

DOI: 10.23671/VNC.2020.74.58008

ФРАГМЕНТЫ ДРЕВНЕИРАНСКОЙ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ И СПЕЦИФИКА ИХ ОТРАЖЕНИЯ В ОСЕТИНСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

И. В. Мамиева

На уровне мотивно-образной структуры текста рассматривается своеобразие отражения фрагментов древнеиранских мифологических представлений в ряде произведений осетинской литературы различной жанровой принадлежности. Используются сравнительно-сопоставительный и семиотический методы анализа, позволяющие раскрыть глубинный слой мифологических структур, имплицитно заложенные в них архесмыслы. Исследуется семантика и функциональность акта миротворения, антропоморфизации мировой оси. С точки зрения философских метафор осмысляются архетип первочеловека, прочие константы мифосознания, используемые писателями в их проекции на современность. Делается вывод о том, что осетинские авторы ориентированы преимущественно на воссоздание трехуровневой модели мира, восходящей к индоиранской культурно-исторической общности. Наряду с этим очевидна сюжетообразующая роль мотивов и образов, отсылающих воспринимающее сознание к дуальной системе мироустройства. Так, новые интерпретационные подходы способствовали реконструированию в поэме Б. Гуржибекова («Зачарованная красавица») древнеиранского мифологического ядра (дихотомия добра и зла); в ней, как и в романах-мифах «Слезы Сырдона» Н. Джусойты, «Седьмой поход Сослана Нарты» М. Булкаты, отмечены также «пересечения» с авестийской космогонией на уровне идеи свободы выбора, значимости благой / злой мысли / слова в обустройстве миропорядка. Прямые ассоциации с социально-этическими постулатами зороастризма выявлены в романе «Плоть от плоти» Б. Гусалова (скотник-пастух и «голоса» его коров). В статье предлагается к обсуждению вопрос о природе означенных мифоэлементов в произведениях осетинских авторов: результат ли это генетической преемственности (уровень подсознательного воплощения) или вторичного / «книжного» усвоения некогда единой основы мифомышления?

Ключевые слова: мифология, древнеиранская праоснова, осетинская литература, модель мироздания, ось мира, антропоморфизация, дуализм, мифологема.

Г. М. Бонгард-Левин писал: «Многие черты культуры могут быть правильно поняты лишь при учете общности древнейшего пласта исторического развития» [1, 131]. Проблема реконструкции праосновы мифологических представлений осетин как важного этапа в изучении культуры народа заметно актуализировалась сегодня, в ситуации, когда закладывается фундамент динамичного развития ирано-осетинских исследовательских контактов. Решение задачи предполагает междисциплинарную консолидацию усилий специалистов различного профиля. Вклад филологов, в частности, может вы-

разиться в раскрытии механизмов отбора и воспроизведения писателями мифологических традиций, их преломления под углом зрения культурных предпочтений, ценностных акцентов, вносимых в диалог человека с окружающей средой.

В означенном ракурсе попытаемся рассмотреть специфику отражения фрагментов древнеиранской мифологической картины мира, зафиксированных в ряде произведений осетинской литературы различной жанровой принадлежности.

Писатели ориентированы главным образом на воспроизведение трехуровневой модели мироздания, которая вос-

ходит к арийской (индоиранской) эпохе культурно-исторической общности. Эта схема мироустройства отражена, например, в т. н. основном индоевропейском мифе – о поражении богом грозы Индрой змиевидного демона Вритру – с целью освобождения похищенных им благ жизни (коров, четырех потоков / вод 99 рек, в отдельных вариантах – света, утренней зари и пр.) [2, 400]. В осетинском эпосе она репрезентирована в образе Мировой горы (Уарпп / Уаза) либо Мирового дерева (яблоня нартов). Парадигма тернарной вертикали наблюдается также в антропо- и зооморфных проявлениях (как, например, в сюжете о рождении нартовской Сатаны от связи небожителя Уастырджи и мертвой Дзерассы, дочери владыки подводного царства) [3, 117].

Что касается литературных произведений, то сюжетообразующая роль троичной космогонической структуры в них также неоспорима. При этом характерной особенностью мифопоэтического нарратива стала паритетность двух форм мировой оси (космической и антропоморфной). Так, в романе «Слезы Сырдо-на» («Сырдоны цæссыгтæ», 1979-1993) Н. Джусойты зоны-этажи вселенной по принципу иерархической вертикали «нанесены» на поверхность Уаза-горы [4, 65-66], с которой в символическом плане корреспондирует образ главного героя. Персонаж Джусойты «вхож» в высшие сферы бытия; через его восприятие передаются мнимые ценности загробного существования; связь с хтонической зоной осуществляется в явлениях ему владыки вод Гатага [5, 264]. Наставления мифического родителя, даваемые ему в кризисные моменты жизни, регламентируют процесс нравственных поисков Сырдо-на. Заметим, однако, что в романе стержневой остается идея свободы воли при выборе пути, осознании человеком своего назначения в мире.

Несколько иная модель макрокосма присутствует в «Седьмом походе Сослана Нарты» («Нарты Сосланы æвдæм балц», 1988) М. Булкаты. Сюжетное действие здесь сосредоточено в нижней сфере трехмерной парадигмы, горизонтальная составляющая которой значительно расширена: это *Дзанат* – владения Барастра, *Сау Цъызы Цъас* – преисподняя и некий экспериментальный *Третий мир*, продукт сотворчества человека и дьявола. Эпизоды земной жизни героев (эпических и реально-исторических) даны ретроспективно. Вершина же архетипа вертикальной структуры представлена образом *Хурзарин* – персонифицированной оси мира, лучи которой проходят через все уровни пространства, за исключением деструктивной зоны – царства далимонов. Но в закрытую для «Золотой Матери-Солнца» область тьмы есть доступ ее земной эманации – эпическому Сослану, герою солнечной природы. В поисках пропавших сородичей он вторгается в логово нечистой силы и устраивает там настоящее побоище.

Антропоморфное дублирование мировой оси очевидно и в образе Арсама-га – персонажа романа «Плоть от плоти» («Иу артæй уæрст», 1989) Б. Гусалова. Косвенные указания на статус героя как космического исполина заметны уже в самом начале повествования, в формульных метафорах и параллелях (*‘цæугæ хох æма лаугæ мæсыг æрбахызт дуарæй’* – ‘ходячая гора-стоячая башня показалась в дверях»; *‘уынгты къала бæлас фæцæуы æма арв йæ фæдыл æнкъуысы, мигътæ сæхи уæлдæр систой, хур фыр дисæй ный-ирд’* – ‘могучее ветвистое дерево шагает по улице и небо [от него] пошатывается, облака взмывают еще выше, светило от изумления ярче сияет’), в проявлениях фантастической способности Большого Человека к гиперросту.

Больше того, персонажи осетинского романа-мифа примеряют на себя и функ-

цию творца новых миров. Острым осознанием своей планетарной миссии (одержимость идеей возврата народов в лоно «семьи единой», вывода человечества из эсхатологического тупика) наделен Арсамаг Б. Гусалова. Сырдон Н. Джусойты, спасая мирное население Нарты от нерассуждающего гнева богов, в границах нового хронотопа основывает Переселенческую Коммуну. Челахсартаг М. Булкаты, наоборот, с целью уничтожения человеческого рода создает город-государство Третий мир.

Своеобразными сакральными центрами в этом новом Пространстве-Времени становятся Холм Елберда, где по старинной горской традиции зажжен вселенский костер тревоги («Плоть от плоти»); Курган памяти, возведенный в честь обращенной в пепел Нарты («Слезы Сырдона»); Молочное озеро, основное свойство которого отнимать мысль, воспоминания о прошлом («Седьмой поход Сослана Нарты»).

В осетинской поэзии активно востребованы также архетипы Первочеловека, моста испытания и его трансформации, прочие константы арийского мифомышления. Так, лирический герой А. Царукаева («Мои чресла – земля...») в русле описания ведийского Пуруши, части тела которого соотнесены с элементами мира (плоть / кости – это земля; дыхание – ветер; волосы – растения; зрение – огонь; кровь – вода), позиционирует себя как некое космическое тело, антропоморфизированную модель мироздания:

*Ма синтæ – зæхх,
Фæллад уæйыгау æз хуыссын уæлгомæ;
Ма улафт дымга у,
Ма хуыфын – их-уады гыбар-гуыбыр.
Ма комы тæф – æврагъ,
Ма рон – «Æрфæн» кæрагъ-кæронмæ,
Ма риуыкъæй – уæларв,
Ма зардæ – судзгæ, цардфæлдисæг хур!*

Чресла мои – земля,
Как усталый исполин (уаиг) лежу я навзничь;
Мое дыхание – ветер,

Мой кашель – ледяной бури грохот,
Мой дух – облака,
Мой пояс – «Млечный Путь» от края и до края,
Моя грудная клетка – небеса,
Мое сердце – жгучее, животворящее солнце!
[6, 202].
(подстрочный перевод наш. – И. М.)

Но, в отличие от Пуруши, принесенного богами в жертву с целью формирования Вселенной, субъект высказывания в стихотворении Царукаева сам выступает в образе созидающей субстанции. Об этом говорит весь сравнительный ряд, ассоциации с воздушной массой и природными стихиями. Приоритетна здесь не идея космогенеза, а акцент на величии Человека, на синкретическом единстве его с миром природы, восхваление его всеобъемлющей души – источника жизни на земле.

Вместе с тем анализ мотивно-образной структуры ряда произведений осетинской литературы выдвигает на повестку дня вопросы, отсылающие к концепции дуальной системы макро- и микрокосма. Известно, что с возникновением религиозного культа зороастризма центральной темой в иранской мифологии оказывается дуализм этический (противоборство добра и зла, выраженное в конфликте асуров и дэвов) и дуализм гносеологический (земная, телесная сфера и духовный, потусторонний мир). По мнению ираниста В.И. Абаева, это «старый арийский дуализм», но «в преобразованном и вместе с тем предельно заостренном виде: дуализм **природы** становится дуализмом **социальным**» [7, 22]. При этом, как утверждает ученый, предки осетин – скифы – прошли мимо данного учения: «Ни сведения Геродота... о религии скифов, ни мифологические и религиозные воззрения осетин-алан не заключают даже намек на зороастризм». И далее: «...из всех новоиранских народов только потомки скифов осетины не сохранили в своем языке, фольклоре, этногра-

фии никаких отзвуков зороастризма» [7, 42, 43].

Но, похоже, осетинские писатели «не осведомлены» относительно данного утверждения. Так, на прямые ассоциации с социально-этическими постулатами зороастризма наводит упомянутый выше роман Гусалова. В аспекте изучаемой проблемы интерес представляют фигура главного героя и «голоса» его коров. Осетинский фольклор знает разговаривающих коней, ласточек, мечей, деревьев; есть даже сундук, понимающий тайный язык нартов и откликающийся на их просьбы. Однако говорящих, более того – рефлектирующих коров в нем нет.

Структура образа Арсамага строится автором на основе синтеза элементов бытового и онтологического планов. Семiotика повседневности проявляется в более чем прозаической деятельности персонажа: на колхозной ферме он совмещает работу скотника и ночного сторожа. Арсамаг Гусалова – именно тот добрый хозяин, который, как сказано в «Авесте» (Ясна 29), должен заботиться о скоте, оберегать его от жестокости злых людей. Повествование открывается препирательством героя с заведующим колхозной фермой – неинициативным, осторожным, работающим с оглядкой на вышестоящее начальство. Скот на ферме содержится в закрытых помещениях, без выпаса и выгула, без сбалансированного рациона и подобающего ухода; отсутствует механизация технологических процессов.

На первый взгляд, писателем затронуты исключительно проблемы хозяйственно-бытового плана. Но раскрытию авторских стратегий способствует «точка зрения» коров, равноправно присутствующая в композиционно-нарративной структуре романа. Аллюзией на жалобы Души Быка из «Авесты» кажутся сетования коровы Розы-Анжелики на то, что скот внимание и заботу знает лишь

от Большого Человека (так именуется на коровьем языке Арсамаг), на хищничество и разбой Недобрых Людей, среди ночи уведших из стойла племенного быка Кровоглазого, на боязнь места (бойни), откуда «всегда исходит тяжелый кровавый дух» [8, 43]. В свете сказанного упомянутый выше инцидент вполне можно квалифицировать как конфликт на почве нарушений установленных Заратуштрой норм пастушеской жизни.

Интересно и то, что на колхозной ферме четыре коровника, скотников соответственно тоже четыре, которые попарно состоят в антагонистических отношениях (Арсамаг, КанаMAT – Ус-Урусби, Волк-Урусби), что вписывается в схему так называемого основного индоевропейского мифа [9, 292]. В отличие от «недобрых людей» означенного оппозиционного ряда, Арсамаг душой болеет за свое дело; подобно изображенному в «Авесте» (Ясны 35-42) образцовому пастуху, осознает и ценит благо, которое скот дает человеку. Он видит в своих «подопечных» живую душу, сердечно привязан к ним.

Паритетность отношений мира людей и мира животных открывается в образных сравнениях и уподоблениях. Так, корова Паршивая Спина сопоставляется Арсамагом с неопрятной и нерадивой матерью, у которой и дом не прибран, и дети не ухожены [8, 41]. И далее по контрасту следует феерическое признание достоинств другой «особы», его любимицы: «– Ну, до чего же, Маня, ты хороша! Краса всех буренок! Клянусь, золотым летним вечером я даже в кино бы с тобой сходил! Да возместятся твои страдания тому, кто с весны держит тебя в этой духоте, кто не дал тебе выйти на пастбище, – явить миру свою красоту!» (перевод с языка оригинала наш. – И. М.) [8, 42].

Авторские стратегии проявлены и в сфере онейрического хронотопа. Герой изображен в действии-переживании сна, в котором сложно переплелись память

«прошлой жизни» и мотив предчувствия-предвидения как отражение бессознательного начала человеческой психики. Падение с обрыва, сопротивление потоку, чувство смущения и стыда; обернувшаяся золоторогой коровой девушка – калейдоскопу знаковых состояний и превращений находим объяснение в эпизоде ночного визита к Арсамагу влюбленной в него Залики [8, 44-45]. Эмоционально и психологически заряженные события прокомментированы с позиций понимания их человеком и животным и несут этико-гуманистическую смысловую нагрузку.

Помимо земных функций персонаж Гусалова наделен и сверхъестественными чертами. Он не только охранитель стада, но и норм морали, порядка и безопасности в социуме. Лишь раз пришлось Арсамагу оставить свой пост, и деревенский космос стал уязвимым для сил зла: был убит человек, лучшие коровы уведены из стойла. Как и в сценарии упомянутого выше индоиранского мифа, где скот переходит от бога-громовержца к его противнику, а затем снова обретает настоящего хозяина, в романном сюжете след похищенных коров Арсамага в конечном итоге тоже будет найден, и они возвратятся в свое стойло. Сравнение с богом грозы могло бы показаться натянутым, не будь ранее еще одной отсылки к нему. Имеется в виду поражение молнией подростка с задатками гения математики – случай, задающий ход сценарию инициации. Первая стадия ее предполагает *изоляция от общества* (в нашем случае из-за наступившей у Арсамага немоты и глухоты), вторая – *пребывание в положении исключенности из бытия* (по состоянию здоровья он не был призван на войну, тогда как весь народ встал на защиту отечества); эту стадию можно охарактеризовать и как символическую смерть, которая продублирована «заместительной жертвой» (ударом молнии в тот злополучный день

была убита девушка, к которой Арсамаг питал глубокое чувство). И, наконец, третья стадия инициации – *включение в прежнюю социальную среду, но уже в новом качестве* [10, 231]. С Арсамагом это случилось во время схватки с гора-быком (еще одна скрытая параллель с иранским мифом), в результате которой он вновь обрел дар речи и слуха, а еще – чудесную возможность менять физические параметры тела.

В мифологическом плане способность героя к трансформированию есть возврат в социум в новой ипостаси, *сакральный переход в статус защитника вселенной от беспорядка и хаоса*. Финальная сцена, в которой реализован *эсхатологический мотив очищения огнем* [11, 79], делает очевидными две, восходящие к зороастризму, ипостаси Арсамага: пастуха – доброго хозяина скота и бога-хранителя морали и миропорядка.

В духе понятий зороастрийского дуализма выдержан, на наш взгляд, художественный конфликт в поэме «Сахи рæсугъд» («Зачарованная красавица», 1898) Б. Гуржибекова, основу сюжета которой составляют действия, связанные с избавлением красавицы Саниат от демонического влияния Авдеуа [12].

В.И. Абаев этимологизирует это имя как древне-иранское *Nafta-daiva* ‘семь богов’ (resp. ‘демонов’), связывая его с культом семибожья у алан, засвидетельствованным Геродотом и анонимным автором перипла Понта Эвксинского¹, и возводит его к дозороастрийской эпохе, т.е. датирует периодом, когда в религиозной системе иранцев еще не произошла инверсия функций и характеристик дэвов и ахуров-асуров. «Со временем, когда утратилось этимологическое значение и в *Ævdêw* уже не чувствовалось числительное «семь», *Ævdêw* стал мыслиться как **единое** существо...», – пишет ученый [7, 91].

Ранее в исследовании «Скифский быт и реформа Зороастра» (1956) Абаев от-

мечал, что слово *дэв* в значении «демон», «злой дух» у осетин отсутствует, в отличие от иранцев и даже народов Кавказа, у которых оно широко распространено. При этом оговаривал, что следы понятия обнаруживаются, хоть и «без полной уверенности», в слове *ævdew* [7, 43]. В другом месте уже более определено: «Со временем, может быть, под влиянием христианства, «семь богов» (в форме *ævdiw* | *ævdew*) также обратились в «демона»» [13, 84].

Если исходить из категорического отрицания Абаевым влияния зороастризма на мифологические и религиозные воззрения осетин-алан, то семантический сдвиг в слове *Ævdêw* («семь богов» – «демон») оставляет вопросы.

Возможно, прояснить ситуацию поможет поэма Гуржибекова, где в роли освободителя зачарованной красавицы выступает Батараз, один из основных героев осетинского нартовского эпоса. В его образе, наряду с чертами грозового божества, распознают и признаки солнечной природы [3, 130]. (Косвенным указанием на это служит в некоторых сказаниях и плешивость юного нарта.) Это обстоятельство наводит на мысль о знаковости имени литературного героя, позволяющей предполагать, что в поэме речь идет о двух силах во вселенной: Добре и Зле, персонифицированных в образах Батараса – божества солнца и света и Авдеуа – демона тьмы. При внимательном прочтении текста обнаруживается «равновесность» персонажей, обладающих одинаковой возможностью доступа во все зоны мироздания, но при этом они обладают разнополярными функциями: один защитник гармонии мира, другой – ее разрушитель. Звеньями дуалистической пары являются также замок на границе земли и неба, где Батаразу встретилась зачарованная красавица, и башня-крепость Авдеуа – на рубеже земли и преисподней. Еще одна точка схож-

дения с мифологией древних иранцев – это магия слова: герой – носитель света, подобно Ахура-Мазде, побеждающему Зло силой Божественного Слова (Великой молитвы Ахунвар), именно вербальным поведением провоцирует Авдеуа на действия, несущие тому гибель. Напрашивается предположение не только о семантическом тождестве мифологических образов, но и о явственном отражении в осетинской поэме древнеиранской схемы исхода финальной схватки между Добром и Злом.

Не подвергается сомнению и статус космической битвы, приданный в романе-мифе М. Булкаты противостоянию Света (солнечного божества Хурзарин) и Мрака (предводителя далимонов-демонов Дзацу). Но проблема выбора остро стоит не только перед вселенским временем, персонифицированным в образе Золотой Матери Солнца, а и перед человеком.

Многозначная символика Третьего мира, помимо мифологического плана, апеллирует к реалиям недавней истории. В «Седьмом походе Сослана Нарты» создается образ тоталитарной диктатуры (Прямая улица, Ложное солнце, Молочное озеро, Давильня), направленной на порабощение человека путем освобождения его от разума, «от бремени души и памяти» [14]. «Изображение персонажей в непреодолимых ситуациях, казалось бы, снимает с них всяческую ответственность за поступки. Но важный аспект темы памяти касается свободы воли человека, противостояния злу, в какие бы формы оно ни рядилось» [5, 265]. Невероятным напряжением духовных сил часть героев-нартов и их исторических потомков смогла противостоять колдовской силе Молочного озера, прошла через все соблазны рукотворного «рая» Челахсартага.

Писатель, явно или подсознательно, актуализирует идеи «авестийской» ми-

фологии о вовлеченности «земных помощников» в процесс извечной борьбы добра и зла, в возрождение космической гармонии. Совместно с эпическими героями спасателями планетарной жизни выступают в романе реальные исторические персонажи. Рядом с нартом Сосланом по бесконечной Прямой улице Третьего мира скачет в поисках пропавшей Хурзарин кавдасард Тулатовых – Чермен: народ сложил о нем героическую песню, датированную XVIII в. В «Уголке непокорных» томится Хазби Алыккаты, борец за национальную независимость, чьи действия историческая память осетин связывает с первой половиной XIX в.

В общей сложности, концепция разума в рассмотренных произведениях утверждает значимость человеческой воли, благой / злой мысли или слова в акте мироустройства.

В силу своей обобщенности, концентрированности миф, как известно, способен возбуждать импульсы для прочтения

его с разных – исторических, социальных, национальных, психологических – позиций. Говоря об осетинской литературе, следует отметить в ней «встречу» самых разных мифофольклорных традиций, осевших в недрах художественного сознания народа на его долгом и сложном историческом пути. Своеобразный сплав образуют здесь архетипическая матрица собственной культуры, библейские мотивы и образы, исламский пласт, и, как показывает проведенный анализ, в ней, вопреки сложившемуся мнению, заметны также вкрапления зороастрийских элементов.

Квалифицировать ли отмеченные в статье явления как результат генетической преемственности (уровень подсознательного воплощения) или это результат более позднего, осознанного, знакомства осетинских авторов с некогда единой для иранских народов системой мифомышления – вопрос остается открытым для обсуждения.

Примечания:

1. Перипл Понта Эвксинского (Объезд Черного моря) – название древнегреческого географического сочинения, посвященного описанию побережья Черного моря (предположительно V в. до н.э.).

1. Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. М., 1985.

2. Топоров В. Н. Древо мировое // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1987. Т. 1. С. 398-406.

3. Таказов Ф. М. Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии. Владикавказ, 2014.

4. Джусойты Н. Сырдоны цæссыгтæ (Слезы Сырдоны): Роман 2 чыныгæй. Дзæуджыхъæу, 2004. (на осет. яз.)

5. Matieva, I. V. Ontological Motivation of the Myth-Based Novel in Ossetian Literature // Advances in Social Science, Education and Humanities Research: Proceedings of the International Conference «Topical Problems of Philology and Didactics: Interdisciplinary Approach in Humanities and Social Sciences». TPHD 2018 / ed. Kh. Dz. Shambezoda. Dushanbe, 2019. Vol. 312. Pp. 263-269.

6. Цæрукъаты А. Сагъæс: Æмдзæвгæтæ. Дзæуджыхъæу, 1994. (на осет. яз.)
7. Абаев В. И. Религия. Фольклор. Литература // Избранные труды. Владикавказ, 1990. Т. 1.
8. Гусалты Б. Иу артæй уæрст («Плоть от плоти»): Роман. Орджоникидзе, 1989. (на осет. яз.)
9. Соколов М. Н. Пастух // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1988. Т. 2. С. 291-293.
10. Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
11. Мамиева И. В. Функция бытийного в пространстве обыденности (Роман «Плоть от плоти» Б. Гусалова) // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 2. С. 79 [электронный ресурс]. URL: <http://science-education.ru/ru/article/view?id=23692>
12. Гурджибети Блашка. Уаджимисти æмбурдгонд. Орджоникидзе, 1966. (на осет. яз.)
13. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Т. 1.
14. Булкъаты М. Нарты Сосланы æвдæм балц («Седьмой поход Сослана Нарты»): Роман. Цхинвал, 1988. (на осет. яз.)

Mamieva, Izeta V. – V.I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Centre of RAS (Vladikavkaz, Russia); dzirasga@mail.ru

THE FRAGMENTS OF THE ANCIENT IRANIAN MYTHOLOGICAL TRADITION AND THE SPECIFICITY OF THEIR REFLECTION IN THE OSSETIAN LITERATURE

Keywords: *mythology, ancient Iranian foundation, Ossetian literature, model of the universe, axis of the world, anthropomorphism, dualism, mythologeme.*

At the level of the motivational and figurative structure of the text, the originality of reflection of the ancient Iranian mythological fragments representations is considered in the number of Ossetian literature pieces of different genre affiliations. The comparative and semiotic methods of analysis are used, which allow revealing the deep layer of mythological structures and the early senses implicitly laid in them. The semantics and functionality of the act of peacemaking and anthropomorphization of the world axis are investigated. From the philosophical metaphorical point of view there are considered the archetype of the first man, other constants of mythconsciousness, used by the writers in their projection to the present. It is concluded that the Ossetian authors are focused mainly on recreating a three-levelled model of the world, dating back to the Indo-Iranian era of cultural and historical community. At the same time, the plot-forming role of motives and images, which refers to the perceiving consciousness to the dual system of world order, is obvious. Thus, new interpretational approaches contributed to the reconstruction of the ancient Iranian mythological nucleus (dichotomy of good and evil) in B. Gurzhibekov's poem («The Enchanted Beauty»); there as in N. Dzhusoity's novels-myths «Syrdon's Tears», M. Bulkaty's «The Seventh Campaign of Nart Soslan», marked also the «crossings» with Avestian cosmogony at the level of freedom of choice's idea of, the importance of good /evil thought/ word in the arrangement of the world order. Direct associations with the socio-ethical postulates of Zoroastrianism are revealed in B. Gusalov's novel «Flesh from the Flesh» (the cattleman and his cows' «voices»). The article proposes to discuss the nature of the designated myth elements in the literary works of the Ossetian authors: as the result of genetic continuity (the level of subconscious embodiment) or the secondary / bookish assimilation of the once unified basis of mythic reasoning.

REFERENCES

1. Bongard-Levin, G. M., Ilyin, G. F. *Indiya v drevnosti* [India in antiquity]. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury, 1985. 758 p.
2. Toporov, V. N. *Drevo mirovoe* [World Tree]. *Mify narodov mira: Entsiklopediya* [Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia]. Moscow, Sovetskaya Entsiklopediya, 1987, vol. 1, pp. 398-406.
3. Takazov, F. M. *Mifologicheskie arkhetyipy modeli mira v osetinskoj kosmogonii* [Mythological archetypes of the world's model in Ossetian cosmogony]. Vladikavkaz, North ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2014. 258 p.
4. Dzhusoity, N. G. *Syrdony tsæssygtæ. Roman 2 chinygæi* [Tears of Syrdon. Roman in 2 books]. Vladikavkaz, Ir, 2004. 655 p. (in Ossetian).
5. Mamieva, I. V. Ontological Motivation of the Myth-Based Novel in Ossetian Literature. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research. Proceedings of the International Conference «Topical Problems of Philology and Didactics: Interdisciplinary Approach in Humanities and Social Sciences»*. TPHD 2018. Ed. Kh. Dz. Shambezoda. Dushanbe, Atlantis Press, 2019, vol. 312, pp. 263-269.
6. Tsarukaty, A. I. *Sag»æs: Æmdzævgætæ* [Reflections. Poems]. Vladikavkaz, Ir, 1994. 424 p. (in Ossetian).
7. Abaev, V. I. *Religiya. Fol'klor. Literatura* [Religion. Folklore. Literature]. *Izbrannye trudy* [Selected works]. Vladikavkaz, Ir, 1990, vol. 1. 640 p.
8. Gusalov, B. M. *Iu artæi uærst. Roman* [Those who shared focal fire]. Ordzhonikidze, Ir, 1989. 264 p. (in Ossetian).
9. Sokolov, M. N. *Pastukh* [Shepherd]. *Mify narodov mira: Entsiklopediya* [Myths of the Peoples of the World: Encyclopedia]. Moscow, Sovetskaya Entsiklopediya, 1988, vol. 2, pp 291-293.
10. Turner, V. *Simvol i ritual* [Symbol and Ritual]. Moscow, Nauka, 1983, 277 p.
11. Mamieva, I. V. *Funktsiya bytiinogo v prostranstve obydenosti (Roman «Plot' ot ploti» B. Gusalova)* [The function of existential in the space of commonness (B. Gusalov's novel «Flesh from the flesh»)]. *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya* [Modern problems of science and education]. 2015, no. 2-3, p. 79 [electronic resoutce]. URL: <http://science-education.ru/ru/article/view?id=23692>
12. Gurdzhibeti, Blashka. *Uadzhimisti æmburdgond* [Collected works]. Ordzhonikidze, 1966. (in Ossetian).
13. Abaev, V. I. *Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka* [Historical and Etymological Dictionary of the Ossetic Language]. Moscow-Leningrad, USSR Academy of Sciences, 1958, vol. I. 656 p.
14. Bulkaty, M. G. *Narty Soslany ævdæm balts. Roman* [The Seventh Campaign of Soslan Narty. Novel]. Tskhinval, Iryston, 1988. (in Ossetian).