивы, в которых могли отразиться подобные практики. Тем не менее, по крайней мере один такой сюжет хорошо знаком, он представлен в качестве третьего рассказа Батраза, о том, как он приобрел три похвальные черты поведения. Если две первые, доблесть в бою с превышающим по численности врагом и умение терпеть голод, выше уже были рассмотрены, то третья его похвальная черта заключалась в добром отношении к представительницам женского пола[63]. При расспросах старейшин о том, как он обрел эту характерную психо-поведенческую черту нрава, герой ответил третьим рассказом, повествующим о длительном конном походе группы тридцати девяти молодых сверстников, в числе которых находился сам Батраз. Скитаясь по дальним странам, истощенный отряд забрел в одно село и провели ночь в одном доме, где находились только две женщины, которые с удовольствием приняли и разместили всех молодых всадников, соперничая при этом между собой за их внимание, тогда Батраз и научился третьей своей похвальной черте [см. Мысыккаты 2023: 48–54][64]. Некоторые элементы рассказа

[62] Этот пассаж уже трактовался А. И. Иванчиком в связи с темой скифских мужских союзов, полагая, что данная группа юношей представляла классический пример юношеского союза, проходящих инициацию [Иванчик 1988: 44].

[63] Ср. описание поведения Белого Клыка по отношению к агрессивно настроенной к нему овчарки Колли. Джек Лондон не обошел вниманием и данную черту волчьего поведения. «Белый Клык остановился на полдороге как вкопанный и осел на задние лапы, стараясь во что бы то ни стало избежать соприкосновения с собакой, которую минуту тому назад он хотел сбить с ног. Это была самка, а закон его породы охранял её от таких нападений. Напасть на самку — значило бы для Белого Клыка не больше не меньше, как пойти против велений инстинкта» [Лондон 1979: 149–150, 154].

[64] Этот дом в общих чертах напоминает индийский «дом собраний воинского братства» (др. инд. *sabhā*), а встреченные там молодыми нартами женщины и их поведение вполне соответствует «женщинам общего обладания» (*sadhāranī*), гетерам-*ганикам*, т. е. женщинам принадлежавшим всей *гане*, «стае» неженатых юношей одного возраста, прошедших инициацию и объединенных в воинское братство [Vas[s]ilkov 1990; Гутнов 2007: 43–44; Васильков 2012Б: 64]. Женщины, свободно сожительствующие с членами мужских союзов, известны из текстов Авесты (прежде всего Яшт X, 15; XIV, 51-52; VIII, 59–60) [Wikander 1938: 84–85].

Батраза в определенной мере перекликаются с геродотовской легендой, на что уже указывалось [Мысыккаты 2023: 59–62]. Таким образом, получается, что все три похвальные психо-поведенческие черты, о которых идет речь в этом морально-поучительном сказании, по сути, оказываются тремя волчьими характеристиками: умение терпеть голод и жажду; умение выгодно контратаковать после ложного отступления[65]; подавление агрессивного воздействия по отношению к самкам. При этом, если стратагеме ведения боя героя учит непосредственно представитель семейства псовых, его охотничья собака, то другим двум навыкам Батраз учится во время дальних походов, что вполне согласуется с высказанным С. Ю. Гуцаловым мнением, что обряды посвящения неофитов проходили в том числе и непосредственно во время набегов-*балцев*. «Ведь, будучи в завоевательном походе, юные скифы переживали не мнимые, а реальные опасности, граничащие с реальной, а не ритуальной смертью – главной чертой лиминальной фазы инициации» [Гуцалов 2005: 439].

С. Ю. Гуцалов полагает, что у истоков формирования раннесарматской, прохоровской культуры стояли военизированные группы скифов, которые после возвращения из Передней Азии начали осваивать степные пространства, подчиняя при этом под свою власть местное население. «Скифские миграции на Южный Урал увязываются с моментом возвращения скифов из походов на Ближний Восток в конце VII в. до н.э. и повторного освоения ими ранее завоеванных земель» [Гуцалов 2005: 437]. Именно в среде этих групп скифских воинов распространилась волчья символика, объясняется это тем, что они являлись членами мужских союзов, в среде которых бытовали все вышеописанные обычаи, представления и психо-поведенческие черты. Эта идеология была присуща главным образом воинской элите – вождям и их дружинам. Автор сопоставляет эту группу завоевателей с той отделившейся от царских скифов, что проживала к востоку от Скифии (IV, 22-23). «Можно говорить о проникновении в южноуральские степи в 1-й пол. VI в. до н. э. немногочисленных скифских конных отрядов, подчинивших в силу своего военного превосходства более слабые «автохтонные» племена и

[65] Именно это свойство подчеркивает в своей «Диспозиции против Алан» римский стратег Арриан, утверждая, что ключевой момент сражения с аланами наступает в момент их отступления после неудачной атаки, т.к. если пехота, расстроив ряды, бросится их преследовать, то аланский контингент неожиданно развернет коней и «перехватит инициативу, перейдет вновь в контратаку» [Сланов 2007: 187; Бахрах 1993: 153]. Будучи хорошо знакомы с данным маневром, аланы игнорируют попытку применения ложного отступления скифов, во время описанного Лукианом сражения [Нефёдкин 2011: 123; Бахрах 1993: 42].



Круглая бляха с изображением свернувшегося калачиком волка из могильника Кырык-Оба II в Западном Казахстане (рубеж VI–V вв. до н. э.)
Round plaque depicting a curled-up wolf from the Kyrik-Oba II burial site in Western Kazakhstan (circa 6th–5th centuries BCE)

навязавших им впоследствии свои культурные ценности». Таким представляется автору генезис сарматского племенного союза дахов, этноним которых этимологически возводят к иран. *dahae*, буквально «волки».

Более того, нечто похожее можно усмотреть и в «рационализированном» этногенетическом мифе о происхождении самих скифов, третий вариант мифа, тот которого кстати придерживался сам Геродот, считая его наиболее реалистичным, «ему я сам больше всего доверяю» (История IV, 11). Этот вариант гласит, что скифы пришли из глубин Азии, вытесненные оттуда массагетами. Придя в Северное Причерноморье, они застали безлюдную страну, так как киммерийский народ бежал в Переднюю Азию, куда вслед за киммерийцами последовали и многочисленные группы скифских воинов, оказавшихся в определенный исторический момент под предводительством вождя, носящего эффектное имя Испакай (от скиф. *špaka* «собака»). Эти воинственные группы скифов, вторгнувшихся в Переднюю Азию, являлись членами молодежных мужских союзов, в идеологии которых преобладала идея об ассоциации данных групп со стаями волков-псов. Отзвуки этих представлений зафиксированы в древнегреческих письменных источниках повествующих о разгроме киммерийцев, благодаря военному вмешательству неких «молодых псов». Эти данные были собраны и убедительно трактованы А. И. Иванчиком в статье «Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию», где автор приходит к выводу, что мифологические «молодые псы», с помощью которых, согласно Полиену, удалось разбить киммерийцев в Малой Азии, являлись в реальности скифскими воинами, организованными в мужские союзы, банды молодых воинов, мыслящих себя членами волчьих стай, либо собачьих свор, действовавших соответствующим образом.

Вышеописанные представления восходят своими истоками к древнейшим пластам индоевропейской воинской идеологии, в которой волк и пес выступали идеальными воинами и примером для подражания со стороны



Три скифских или киммерийских конных лучника исполняющих
т.н. «парфянский выстрел», в нижнем ряду изображены крупные гончие собаки,
движущиеся в том же направлении, что и всадники. Справа спугнутый ими заяц
пытающийся скрыться в противоположном направлении, в ту сторону
куда намерены пустить свои стрелы всадники)
Three Scythian or Cimmerian mounted archers performing the so-called “Parthian shot”;
in the lower register, large hounds move in the same direction as the riders. To the right,
a hare, startled by them, attempts to flee in the opposite direction — toward the path
where the riders intend to release their arrows

молодежи[66]. Не удивительно, что у скифов эти архаичные верования сохранились и функционировали именно в среде молодежных мужских союзов и воинских элит.

[66] Истоки подобных “волчьих” воинских представлений и практик у иранских племен восходят к индоевропейцам бронзового века, что кроме прочих материалов, было продемонстрировано на археологическом уровне в работах Д. Энтони, написанных по итогам «Самарского проекта» (1995–2002 гг.). Во время раскопок одного из памятников срубной культуры близ с. Красносамарское, были обнаружены следы многочисленных ритуальных жертвоприношений матерых собак и волков (51 и 7 соответственно). Это были в своем большинстве именно старые мужские особи псовых (7–12 лет), а не щенки, подобно тем которых приносили в жертву спартанские эфебы в честь Ареса (Павсаний Описание Эллады III, 14, 9). Согласно гипотезе автора, целью данного ритуального жертвоприношения, имеющего место в зимнее время года, была передача молодым воинам «волчьей» ярости и отваги. Для этого, проходящие инициацию юноши потребляли в пищу мясо принесенных в жертву псовых, на скелетах которых остались многочисленные ножевые порезы, нанесенные во время отделения мяса от костей, что касается черепов, то головы животных также являлись частью трапезы, для чего были порублены топором на равные прямоугольные доли [Anthony 2016: 9; Anthony, Brown 2017: 134–148]. (Любезно сообщено Я. В. Васильковым в личной переписке).

Примечательно в этом отношении, что именно в генеалогической линии носителей военной функции, «царствующих скифов» из рода Паралатов, по сведениям Геродота числился легендарный предок по имени «Волк» (История IV, 76). Согласно отцу истории, дед скифского царя Савлия, брата и убийцы мудреца Анахарсиса, носил примечательное имя Лик (*Λύκος*), то есть «Волк» в переводе с древнегреческого[67]. Еще В. И. Абаев обратил внимание на наличие у скифской династии этого легендарного волчьего предка, сопоставив при этом данный факт с материалами осетинского нартовского эпоса, где легендарным предком воинского рода Ахсартаггата выступает старый Уархаг (*Wærxæg*), чье имя именитый иранист возводит все к тому же скифскому **Varka*, которое скрывалось за греческим переводом имени Лика, деда Савлия и Анахарсиса [Абаев 1949: 187][68].

Имея в виду тот факт, что изначальным основателем рода Ахсартаггата являлся старый «волк» Уархаг[69], а его двое сыновей близнецов Ахсар и Ахсартаг, убившие друг друга, являются аналогами италийских близнецов Ромула и Рема, вскормленных волчицей, то представляется не лишенным смысла предпринять опыт рассмотрения структуры самого рода Ахсартаггата с точки зрения этологии волка.

Во главе рода, как известно стоит матерая доминантная пара Урызмаг и Сатана, своего мужа Сатана иногда именует «Старым волком», сама Сатана является кровной или приемной матерью всех членов рода, за исключением Хамыца, младшего брата Урызмага, занимающего в родовой иерархии второстепенное, периферийное место. Таким образом, Урызмаг, Хамыц и Сатана составляют «матерое» поколение рода. Статус Сатаны в родовой иерархии крайне высокий, что побудило ряд исследователей советского времени видеть в нем некие пережитки матриархата. Однако, если исходить из этологии волка, то такое положение дел идеально согласуется

[67] Примечательно также, что в скифской археологии известен реальный пример такого антропонима, сохранившегося в форме эпиграфического памятника на элитном серебряном килике из царского кургана Солоха, имя, а скорее прозвище, ΛΥΚΟ по гречески означает «волк», на чаше также присутствует изображение головы волка и другого хищника, предположительно гепарда [Alekseev 2012: 126–127].

[68] Интересно также обратить внимание на мотив братоубийства в обеих легендах.

[69] У самого Уархага также есть «волчий» брат близнец по имени Уархтанаг (*Wærxtænæg*), чье имя буквально означает «Имеющий волчье тело» или «Волкотелый», таким образом эти два персонажа по сути формируют пару аналогичную Ахсару и Ахсартагу, Урызмагу и Хамыцу, что также напоминает пару Базук и Амбазук, «Цари овсов — два брата-исполина», реальных предводителей аланского войска, во время одного из ранних походов в Закавказье (I век н. э.) [Алемань 2003: 34, 410, 422–424].

с волчьей социальной организацией, где за отсутствием «матерого», доминантного альфа-самца, на передний план выходит его супруга, альфа самка, которая автоматически занимает главенствующее положение в группе. Именно при таких обстоятельствах выходят на первый план знаменитые исторические царицы-воительницы типа массагетской Томирис и сарматской Амаги, при отсутствии мужского правителя, его супруга берет бразды правления. Аналогичным образом в Нартиаде, во время отсутствия Урызмага, именно «нартовская госпожа-хозяйка Сатана» (*Narti Satana, Æxsinæ-æfsi'næ*) выступает на первый план и к ней обращаются за решением всех главных текущих вопросов.

Второе поколение взрослых, но подчиненных иерархическому статусу «матерых», состоит из Сослана и Батраза, оба они неоднократно применяют волчьи тактики, а также носят волчьи/псовые эпитеты и атрибуты. К этому поколению примыкает также Сырдон, который занимает нишу типичной низкоранговой особи. Характерной психо-поведенческой чертой таких волков является игривость и провоцирование других особей, что в итоге выливается в агрессивное воздействие со стороны членов стаи. Правда, в конечном итоге такие игривые провокации и последующие наказания, сказываются благоприятно на психическом настроении внутри группы, служа своего рода клапаном для сбрасывания социального напряжения. Идентичную картину наблюдаем и в поведении трикстера Сырдона, постоянно изобретающего какие-то козни, за которые почти всегда получает знатную трепку от остальных членов рода Ахсартаггата.

Самым молодым поколением выступают сыновья Урызмага и Сатаны, Айсана, Крым-Султан, Безымянный сын и пр., они, по сути, соответствуют наиболее уязвимому поколению молодых волков, не достигших годовалого возраста, что вероятно отражается в их высокой смертности.

Таким образом, как сама социальная структура и численность рода Ахсартаггата, так и психо-поведенческие характеристики отдельных его членов, вполне адекватно подходят под шаблон типичной волчьей «семьи», состоящей как правило из 5 - 9 особей.

Заключение

Практика наблюдения за животными и повторение их действий в военных целях встречается также в других арийских культурах. К примеру, в древнеиндийском эпосе «Махабхарата» наблюдение ночного нападения совы на ворон спящих на боньяновом дереве, служит вдохновением Аш-

ваттхаману для вероломного ночного нападения на лагерь Пандавов. Этот эпизод и дает имя десятой книге «Сауптикапарва» или «Книга об избиении спящих воинов». В древнем индийском боевом искусстве *каларипаятту*, большое количество поз и телодвижений основано на имитации повадок животных. Известны позы змеи (*sarpavadivu*), петуха (*kukkuvadivu*), рыбы (*matsyavadivu*), лошади (*aswavadivu*), слона (*gayavadivu*), кошки (*marjaravadivu*), дикого вепря (*varahavadivu*), льва (*simhavadivu*) и т. д. Вероятно, изобретателями подобных боевых практик являлись древние «воины-звери»: *nara-vyāghra* «муж-тигр», *nara-varāha* «человеко-вепрь», *nara-simha* «муж-лев», известные по древним текстам и изображениям.

Поэтому не удивительно, что именно выходцу из индоиранского мира, по имени Бодхидхарма, было суждено стать основателем шаолиньского ушу, всемирно известного боевого искусства *кунг-фу*. По одним данным Бодхидхарма пришел из Южной Индии, по другим он прибыл в Китай из диких местностей, западных краев Персии. Что, несомненно, так это его принадлежность к касте воинов-кшатриев, на что указывает его описание, сохранившееся в китайской традиции, как человека с красными волосами и рыжей бородой, что как известно в индоиранских культурах считалось неотъемлемым атрибутом прирожденного воина-кшатрия. Совмещение медитации и практики физических упражнений имитирующих повадки диких животных, принято считать инновацией Бодхидхармы. Данная практика наблюдения и имитации породила со временем все «звериные» стили боя шаолиньского ушу, будь то стиль тигра, леопарда, змеи или журавля, все они имеют идентичный первоисточник — звериный мир.

Оставались ли северные иранцы чуждыми аналогичным воинским практикам?

Как некоторые исторические данные из трудов античных авторов, так и значительно более богатый корпус осетинских этнографических данных и в особенности осетинских эпических нартовских сказаний, красноречиво указывают на целый ряд характерных поведенческих паттернов, имеющих прямые или косвенные аналогии в этологии псовых, в частности волка.

При этом, тот факт, что объектом подражания героев осетинской эпопеи являются именно волки и псы, а не любые другие животные, отражает, как мне кажется, крайне архаичные индоевропейские мифологические представления и социальные традиции, что можно поставить в ряд с другими, выявленными ранее, аналогичными следами седой индоевропейской старины [см. Мысыккаты 2020А: 132-137, 172].

Индоевропейские перспективы

Данный опыт, по выявлению волчьих поведенческих черт у осетинских эпических героев нартов из воинского рода Ахсартаггата, открывает перспективную линию исследования индоевропейских эпосов и псевдоисторических героических преданий: их прочтение сквозь призму этологии псовых, выявление волчьих повадок у эпических героев, в частности у носителей зоофорных имен, либо у тех, кому свойственны волчьи/псовые темы[70].

Несколько подобных «прочтений» было сделано в ходе работы над данной статьей.

Первое позволяет прояснить значение одного темного места из самого патетического эпизода ирландского эпоса, оно было сделано во время изучения псовой тактики «притворной смерти». Вспомнился финальный эпизод биографии ирландского эпического героя уладского цикла «Угон быка из Куальнге» (ирл. *Táin Bó Cúailnge*). Вероятно, именно эта тактика, свойственная псовым, лежит в основе последнего мотива из повествования о смерти главного героя всей эпопеи. Кухулин (*Cú Chulainn*), чье имя в буквальном переводе означает «Пес Кузнеца» [см. Mysykkaty 2018: 203–208] и о котором говорит Фергус «Средь волков не найти там более кровожадного». Находясь при смерти, он по сути выжидает приближения врага, который осмеливается подойти лишь когда ворон садится на плечо героя, лишь после этого, Лугайд[71] обезглавливает Кухулина, но в последний момент, меч героя отсекает ему правую десницу [Mysykkaty 2018: 204].

Вторым таким неожиданным «прочтением» сквозь призму этологии волка, стала тактика «ложного отступления» при борьбе с превышающим по численности врагом, которая усматривается в действиях легендарного римского героя Публия Горация, во время решающего поединка с тремя Куриациями. Гораций, на поединке представляет Рим, а имея в виду все волчьи мифологические темы, бытующие у италиков, в частности у римлян, то не столь рисковано полагать, что главный римский герой, чтобы предотвратить неизбежное поражение применяет в бою волчью хитрость, заодно отомстив врагам за смерть своих братьев.

---

[70] Некоторые такие черты уже были выявлены в поведении древнеиндийского героя Бхимы Врикодары «Волчье-брюхо» [Мысыккаты 2019: 336, 344, 368].

[71] Лугайд мак Три Кон, (*Lugaid mac Trí Con)*, букв. «Сын Трех Псов», это сын короля Мюнстера, Ку Рои (*Cú Roí*), букв. «Пес поля битвы». Убивает же Лугайда еще один «псовый» персонаж, именуемый «Сильным псом», пообещавший отомстить за смерть своего побратима Кухулина, Коналл Кернах (*Conall Cearnach*), с помощью коня Кухулина, у которого была «песья голова», т. е. в бою он вырывал куски плоти из вражеского тела.

Третьим таким «прочтением» вероятно является сюжет, связанный с мотивом волчьего умения много съесть. В скандинавских сагах о богах Асах, в «Младшей Эдде» (46–47), есть сюжет о конкурсе, в котором Локи и Логи соревнуются в том, кто быстрее съест корыто с мясом, поскольку Логи оказывается самим воплощением огня, а никто не способен поедать так быстро как пламя, то он выигрывает испытание. Однако, в саге говорится, что Локи неспроста был поставлен мериться силами с Логи, поскольку среди жителей Асгарда никто не мог с ним сравниться в обжорстве. Не проглядывает ли и здесь намек на волчью характеристику Локи? Вспомним, что с Локи связаны и мифологические «волчьи» темы космологического и эсхатологического характера. Он является отцом волка Фенрира, а его сын Вали превращается в волка, чтобы убить своего брата, кишками которого сам Локи будет прикован в пещере, а от его движений будут происходить землетрясения. Не менее важно и то, что И. Кноблох возводил его имя к общему и.е. этимону, обозначающему «волка» [Mysykkaty 2018: 191–192]. Аналогичную «волчью» характеристику вполне резонно усмотрел Ю. В. Андреев в гомеровской «Одиссее», в мотиве обжорства женихов, а именно в сцене их «безумия» и поедания окровавленного мяса (XX, 345), возводя его первоисточник к практикам тех же мужских союзов лесных братьев и связанной с ними ликантропии [Андреев 1994: 90].

Список подобных «прочтений», несомненно, можно будет расширить, если обращать внимание не только на очевидные мотивы: надевания волчьих шкур, ликантропия; мотив обучения героя волком/собакой. Интересные результаты может дать также выявление и анализ таких мотивов как: тактика притворного отступления; тактика окружения; тактика спугивания врага; мотив притворной смерти, будь то для выживания, либо для нанесения последнего удара (условно назовем тактикой «мертвая рука»); мотивы обжорства и голода; мотивы кровной мести и пр.

ЛИТЕРАТУРА

Источники

М. Д. — Нарты Кадджытæ, цыппæрæм чиныг, Мах-дуг № 11 / 2006 г., Дзæуджыхъæу.

НГЭБК — Нарты: Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М.: Наука, 1994.

НК — Гуытъиаты Хъазыбег. Нарты кадджытæ / Сказания о Нартах в пяти томах. Том 1. Владикавказ: Ир, 1989.

НОГЭ — Нарты, Осетинский героический эпос в 3-х книгах. Москва, 1989, Том 2.

ОНС — Осетинские нартские сказания. Дзауджикау: ГИСО АССР, 1948.

ОЭЭ — Осетинская этнографическая энциклопедия, коллектив авторов, Владикавказ, 2013.

Осетины — Штедер Л. Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятое в 1781 году, Глава «Река Кизил», Калоев Б. А., Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX вв.), Орджоникидзе, 1967

Исследования

Alvaro Cubillo de Aragon, Enano de las Musas, Invisible Príncipe del Baúl, Madrid, 1654.

Anthony D. W. The Samara Valley Project and the evolution of pastoral economies in the western Eurasian steppes // Anthony, David W., Brown, D., Kuznetsov, P., Mochalov, O., Khokhlov, A. (Eds.), A Bronze Age Landscape in the Russian Steppes: The Samara Valley Project. Cotsen Institute of Archaeology Press, Monumenta Archaeologica 37, Los Angeles.

Anthony D. W., *Brown D. R.* The dogs of war: A Bronze Age initiation ritual in the Russian steppes // Journal of Anthropological Archaeology 48 (2017) Pub.: Elsevier Inc.

Bachrach B. S. The Feigned Retreat at Hastings. — Mediaeval Studies, XXXIII, 1971.

Cavarrubias S. Tesoro de la lengua castellana o española, Madrid, 1611.

Lincoln B. Homeric λύσσα «Wolfish Rage», Indogermanische Forschungen. Bd. 80, 1975.

Góngora y Argote L. Obras en verso del Homero Español que recogió Juan Lopez de Vicuña, Romances satiricos III, Madrid, 1627.

Мысыккаты Б. В поисках Кузнеца-волка, The journal of Alano-Ossetic studies: Epic, Mythology & Language, Vol. XIII, 2018, № 1–2, Paris–Vladikavkaz: Проект-Пресс.

Мысыккаты Б. Wæjyg, Nartamongæ: Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История. 2019. Vol. XIV, № 1–2. Париж–Владикавказ.

Ustinova Y. Lycanthropy in Sarmatian Warrior Societies: The Kobyakovo Torque, Ancient West and East 1.1, Brill, 2002.

Vas[s]ilkov Y. V. Draupadī in the Assembly Hall, Gandharva-husbands and the Origin of the Gaṇikās. Indologica Taurinensia. Vol. XV–XVI: 387–398. 1990, Proceedings of the Seventh World Sanskrit Conference in Leiden, August 23rd–29th, 1987.

Wikander S. Der Arische Männerbund. Diss. Lund, 1938.

Yagüe Salas J. Los Amantes de Teruel, Canto XV, Valencia, 1616.

Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор, Л.-М.: Наука, 1949.

Андреев Ю. В. Мужские союзы в дорийских городах-государствах (Спарта и Крит). Ред. С. Р. Тохтасьев. СПб.: Алетейя (Серия «Античная библиотека. Исследования»), 2004.

Арнольд О. Жизнь с волками. Изд. Модерн-А, 2025.

Бахрах Б. С. Аланы на Западе (от первого их упоминания в античных источниках до периода раннего средневековья). Перевод с англ. И. Б.Санакоева. Ответственное редактирование и вступительная статья М. И.Исаева. М.: Ард, 1993.

Васильков Я. В. Между собакой и волком: По следам института воинских братств в индийских традициях, Азиатский бестиарий. СПб, 2009.

Васильков Я. В. Антропоморфные стелы Южной Аравии эпохи бронзы в евразийском контексте, Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2011 году. СПб: МАЭ РАН, 2012А.

Васильков Я. В. «Мужи-тигры», «человекольвы» и «люди-вепри» в индийском эпосе, культуре и истории, Бестиарий II. Зооморфизмы Азии: движение во времени. Рос. акад. наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), отв. ред. М. А. Родионов. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2012Б.

Васильков Я. В. О ключевом термине армянского эпоса «Сасунские безумцы» в связи с индо-армянскими эпическими параллелями, Индоевропейское языкознание и классическая филология — XXII: мат-лы чтений, посвящ. памяти проф. И. М. Тронского. СПб.: Наука, 2018.

Васильков Я. В. Хищник и его жертва: взгляд со стороны, Диалог 2017–2018. Дихотомия искусства в археологии: локус, образы, генезис. Москва: ИА РАН, 2020.

Гарин-Михайловский Н. Г. Полное собрание сочинений Н. Г. Гарина: в 8 т. Т. 6: Дневник во время войны. Петроград: Изд. тов. «А. Ф. Маркс», 1916.

Гутнов Ф. Х. Ранние аланы. Проблемы этносоциальной истории. Владикавказ, 2001.

Гутнов Ф. Д. Горский феодализм. Часть 1. Владикавказ: Ир, 2007.

Гуцалов С. Ю. Волчье племя (к семантике образа волка в искусстве древних кочевников Южного Урала), Древности Евразии: от ранней бронзы до раннего Д73 средневековья. Памяти Валерия Сергеевича Ольховского. Сб. статей / Гл. ред. В. И. Гуляев. М.: Институт археологии РАН, 2005.

Дарчиев А. В. Скифский военный культ и его следы в осетинской Нартиаде. Владикавказ: Ир, 2008.

Дзаттиаты Р. Г. Аланы в дружине Вахтанга Горгасала, Аланы: история и культура. ALANICA . III. Владикавказ: СОИГИ, 1995.

Дзиццойты Ю. А. Вопросы осетинской филологии. Цхинвал: Республика, 2017.

Иванчик А. И. Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию, СЭ, М., № 5, 1988.

Кочиев К. К. Тутыр — владыка волков, Известия Юго-Осет. НИИ. XXXI, 1987.

Кочиев К. К. Обряды и поверья осетин, связанные со скотоводческим хозяйством, ИЮОНИИ. Тб., 1989. Вып. XXXIII, 1989.

Кушкумбаев А. К., Военное дело казахов в XVII–XVIII веках, Алматы, Дайк-Пресс, 2001.

Ламур Л. Ганфайтер. Ошибка Мортона Харпера. Хондо. Долина Шепчущих Ветров. Стрэндж Оливер. По ту сторону закона. Харьков: «Паритет» ЛТД., 1993.

Ламур Л. Мустанг. Москва: Центрполиграф, 1996.

Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Том I.: Греческие писатели. Вып. 1-й. СПб, 1900.

Липец Р. С. Отражение этнокультурных связей Киевской Руси в сказаниях о Святославе, Этническая история и фольклор. Москва: Наука, 1977.

Лондон Дж. Белый клык. М.: Металлург, 1979.

Миллер В. Ф. Осетинские этюды, Ч. 2. М., 1882

Мысыкаты А. Равзаргæ уацмыстæ. (В честь моего отца Мисикова Ахберда Темболатовича, 65 лет Великой Победы). Дзæуыджыхъæу, 2010.

Мысыкаты Т. Т. Архив СОНИИ, Ф. Отд. № 126–127.

Мысыккаты Б. Индоевропейская поэтическая формула ‘немеркнущая слава’ в осетинской Нартиаде, Nartamongæ, Vol. XV. № 1–2, 2020А.

Мысыккаты Б. Аркан в этнокультурной традиции алан-осетин, Nartamongae, The journal of Alano-Ossetic Studies, Vol. XV № 1–2, Paris–Vladikavkaz: Project-Press, 2020Б.

Мысыккаты Б. Нартиада и скифский звериный стиль, Nartamongæ: Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История, Vol. XVI, № 1–2. Париж–Владикавказ, 2021А.

Мысыккаты Б. По следам «аланского барса», Историко-филологический архив № 10. Владикавказ, 2021Б.

Мысыккаты Б. Хатиагский язык и скифские стратагемы, ALLON. К 60-летию заслуженного деятеля науки РЮО профессора Ю. А. Дзиццойты: Коллективная монография (Москва, 2021 г.; Цхинвал, 2021 г.). Коллективная монография / отв. ред. А. Ю. Скаков, И. В. Скакова. М.: ИВ РАН, 2021В.

Мысыккаты Б. Нартиада и язык млеччха «Махабхараты», ALLON. К 60-летию заслуженного деятеля науки РЮО профессора Ю. А. Дзиццойты: Коллективная монография (Москва, 2021 г.; Цхинвал, 2021 г.). Коллективная монография / отв. ред. А. Ю. Скаков, И. В. Скакова. — М.: ИВ РАН, 2021Г.

Мысыккаты Б. Хатиагский язык и этимология имени нарта Уырызмага, ALLON. On the occasion of the 60th anniversary of the Honored Scientist of the Republic of South Ossetia, Professor Yu. A. Dzitstsoyty: Collective monograph, 2021Д.

Мысыккаты Б. Отражение «девичьего языка» в осетинской Нартиаде, Nartamongæ: Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История, 2023, Vol. XVIII, № 1–2. Париж–Владикавказ.

Мысыккаты Б. Хатиагский язык. криптолект воинов осетинской Нартиады, Nartamongæ: Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История, 2024, Vol. XIX, № 1–2. Париж–Владикавказ.

Мысыккаты Б., Кочиев К. К. Чаша славы осетинской Нартиады: скифские и другие индоевропейские параллели, Nartamongæ: Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История. 2022. Vol. XVIII, № 1–2. Париж–Владикавказ

Нефёдкин А. К. Военное дело сарматов и аланов (по данным античных источников). СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор- История, 2011.

Рахно К. Ю. Мотив Цирцеи в нартовском эпосе осетин, Туран-наме. Норчёппинг, 2023. № 2 (7–8).

Салбиев Т. К. О пещере Черного всадника у осетинского горного селения Биз, Устойчивое развитие горных территорий № 4 (22) / 2014. Владикавказ.

Салбиев Т. К. Обрядовая основа осетинского традиционного танца Чепена/Кепена (проблема аутентичности). Вестник ВНЦ. Том 21, № 4, 2021.

Серкин В. Хохот шамана. Магадан: «Кордис», 2003.

Устаев Ш. Собаки земные и небесные, или о некоторых поверьях населения Сурхандарьи, Общественное мнение. № 3, 2000.

Федоров В. К. О функциональном назначении так называемых савроматских жертвенников Южного Приуралья, Уфимский археологический вестник. Вып. 2, 3. 2000, 2001.

Федоров В. К. Костяные ложечки и деревянная посуда кочевников в культе Сомы/Хаомы, Золотые олени Евразии. СПб, 2001.

Формозов А. Н. Спутник следопыта. Тайны науки (АСТ), 1930.

Хазанов А. Н. Очерки военного дела сарматов. М.: Наука, 1971.

Цгъойты Х. Ф., Ægъдау — царды мидис, Владикавказ 2011 «Цы у уæнггай кусарт?»

Чочиев А. Р. Очерки истории социальной культуры осетин (традиции кочевничества и оседлости в социальной культуре осетин). Цхинвал: Иристон, 1985.

Яценко С. А. Сарматская богиня с двумя лошадьми, Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология», 2022, № 7, часть 2: Визуальные исследования.

Sources

M. D. — Narty Kaddzhytæ, Cyppæræm Chinyg, Makh-dug №11 / 2006, Dzæuwdzhykhæu (in Russian).

NGEBK — Narty: Heroic Epic of the Balkars and Karachays. Moscow: Nauka, 1994 (in Russian).

NK — Guyt'iati Khazybeg. Narty Kaddzhytæ / Legends of the Narts in Five Volumes. Vol. 1. Vladikavkaz: Ir, 1989 (in Russian).

NOGE — Narty, Ossetian Heroic Epic in Three Books. Moscow, 1989, Vol. 2 (in Russian).

ONS — Ossetian Nart Tales. Dzaudzhikau: GISO ASSR, 1948 (in Russian).

OEE — Ossetian Ethnographic Encyclopedia, collective authors, Vladikavkaz, 2013 (in Russian).

Ossetins — Steder L. Diary of a Journey from the Frontier Fortress Mozdok to the Interior Regions of the Caucasus, undertaken in 1781, Chapter "River Kizil"; Kaloev B. A., Ossetians through the Eyes of Russian and Foreign Travelers (13th–19th centuries), Ordzhonikidze, 1967 (in Russian).

References

Abaev V. I. Ossetian Language and Folklore, Nauka L.-M. 1949 (in Russian).

Andreev Y. V. Male Associations in the Doric City-States (Sparta and Crete). Ed. S. R. Tokhtasiev. St. Petersburg: Aletheia (Series "Ancient Library. Research"), 2004 (in Russian).

Arnold O. Life with Wolves. Modern-A, 2025 (in Russian).

Bakhrakh B. S. The Alans in the West (from their first mention in ancient sources to the early medieval period). Translated from English by I. B. Sanakoev. Responsible editing and introductory article by M. I. Isaev. Moscow: Ard, 1993 (in Russian).

Vasilkov Y. V. Between Dog and Wolf: Following the Traces of the Institute of Warrior Brotherhoods in Indian Traditions, Asian Bestiary. St. Petersburg, 2009 (in Russian).

Vasilkov Y. V. Anthropomorphic Stelae of Bronze Age South Arabia in the Eurasian Context, Radlov Collection. Scientific Research and Museum Projects of MAE RAS in 2011. St. Petersburg: MAE RAS, 2012A (in Russian).

Vasilkov Y. V. "Tiger-men," "Man-Wolves," and "Boar-People" in Indian Epic, Culture, and History, Bestiary II. Zoomorphisms of Asia: Movement in Time. Russian Academy of Sciences, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), ed. M. A. Rodionov. St. Petersburg: MAE RAS, 2012B (in Russian).

Vasilkov Y. V. On the Key Term of the Armenian Epic "Sasun's Madmen" in Connection with Indo-Armenian Epic Parallels, Indo-European Linguistics and Classical Philology. XXII: Proceedings Dedicated to the Memory of Prof. I. M. Tronsky. St. Petersburg: Nauka, 2018 (in Russian).

Vasilkov Y. V. Predator and Its Prey: A Side Perspective, Dialogue 2017–2018. Dichotomy of Art in Archaeology: Locus, Images, Genesis. Moscow: IA RAS, 2020 (in Russian).

Garin-Mikhailovsky N. G. Complete Works of N. G. Garin: Vol. 6: Diary during the War. Petrograd: A. F. Marks Publishing Co., 1916 (in Russian).

Gutnov F. Kh. Early Alans. Problems of Ethnosocial History. Vladikavkaz, 2001 (in Russian).

Gutnov F. D. Mountain Feudalism Part 1. Vladikavkaz: Ir, 2007 (in Russian).

Gutsalov S. Yu. Wolf Tribe (on the Semantics of the Wolf Image in the Art of Ancient Nomads of the Southern Urals), Antiquities of Eurasia: From the Early Bronze to Early Middle Ages. In Memory of Valery Sergeevich Olkhovsky. Collected Articles / Chief ed. V. I. Gulyaev. Moscow: Institute of Archaeology RAS, 2005 (in Russian).

Darchiev A. V. Scythian Military Cult and Its Traces in the Ossetian Nart Saga. Vladikavkaz: Ir, 2008 (in Russian).

Dzattsyaty R. G. Alans in the Retinue of Vakhtang Gorgasal, Alans: History and Culture. ALANICA III. Vladikavkaz: SOIGI, 1995 (in Russian).

Dzitstsoyty Yu. A. Questions of Ossetian Philology. Tskhinval: Respublika, 2017 (in Russian).

Ivanchik A. I. Dog-Warriors. Male Associations and Scythian Invasions in Western Asia, SE, Moscow, № 5, 1988 (in Russian).

Kochiev K. K. Tutyr — Lord of Wolves, Izvestiya Yugo-Osset. Research Institute XXXI, 1987 (in Russian).

Kochiev K. K. Ossetian Rituals and Beliefs Related to Livestock Farming, IYONII. Tbilisi, 1989. Issue XXXIII (in Russian).

Kushkumbaev A. K. Military Affairs of the Kazakhs in the 17th–18th Centuries, Almaty: Daik-Press, 2001 (in Russian).

Lamour L. Gunfighter. The Morton Harper Mistake. Hondo. Valley of the Whispering Winds. Strange Oliver. Beyond the Law. Kharkov: Paritet LTD., 1993 (in Russian).

Lamour L. Mustang. Moscow: Tsentrpoligraf, 1996 (in Russian).

Latyshev V. V. Reports of Ancient Greek and Latin Writers on Scythia and the Caucasus. Vol. I: Greek Writers. Issue 1. St. Petersburg, 1900 (in Russian).

Lipets R. S. Reflection of Ethnocultural Relations of Kievan Rus' in the Legends of Sviatoslav, Ethnic History and Folklore. Moscow: Nauka, 1977 (in Russian).

London J. White Fang. Moscow: Metallurg, 1979 (in Russian).

Miller V. F. Ossetian Studies, Part 2. Moscow, 1882 (in Russian).

Mysykaty A. Ravzargæ Uatsmystæ (In Honor of My Father Misikov Akhberd Tembolatovich, 65 Years of the Great Victory). Dzæuwdzhykhæu, 2010 (in Russian).

Mysykaty T. T. SONII Archive, Fund Depart. № 126-127 (in Russian).

Mysykkaty B. Indo-European Poetic Formula 'Unfading Glory' in the Ossetian Nart Saga, Nartamongæ, Vol. XV. № 1–2, 2020A (in Russian).

Mysykkaty B. Arkan in the Ethnocultural Tradition of Alan-Ossetians, Nartamongae, The Journal of Alano-Ossetic Studies, Vol. XV № 1–2, Paris–Vladikavkaz: Project-Press, 2020B (in Russian).

Mysykkaty B. Nart Saga and the Scythian Animal Style, Nartamongæ: Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History, Vol. XVI, № 1–2. Paris–Vladikavkaz, 2021A (in Russian).

Mysykkaty B. Following the 'Alan Leopard,' Historical-Philological Archive № 10. Vladikavkaz, 2021B (in Russian).

Mysykkaty B. Khatiag Language and Scythian Stratagems, ALLON. On the Occasion of the 60th Anniversary of the Honored Scientist of RSO Prof. Yu. A. Dzitstsoyty: Collective Monograph (Moscow, 2021; Tskhinval, 2021). Eds. A. Yu. Skakov, I. V. Skakova. Moscow: IV RAS, 2021C (in Russian).

Mysykkaty B. Nart Saga and the Mleccha Language of the Mahabharata, ALLON. On the Occasion of the 60th Anniversary of the Honored Scientist of RSO Prof. Yu. A. Dzitstsoyty: Collective Monograph (Moscow, 2021; Tskhinval, 2021). Eds. A. Yu. Skakov, I. V. Skakova. Moscow: IV RAS, 2021D (in Russian).

Mysykkaty B. Khatiag Language and the Etymology of the Name of the Nart Uyrizmag, ALLON. On the Occasion of the 60th Anniversary of the Honored Scientist of RSO Prof. Yu. A. Dzitstsoyty: Collective Monograph, 2021E (in Russian).

Mysykkaty B. Reflection of the "Maiden's Language" in the Ossetian Nart Saga, Nartamongæ: Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History, 2023, Vol. XVIII, № 1–2. Paris–Vladikavkaz (in Russian).

Mysykkaty B. Khatiag Language. Cryptolect of Ossetian Nart Saga Warriors, Nartamongæ: Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History, 2024, Vol. XIX, № 1–2. Paris–Vladikavkaz (in Russian).

Mysykkaty B., Kochiev K. K. Cup of Glory of the Ossetian Nart Saga: Scythian and Other Indo-European Parallels, Nartamongæ: Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. 2022. Vol. XVIII, № 1–2. Paris–Vladikavkaz (in Russian).

Nefyodkin A. K. Military Affairs of the Sarmatians and Alans (according to Ancient Sources). St. Petersburg: Faculty of Philology SPbSU; Nestor-History, 2011 (in Russian).

Rakhno K. Yu. The Motif of Circe in the Ossetian Nart Saga, Turan-nama. Norrköping, 2023. № 2 (7-8) (in Russian).

Salbiev T. K. On the Cave of the Black Rider near the Ossetian Mountain Settlement Biz, Sustainable Development of Mountain Territories № 4 (22) / 2014. Vladikavkaz (in Russian).

Salbiev T. K. Ritual Basis of the Ossetian Traditional Dance Chepen/Kepen (Problem of Authenticity). Bulletin of VNC. Vol. 21, № 4, 2021 (in Russian).

Serkin V. The Shaman's Laughter. Magadan: Cordis, 2003 (in Russian).

Ustaev Sh. Earthly and Heavenly Dogs, or on Certain Beliefs of the Population of Surkhandarya, Public Opinion. № 3, 2000 (in Russian).

Fedorov V. K. On the Functional Purpose of the So-Called Sarmatian Sacrificial Altars of the Southern Urals, Ufa Archaeological Bulletin. Issues 2,3. 2000, 2001 (in Russian).

Fedorov V. K. Bone Spoons and Wooden Tableware of Nomads in the Cult of Soma/Haoma, Golden Deer of Eurasia. St. Petersburg, 2001 (in Russian).

Formozov A. N. Pathfinder's Companion. Secrets of Science (AST), 1930 (in Russian).

Khazanov A. N. Essays on the Military Affairs of the Sarmatians. Moscow: Nauka, 1971 (in Russian).

Tsgoyty Kh. F. Æg'dau — tsardy midis, Vladikavkaz 2011 "Ts u uænggai kusart?" (in Osetian).

Chochiev A. R. Essays on the History of Ossetian Social Culture (Nomadic and Sedentary Traditions in Ossetian Social Culture). Tskhinval: Iriston, 1985 (in Russian).

Yatsenko S. A. Sarmatian Goddess with Two Horses, Bulletin of RSUH. Series "Literary Studies. Linguistics. Cultural Studies", 2022, № 7, Part 2: Visual Studies (in Russian).