

## **Древнейший письменный памятник азербайджанской народной литературы ( XI-XII вв. ). Книга Деде Коркута.**

Китаб-и дедем Коркут» («Книга моего деда Коркута на языке племени огузов») — единственный дошедший до нас в письменной форме памятник средневекового эпоса тюркоязычных народов. В нем нашли отражение и события ранней тюркской полу легендарной истории (причем как исторические реалии, так и комплекс мифологических воззрений), и более поздние, связанные с распространением могущества тюрков на территории Малой Азии и контактами с Византией. В сказаниях, составляющих «Книгу моего деда Коркута», прослеживается явная связь как с общетюркской литературной и фольклорной традицией, так и с более поздними напластованиями. Сказания «Китаб-и дедем Коркут» («Книга моего деда Коркута», полное название — «Книга моего деда Коркута на языке племени огузов») — единственный сохранившийся памятник книжного эпоса у тюркских огузских народов. Именно поэтому он всегда представлял особый интерес для тюркологов, а также ученых, занимающихся сравнительным исследованием фольклора и типологией фольклора. В конце VIII в. огузы (токуз-гузы, узы, гузы) — конгломерат тюркских племен — жили на территории в низовьях Сырдарьи и вокруг Аральского моря, постепенно продвинувшись туда из Южной Сибири, и далее на запад вплоть до Каспийского моря. Огузы не были однородны ни по своему составу, ни по языку, что подчеркивается многими средневековыми арабскими историками. В Средней Азии кочевые племена огузов смешивались с другими тюркскими племенами и ирано-язычными народами, на западе вели войны с хазарами и волжскими булгарами. X век был отмечен повышением могущества огузов, в результате чего территория Северного Туркменистана и Юго-Западного Казахстана получила название «гузские степи» (дешт-и гузан). Необходимо также отметить, что язык огузов того времени (X–XI вв.) по ряду фонетических, грамматических и лексических показателей был близок к кыпчакскому языку, что отмечалось Махмудом Кашгарским в его «Словаре» [Баскаков 1969: 247] — к примеру, эту близость языков демонстрирует половецкий Codex Cumanicus [Там же: 243]. В это же время в результате раздора между племенами выделилась группа под предводительством Сельджука, принявшего ислам. Эти огузские племена в первой половине XI в. начали продвижение на Запад через Закавказье, Иран и Малую Азию, став этнической основой современных турок и азербайджанцев. Другая часть огузских племен осталась в Средней Азии в Приаралье и в дальнейшем послужила этническим субстратом туркмен и в какой-то мере узбеков. Примерно к этому периоду исследователи относят сложение сказаний-песен, позднее вошедших в состав «Китаб-и дедем Коркут». В 1077 г. на территории Малой Азии образуется государство Сельджукидов со столицей в Конье, которое в XIII в. прекратило свое существование в результате нашествия монголов: Конийский султанат сначала стал вассалом Хулагуидов (1243 г.), а потом распался на мелкие независимые владения-бейлики. В начале XIV в. один из бейликов под властью Османа, начавшего завоевательные походы против окружающих его немусульманских земель и соседних анатолийских бейликов, становится основой будущего османского государства. Приблизительно с этого же времени письменно фиксируются огузские сказания о подвигах бегов-богатырей, прошедшие определенную циклизацию, но доселе бытовавшие преимущественно в устной форме. Таким образом, в «Книге моего деда Коркута» нашли отражение и события ранней тюркской полулегендарной истории, и

более поздние, связанные с распространением могущества тюрков на территории Малой Азии и с их контактами с Византией.

В «Китаби деде Коркут» отражены картины хозяйственной и военной жизни, нравы и обычаи, думы и чаяния народа в эпоху патриархально-феодалных отношений. Но это произведение не историческое, а в полном смысле этого слова поэтическое, тесно связанное по своей художественной структуре с богатейшим народным творчеством. «Китаби деде Коркуд», как и большинство былинно-сказочных эпических памятников азербайджанского народа, написана ритмизованной прозой, в которую вкраплены стихотворные фрагменты, большей частью лирического характера. Язык эпоса богат по лексическому составу, очевидно, сказители чувствовали все его тонкости. Высоко и поэтическое мастерство певцов (озанов). Стихотворные диалоги образны; сравнения, звукопись усиливают их художественное воздействие. Например, с какими словами обращается Дерсе-хан к своей жене:

Приди сюда, счастье моей головы, опора моего жилища;  
Ростом подобная прекрасно выросшему кипарису;  
Ты, чьи черные волосы обвиваются вокруг лодыжек,  
Чьи сросшиеся брови подобны натянутому луку,  
Чьи уста тесны для пары миндалин,  
Чьи алые щеки подобны осенним яблокам...

На сегодняшний день известны две рукописи «Китаб-и дедем Коркут», это Дрезденский и Ватиканский списки. Первый был обнаружен в библиотеке Дрездена немецким востоковедом Г. Дицем, который в 1815 г. опубликовал VIII сказание из рукописи. В 1859 г. Т. Нёльдеке снял копию с рукописи и подготовил перевод на немецкий язык, но его работа не была закончена. Свои материалы он передал В. В. Бартольд, который в течение 1894–1904 гг. опубликовал четыре главы-сказания, а в 1922 г. закончил русский перевод всей рукописи. Однако этот перевод с комментариями Г. Араслы и М. Г. Тахмасиба увидел свет лишь в 1950 г. в издании Академии наук Азербайджанской ССР, которое, как отмечает В. М. Жирмунский, «не получило широкого распространения» [Жирмунский 1962: 132]. Ватиканский список «Книги моего деда Коркута» был обнаружен в библиотеке Ватикана, переведен и опубликован в 1950 г. итальянским ученым Э. Росси (см. также: [Gökyay 2000: iii]). Данный список состоит из шести сказаний-огузنامه: о Богач-хане; о Бамси-Бейреке; о разграблении дома Салор-Казана; о пленении Уруз-хана, сына Казана; о Йегенеке, сыне Казылык-Коджи; о смерти Бейрека. Хотя Ватиканская рукопись «Книги моего деда Коркута» не обнаруживает больших расхождений с Дрезденской, по сравнению с последней она содержит меньше ошибок, внесенных переписчиками. Кроме того, в Ватиканской рукописи были проставлены огласовки, что позволило исследователям уточнить многие неясные места в тексте памятника. Обе рукописи не датированы, однако приблизительные даты можно установить по именам их владельцев и сопутствующим датам. На Дрезденском списке имеется дата — 993 г. (по хиджре, т. е. 1585 г. н. э.). В. В. Бартольд, соответственно, полагает, что именно эта дата и является временем записи всего корпуса сказаний «Китаб-и дедем Коркут». Согласно палео-графическим данным, действительно, именно XVI в. является временем составления Дрезденского списка [Gökyay 2000: v]. На Ватиканской рукописи тоже проставлены некоторые даты и имена владельцев рукописи, согласно которым проясняется судьба

этого списка: самой ранней датой на полях является 956 г. по хиджре (т. е. 1549–1550 г.), с конца XVI в. рукопись находилась в Каире, в 1615–1616 гг. — в Иерусалиме.

### Текст сказаний

Текст сказаний «Книги моего деда Коркута» в основном прозаический, содержащий множество различных стилистических клише, повторов, пословиц и поговорок, ритмизованных отрывков, к которым относятся прежде всего обращения героев к объектам природы (воде, дереву) и, наконец, уже упомянутые прорицания самого Коркута. Проблеме формулы в прозаическом фольклорном тексте посвящено множество исследований. Необходимо отметить, что использование формульных словосочетаний в подобном тексте (как правило, эпическом) является достаточно распространенным явлением, в том числе и в литературных традициях Ближнего и Среднего Востока. Так, в арабской традиции исследована природа формульных словосочетаний в народной арабской повести «Сират Антара», относящейся к жанру сират. Как полагает А. Б. Куделин, рифмованная и ритмизованная проза, какой написан этот народный роман, нельзя отождествлять с поэзией, тем самым теория Пэрри–Лорда в данном случае не работает. Куделин предлагает рассматривать функционирование формульных словосочетаний, исходя из специфики текста народной повести. «Сират Антара» написана особым слогом арабской прозы, основанным на внутреннем ритме и рифме слов и словосочетаний, — садж' [Куделин 1978: 93]. В собственно тюркской (и уже — турецкой) традиции формула в эпическом прозаическом письменном тексте может быть исследована как на примере «Китаб-и дедем Коркут», так и более позднего жанра турецкой городской повести. И. Башгёз понимает формулу в прозаическом нарративе как устойчивое, повторяющееся словосочетание, передающее основную идею (formula-thought) в одной или нескольких фразах<sup>10</sup>; по его мнению, формула является сочетанием формальных и семантических элементов, ей свойственны краткость и запоминаемость — подобно пословице или поговорке, иногда — ритмическая организация [Başgöz 1998b: 131, 141]. Исследователь выделяет несколько так называемых formal patterns (имеются в виду способы ритмической организации формул) и видов самих формул, обусловленных их местом в сюжете и композиции народной повести: например, начальные и конечные формулы, описания жилищ, красоты героини и героя, детства героя, пробуждения в нем любви и дара ашика-поэта. Следует отметить, однако, что подобный тип формул, обнаруженный Башгёзом, не единственный: практически все поговорки в «Китаб-и дедем Коркут» можно рассматривать в качестве таких формульных словосочетаний (большинство из них соответствуют определению Башгёза), например: «У кого есть ребра, тот поднимается, у кого есть хрящи, тот вырастает» (X, Песнь о Секреке, сыне Ушун-Коджи [Книга Коркута 1962: 90]); «Один (в поле) джигит витязем не станет; дно пустого (сосуда) крепким не станет» (IX, Песнь об Амране, сыне Бекиля [Там же: 87]). Ритмическая структура этих словосочетаний, естественно, едва ли может быть отражена в русском переводе. Кроме того, в «Китаб-и дедем Коркут» присутствует ряд устойчивых словосочетаний и стилистических клише, по поводу «формульной природы» которых единого мнения нет (так, X. Короглы в исследовании, посвященном огузскому героическому эпосу, называет благопожелания Коркута «стилистическими формулами», никак не поясняя это выражение [Короглы 1976: 201]). Все они могут быть разделены на несколько основных групп. Так, повсеместно встречаются выражения, которые, будучи посути обращениями

рассказчика к аудитории, прямо указывают на устный характер бытования эпоса в прошлом: Görelüm Hanım ne soyladı («Посмотрим, хан мой, что он сказал»). Другая группа ближе всего находится к определению формулы, используемому Башгёзом, так как она представляет собой повторяющиеся словосочетания, основанные на ритмической организации текста. Сюда входит и упоминаемая им поговорка «Нога коня хрома, язык певца проворен», и другие подобные выражения, Башгёзом не упоминаемые, например: Meded aman, el-aman. Tañrınıñ birliğıne yokdur güman или: Mere kâfirler aman verüñ aman Tañrınıñ birliğıne yokdur güman («На помощь! Пощады! Нет сомнения в единстве Бога») [Gökyay 2000: 25, 38]. Эта формула может встречаться в различных вариациях, но ее ритмическая структура и идея (formula-thought) останутся неизменной: Kirk yoldaşum aman, Tañrınıñ birliğıne yokdur güman [Gökyay 2000: 13]. Проблема формулы в том смысле, как она понимается М. Пэрри и А. Лордом, по отношению к книжному эпосу в полной мере отражена в статье С. Ю. Неклюдова, посвященной монгольскому «Гесеру» (как и «Китаб-и дедем Коркут», «Гесер» является прозаическим текстом с ритмическими вставками). В этой статье предложен метод выявления формульных словосочетаний, которые не зависят от метра (в силу его практического отсутствия): для избранного фрагмента текста регистрируются все повторяющиеся словесные и грамматические конструкции (однородность слов и словосочетаний), делается попытка «выяснить закономерности их употребления и специфику контекстуальной функционально-семантической обусловленности». Важным является размер текста («площадь»), где встречаются эти повторы, а также их суммарное количество на рассматриваемый фрагмент текста [Неклюдов 1978: 49]. Воспользовавшись этим способом выявления формул, в рассматриваемых нами отрывках (на примере турецкого текста — так как для нас важны, как уже было сказано, повторяемость и однородность грамматических конструкций, не всегда переданные в русском переводе) можно выделить концовки каждого из двенадцати сказаний, составляющих «Китаб-и дедем Коркут», — так называемые прорицания Коркута. «Площадь» текста, с которой мы имеем дело, постоянна и невелика; следует также иметь в виду, что контекст, т. е. ситуация, в которой употребляются формулы, сам по себе клиширован, он один и тот же. Рассматриваемые нами формульные словосочетания практически нигде больше, кроме как в этих финальных прорицаниях, в «Китаб-и дедем Коркут» не встречаются. С большой долей вероятности можно утверждать, что в тексте данного памятника сохранены формулы, восходящие к устной традиции. Под формулой в «Китаб-и дедем Коркут», в частности в прорицаниях Коркута, я подразумеваю систему повторяющихся и особым образом упорядоченных лексем/образов, объединенных одинаковой грамматической структурой. В результате анализа выявляются две группы формул<sup>11</sup>: к первой отнесены клишированные словосочетания, которые открывают и завершают прорицание (в некоторых из них могут прослеживаться, как мы увидим, следы ритмической организации), ко второй группе принадлежат формулы, находящиеся композиционно в центре прорицания. В них видно то, что С. Ю. Неклюдов назвал «грамматической формульностью», когда «признаком стилистического трафарета является единообразие синтаксического построения, а в качестве повторяющихся элементов могут сохраняться лишь словоизменительные аффиксы да служебные слова» [Неклюдов 1978:53]. Здесь лексический повтор реализуется не в пределах одного фрагмента текста, но во всех рассматриваемых отрывках. Действительно, вторая интересующая нас группа формул в грамматическом плане выделяется своим синтаксическим построением. Мы видим несколько фраз,

основанных на единстве грамматической структуры. Предложения типа *Yerlü kara dağlarıñ yıkl-ma-sun. Gölgelice kaba ağac-uñ kesil-me-sün. Kamın akan görklü suy- uñ kuru-ma-sun. Kanadlarıñ ucu kırıl-ma-sun*, встречающиеся почти во всех прорицаниях Коркута, объединены общей формой повелительного наклонения, которое в турецком языке и поныне используется в значении пожелания [Кононов 1956: 220–221]. Вариативность этих формул меньше, чем формул первой группы; кроме того, они составляют единство, так как встречаются во всех прорицаниях только вместе. Таким образом, рассматриваемые формулы явно образуют семантическое и формальное ядро почти каждого из прорицаний Коркута (собственно, именно эти формулы и есть *yöñ*, благопожелание или заключение). Я предполагаю, что эти формулы в большей степени восходят к устной тюркской традиции, тогда как формулы, имеющие мусульманское содержание, восходят к книжной традиции. Необходимо, однако, заметить, во-первых, что группа этих формул есть все же не во всех двенадцати прорицаниях Коркута, а во-вторых, что они относятся только к определенному кругу предметов (вода, река, горы, дерево, шатер/палатка, меч). Фрагменты текста, содержащие подобные формулы, можно отнести к древнейшим частям текста, связывающим «Китаб-и дедем Коркут» с древней тюркской литературной традицией. Так, благопожелание Коркута включает в себя ряд стилистических клише, которые достаточно распространены в «Китаб-и дедем Коркут» и, возможно, восходят к древнетюркским орхоно-енисейским памятникам. Даже если судить о прямой связи нельзя, то можно сказать, что они находятся в контексте литературной тюркской, доисламской традиции. Ср., например: «Пусть даст переправиться через обгащенные кровью реки» (*Kanlı kanlı sulardan geçit versün* — VIII сказание [Книга Коркута 1962: 83]) и «Кровь твоя бежала, как вода» (*Qanuy subça Jügürti* — памятник Кюль-Тегину, см.: [Малов 1951; Orkun 1987]). В памятнике более позднего периода, «Огуз-наме» («Легенда об Огуз-хане»), представляющем собой запись легенды о происхождении огузов, которую относят ко времени существования огузского государства на Сырдарье (VIII–X вв.), при описании битвы говорится: «Схватки, сраженья были такими жестокими, что воды Итиль-реки стали красными-красными, подобно киновари» (19, III–IV, см.: [Огуз-наме 1959: 40]). Связь воды и крови, которая находит выражение в различных фигурах речи (метафоре, гиперболе), видимо, является довольно устойчивой для тюркской литературы в целом.

## Сюжет

«Китаби деде Коркуд» состоит из Прозаического вступления и двенадцати сказаний (песен), каждое из которых имеет самостоятельный сюжет; связывают их некоторые общие персонажи, в частности хан огузов — Баяндур-хан и его главный полководец Салор-Казан со своими богатырями. Песни в эпосе называются «бой». Это слово, как сообщил Бартольд азербайджанец по имени Расуль-заде, также употребляется в Азербайджане, но в значении обыкновенно импровизированной хвалебной песни[34]. Сказания в эпосе объединены под общим названием книги деда Коркута, потому что он выступает как бы автором этих сказаний. Но при анализе можно установить, что они сложены разными озаами (ашугами) и в разное время. Большинство песен отражает патриархально-феодалную кочевую жизнь огузов, проживавших на Кавказе. Упоминаются названия городов, крепостей, рек и озёр сегодняшней Азербайджанской Республики и близлежащих местностей (Гянджа, Барда, Шарур (в форме «Шерюгюз») крепость Алынджа, Дербент, озеро Севан (в форме «Гэкче-дениз») и др.). Крепости

Байбурт и Дизмерд близ Чёрного моря находятся в руках воевавших с огузами гяуров, которыми в эпосе назывались трапезунтские греки, грузины, абхазцы. Вместе с тем ряд эпизодов носит сказочный, мифический характер. Например, в сказании о Тепегёзе (с тюркского — глаз на лбу, аналогия с киклопом) говорится о человеке-чудовище, рождённом пери, который съедает в день «двух человек и пять тысяч баранов». В иных эпизодах прослеживаются фантастические мотивы азербайджанских народных сказок. Эпос, сложившийся окончательно на территории Азербайджана, где огузы проживали более компактно, сохранился в двух рукописях XVI века.

Почтовая марка Азербайджана 2015 года, посвящённая эпосу

Во всех сказаниях, кроме пятого и шестого, почти все действующие лица повторяются. Пятое и восьмое оказания находят параллели в древнегреческой литературе (девятая книга «Одиссеи» Гомера — одноглазый циклоп-людоед Полифем; «Алкеста» Еврипида). «Китаби деде Коркуд» изображает прежде всего быт кочевых огузов, живших на территории нынешней Азербайджанской Республики в X—XI вв. Но вместе с тем здесь нашли отражение мотивы более ранних народных преданий, сохранившие элементы доисламского эпоса с характерной романтизацией женщины, материнского авторитета, семейных и родовых связей и т. п.

Идейно-тематическое содержание эпоса тесно связано с периодом разложения патриархально-племенного кочевого строя и усилением феодальных отношений. Социальные и нравственные особенности двух эпох причудливо смешались и образовали своеобразный тип эпического богатыря. В нём соединяются патриархальные и феодальные добродетели. Центральное место в эпосе занимает идея патриотизма, которая проявляется в героическом сопротивлении внутренним и внешним врагам, в богатырских подвигах. Патриотическое чувство органически связано с героизмом и самоотверженностью, которые воспеваются почти во всех сказаниях. Особую храбрость проявляют богатыри Уруз сын Казана, Имран сын Бекиля, Иекенк и Секрек. Их сила и неустрашимость сочетаются с благородством, с уважением к старшим, особенно к матери, к женщине. Никогда герои эпоса не нападают на другие племена, они всегда защищаются, а если отправляются в поход, то лишь для того, чтобы отомстить за обиды, нанесённые врагом.

Не только мужчины, но и женщины строго дорожат честью племени. Вот враги разграбили дом Казан-хана, пленили его большую семью со всеми слугами и домочадцами, в числе которых сорок стройных дев. Вражеский царь Шюкли, чтобы нанести Казан-хану нестерпимую обиду, приказывает привести жену его Бурла-хатун на пир. Когда посыльный царя приходит к девушкам и спрашивает, кто из них жена Казана, все сорок хором отвечают: «Я». Тогда, чтобы обнаружить Бурла-хатун, царь Шюкли велит привести сына Казан-хана Уруза, подвесить на крюк, изжарить его и мясо подать пленницам; кто не станет есть, та и будет жена Казана. Мать Уруза в отчаянии. Она опрашивает сына, что делать. Вкусить плоть родного сына или идти на поругание к врагу? Уруз и слышать не хочет о позоре матери: «Пускай жарят мое мясо; пока девушки будут есть один кусок — ты съешь два, лишь бы гяуры тебя не узнали. Берегись!» — восклицает он.

Гараджа-чабан (Черный пастух) из второго сказания, повествующего о разграблении дома Салор-Казана, как отважный и честный джигит самоотверженно борется с коварными врагами Казана, защищает его стадо, казну, помогает ему победить неприятеля. Перед нами сложный образ, в котором общечеловеческие, гуманистические начала предстают в облики феодальной морали. Пастух со всеми реалиями его быта-собакой, дубиной, бараньей шапкой — описан «как живой». Он защищает честь и дом своего господина, которого превосходит и силой, и доблестью, и благородством, и великодушием.

### **Памятник <<Деде Коркуту>> в Баку**





## Памятник «Китаб-и Деде Коркут» в Баку



В одной песне румяные девичьи щеки уподобляются «каплям крови, павшим на снег». Не чужд эпосу и сочный народный юмор. Безумный Карчар убивает всех, кто сватает его сестру, девицу Бану-Чичек. От Бейрека он требует в качестве калыма по тысяче жеребцов, верблюдов и баранов, не выдавших самки, тысячу бесхвостых и беззубых псов да тысячу черных блох. Деде Коркуд помогает Бейреку найти самое трудное-тысячу блох. При сдаче калыма деде Коркуд говорит Карчару: «Блоха-страшный зверь, я собрал их всех в одном месте; войди, жирных возьми, тощих оставь». Карчар входит, тысячи голодных блох жадно на него набрасываются, и он едва опасается бегством, бросившись в воду по совету деде Коркуда.

По-народному лукаво и мудро герои эпоса высмеивают жадность, тупоумие, варварство. Вот пример. Казан-хан в плену трапезундского тагавора; жена тагавора хочет посмотреть на него, узнать, что он за человек. Она не без насмешки спрашивает Казана, томящегося в колодце: «Казан-бек, как ты себя чувствуешь?.. Что ты теперь ешь, что пьешь, на чём ездешь?» Казан отвечает: «Когда вы даете пищу вашим покойникам, я беру её из их рук, на проворных покойников сажусь верхом, ленивых веду за повод». Жена тагавора умоляет Казана: «Ради твоей веры, Казан-бек! У меня умерла семилетняя дочь, сделай милость, не езди на ней». «Среди ваших покойников



проворнее её нет, я всегда на ней езжу», — отвечает Казан-хан, и испуганная жена тагавора просит мужа выпустить из колодца пленника, дабы он не сломал хребет их умершей дочери.

Разумеется, юмор этот, по современным понятиям, жесток, но самая его натуральность составляет одну из типичных стилевых особенностей эпоса. «Китаби деде Коркуд» описывает суровые времена, которые отличались первозданной цельностью и в дурных своих свойствах, и я привлекательных. Люди беспрерывно воевали, не дорожили жизнью, веселились и любили, гневались и жертвовали собой с легкостью, которая теперь кажется сказочной, мифической. Между тем для них она была в известной мере нормой.

Оригинал ранней рукописи «Китаби деде Коркуд», попавшей в Дрезден в 1815 г., привлёк внимание востоковеда Дица. Он переписал рукопись, сдал в Берлинскую библиотеку, а текст издал вместе с переводом одного из сказаний («О Тепегёзе») на немецкий язык. Два списка оригинала «Китаби деде Коркуд» были найдены в Дрездене и в Ватикане; оригинал эпоса несколько раз был издан в Турции. В России и за рубежом изучением эпоса занимались виднейшие востоковеды. Много нового внесли в изучение эпоса и азербайджанские учёные Гамид Араслы и Мамедгусейн Тахмасиб.

## **История создания и изучение**

Хотя известный литературный текст эпоса был составлен лишь в XV веке, происхождение сказаний Деде Коркуда уходят в период существования только устной литературной традиции огузов в первые два столетия после их появления в Иране в XI—XII вв. Согласно американскому антропологу Майклу Мекеру, сказания и песни в эпосе должны были быть созданы не ранее начала XIII века, а сохранившиеся письменные памятники должны были быть составлены не ранее XV века. Виктор Жирмунский также отмечает, что самые эпические сказания огузов по своему содержанию гораздо древнее, чем та литературная обработка, которую они получили в «Книге Коркуда» XV века. Жирмунский, сравнивая рассказы «Книги Коркута» с другими устными и письменными, легендарными и историческими источниками, которые сохранились в Средней Азии и Анатолии, приходит к выводу о том, что сказания огузов возникли в форме героических песен в IX—X вв. в более ранней области расселения огузов, на Сыр-Дарье, продолжали жить в устной традиции огузов и уже в Передней Азии подверглись дальнейшей переработке, пополнившись новыми героями и сказаниями. Таким образом, по словам Жирмунского, существующий эпос является результатом отбора, письменной фиксации и обработки этих песен во времена военной экспансии Османской империи (XV век). Таким образом, окончательно эпос был записан в XV веке на территории современного Азербайджана под названием «Книга о моем деде Коркуде на языке племени огузов».

Начало первой главы эпоса (о Богач-джане, сыне Дерсе-хана) из рукописи XVI века эпоса на тюркском языке. Дрезденская библиотека

Героический эпос «Китаби деде Коркуд» («Книга моего деда Коркута») является итогом длительного развития устной народной поэзии. По своему идейно-тематическому и художественному богатству, по языковым особенностям, этот замечательный эпос

выходит далеко за рамки литературных произведений тюркского мира. Именно поэтому ещё с начала XIX века эпос привлекал внимание зарубежных ученых, которые ставили его в один ряд с народными сказаниями, снискавшими всемирную славу.

Исследованием и изданием дастана занимались такие русские учёные как В. В. Бартольд, А. Н. Кононов, В. М. Жирмунский, туркменские ученые Ата Рахманов, Баймухамед Каррыев и Мяти Косаев, азербайджанские учёные Гамид Араслы, А. Демирчизаде, М. Г. Тахмасиб, М. Сеидов, турецкие учёные Муаллим Рифат, Орхан Шаиг, Мухаррем Эргин, казахские ученые А.Конратбаев, А.Маргулан и др.

Определённые сведения об эпосе даёт историк XVIII века Абу-л-Гази-хан Хивали в своём произведении «Шаджаре-и таракеме» («Родословная туркмен»).

Европейскому научному сообществу до XVIII века об этом эпосе ничего известно не было. Впервые о нём сообщает в 1770-е годы известный немецкий арабист Якоб Иоганн Рейске. Работая в Дрезденской библиотеке, Рейске ознакомился с древнейшей рукописью дастана, но, не вникая в содержание, отнёс его к османскому шахзаде Коркуту. История же основного исследования дастана связана с именем Фридриха фон Дица. Он, в 1815 году перевёл на немецкий язык часть дастана — «Басат убивает Тепегёза» и впервые издал с научной информацией. С этого времени «Китаби деде Коркуд» превратился в объект исследования в мировой тюркологии. Много позже, будучи переведён на различные языки, эпос был издан в Москве, Берлине, Хельсинки, Лондоне, Цюрихе, Техасе, Тегеране, Тебризе, Ашхабаде, Анкаре, Стамбуле и Алма-Ате.

Немецкий востоковед Теодор Нёльдеке в 1859 году на основе Дрезденской рукописи перевёл на немецкий и решил дать в печать «Китаби деде Коркуд», однако в связи с рядом трудностей не смог завершить работу. Собранные материалы Нёльдеке в 1892 году передал В. В. Бартольду, который в то время получал образование в Германии. В 1894—1904 гг. Бартольд перевёл и напечатал на русском языке 4 части произведения. Он, в 1922 году закончил полный перевод произведения и подготовил к печати. Но, впервые этот перевод произведения был опубликован уже после смерти Бартольда, в 1950 году в Баку (впервые в Баку эпос был издан в 1938 году) под редакцией Гамида Араслы и Мамед Гусейна Тахмасиба, и в Москве в 1962 году Виктором Жирмунским и Андреем Кононовым. В этом издании 1962 года было опубликовано ещё три статьи («Турецкий эпос и Кавказ» Бартольда, «Китаби-Горгуд» Александра Якубовского и «Книга моего деда Коркуда» Жирмунского). Туркменский вариант эпоса под названием «Горкут-ата» был опубликован впервые в 1951 году в журнале «Совет эдебияти» .

Страница из рукописи эпоса, хранящегося в Ватиканской библиотеке

В 1952 году итальянский тюрколог Эттори Росси в Ватикане на основе Ватиканской рукописи дал в печать произведение на итальянском языке. Росси считал Ватиканскую рукопись наиболее правильной, а тексты написанными образованным человеком. По мнению Росси, Дрезденская рукопись была написана на азербайджанском, а Ватиканская — на турецком языке.

«Китаби деде Коркуд» в Турции в первый раз был напечатан в 1916 году Килисли Рифетом, на основе Дрезденской рукописи. В 1938 году Орхан Шаиг Гёккай издал текст эпоса на турецком уже латинским алфавитом со своей вступительной статьей. В 1952 году издаётся статья Ф. Гырзыюглу «Огузнаме Деде Коркуда», в 1958 году — статья Партова Наили «Историческая условность в сказаниях Деде Коркуда и история книги». Суат Хазерчи дважды (в 1949 и 1958 гг.) издаёт десять сказаний эпоса. В 1958 году эпос издаёт в Турции исследователь-тюрколог Мухаррем Эргин[тур.] со своей исследовательской статьей.

В Азербайджане эпос стал изучаться после установления в стране советской власти. Так, в Баку в 1928 году Атабаба Мусаханлы и Исмаилом Хикметом, в 1930 году Амином Абидом были опубликованы статьи про «Китаби деде Коркуд» и отрывки из эпоса[25]. В 1939 году под редакцией академика Гамида Араслы эпос был впервые полностью опубликован в Азербайджане. С 1938 года обширные исследовательские работы над языком дастанов «Деде Коркуда» вёл Абдулазал Демирчизаде. Изданная в 1959 году его книга «Язык дастанов „Китаби деде Коркуд“» и другие книги и статьи Демирчизаде сыграли значительную роль в установлении места этого памятника в истории азербайджанского языка. В 1958-59 гг. издаются статьи Али Султанлы «Заметки о дастане „Деде Коркуд“».

В 1939 году в изданной в Москве «Антологии азербайджанской поэзии» было опубликовано «Сказание о разграблении дома Салур Газана», а в 1946 году в издававшейся в Тебризе газете «Азербайджан» вышли в свет все сказания из эпоса. Также эпос был переведён на французский, персидский и напечатан в Англии, Швейцарии, США и в Иране. Одна копия дрезденской рукописи — «Книга моего деда Коркута» в августе 1972 года была передана в Баку в Национальную Академию Наук Азербайджана. Перевод эпического сказания «Қорқыт ата кітабы» на казахский язык впервые был осуществлен А.Конратбаевым в 70-е годы и опубликован в 1986 году.

В 1973 году эпос был переведён на английский язык в Техасском университете турецким учёным профессором Фаруком Сумером, профессором английской литературы из Анкары Ахмедом Уйсалом и преподавателем английского языка Техасского университета Уорреном Уолкером. Исследователи здесь утверждали, что дастаны были созданы в IX—XI вв. на территориях проживания огузов в Средней Азии. Авторы, рассказывая о жизни огузов, их формировании, их войнах с киргизами и Золотой Ордой, и, наконец, переселением на Запад под давлением монголов, считали самого Коркуда историческим персонажем, а события — действительно имевшими место в истории. Противоречия авторы объясняли тем, что дошедшие до нас рукописи эпоса со временем менялись. По мнению переводчиков, Деде Коркуд был государственным деятелем и дипломатом огузов, а в Малой Азии он превратился в легендарного персонажа. Авторы также предполагали, что изначально дастаны были написаны в стихах, а позднее переписаны не являвшимися озаами лицами.

В 2015 году, в рамках мероприятий, посвящённый 200-летию первого перевода и издания книга на немецком языке, Бакинским международным центром мультикультурализма под руководством Камала Абдуллаева были выпущены переводы «Песни о том, как Басат убивает Тепегёза» и сопроводительной статьи фон

Дица более чем на двадцать языков, включая малые языки Азербайджана (аварский, лезгинский, удинский, хиналугский, цахурский и др.).

## **Рукописи**

Эпос известен в письменной форме по двум рукописям XVI века — полной, которая хранится в Дрезденской библиотеке, и хранящейся в Ватиканской библиотеке. Дрезденская рукопись и состоит из 12 частей. Ватиканская состоит из 6 частей. Дрезденская рукопись была доставлена в Турцию вместе с сокровищницей наместника Османской империи в Ширване в 1578—1585 гг. Осман-паши. Согласно Азербайджанской Советской Энциклопедии, и Дрезденская и Ватиканская были переписаны из более древней рукописи. Согласно азербайджанским советским тюркологам Фархаду Зейналову и Самету Ализаде, Дрезденская рукопись определённо написана на азербайджанском языке, а язык Ватиканской рукописи близок к турецкому XVI века. В Национальной академии наук Азербайджана подготовлена третья рукопись дастана.

Отрывок главы «Басат убивает Тепегёза» эпоса на тюркском языке. Опубликовано в 1815 году

Дрезденская рукопись состоит из 154 страниц, в каждой из которой по 13 строк. Рукопись, состоящая из 37 страниц по 2 строки в каждой, хранится в Берлине. Она переписана с Дрезденской рукописи. Ватиканская рукопись содержит 109 страниц по 13 строк в каждой. Турецкий исследователь-тюрколог Мухаррем Эргин, издавший эпос в 1958 году на основе трёх рукописей (Дрезденской, Берлинской и Ватиканской), считал, что основной рукописью является Дрезденская, а Ватиканская переписана с неё позднее.

## **Сказания**

«Книга моего деда Коркута» (по Дрезденскому списку) состоит из 12 песен-сказаний, повествующих о подвигах огузских богатырей. Основным сюжетобразующим стержнем, вокруг которого группируются эти сказания, является борьба огузских племен против неверных, немусульман (гяуров, кяфиров) на землях Малой Азии, а также многочисленные междоусобицы в среде самих огузов. Огузские беги объединены вокруг фигуры эпического певца, мудреца и «патриарха племени» Коркута. Композиционным завершением каждого сказания является его мудрое «прорицание», наставление, своего рода мораль. Сказания, составляющие «Книгу моего деда Коркута», четко группируются вокруг определенных героев эпоса — Салор-Казана, Бамси-Бейрека, так называемых младших богатырей (Амрана, Иекенка).

Сказание I повествует о том, как сын Дерсе-хана, Богач-Джан, был взят в плен. Во II сказании речь идет о разграблении гяурами имущества семьи Салор-Казана. В центре III сказания («Рассказ о Бамси-Бейреке, сыне Кан-Буры») — богатырь Бамси-Бейрек,

попавший в плен к гяурам, а затем — неузнанным на свадьбу к своей суженой. Сказание о Бамси-Бейреке относится к наиболее древним сказаниям «Книги Коркута» и в сюжетном отношении тесно связано с эпической традицией многих тюркских народов Поволжья, ЗаЭпос в мировой культуре кавказа, Средней и Центральной Азии, где главный герой известен под именем Алпамыш. Собственно, о популярности эпоса об Алпамыше свидетельствует наличие нескольких его известных версий — «кунгратской» (объединяющей узбекскую, каракалпакскую и казахскую редакции эпоса) и «кыпчакской» (она объединяет современные башкирские народные сказки, казанско-татарскую сказку «Алпамша», а также казахские, где герой носит другое имя)<sup>2</sup>. В основе эпического сказания об Алпамыше лежит архаическая богатырская сказка, элементы сюжета которой широко распространены в сказочном эпосе тюркских и монгольских народов Южной Сибири и Центральной Азии: ее герой, имеющий сверхъестественное происхождение, отправляется за своей невестой в далекие страны. В сказании о Бамси-Бейреке присутствует ряд архаических элементов этой богатырской сказки. Пленение и освобождение из плена другого огузского богатыря (Урузбека) образует сюжет IV сказания. Сюжет V сказания («Рассказ об удалом Домруле, сыне Дука-Коджи») близок греческим легендам: Домрул пытается убить ангела смерти Азраила, но впоследствии раскаивается в своем поступке. Это сказание по своему сюжету стоит несколько особняком в общем ряду и в целом в традиции тюркского эпоса. По мнению исследователей, в нем объединены два сюжета, распространенных прежде всего в новогреческом фольклоре: борьба богатыря со смертью /ангелом смерти (сюжет, связанный с византийским эпосом о Дигенисе Акрите, борющемся с Хароном<sup>3</sup>) и жена, отдающая свою жизнь, чтобы выкупить мужа-богатыря у смерти (после того как это отказываются сделать его мать и отец). По всей видимости, источником действительно послужили новогреческие сказания и песни о Дигенисе Акрите. Сказание VI повествует о Кан-Турали и его сватовстве; оно, как и предыдущее сказание о Домруле, относится к наиболее поздним сказаниям «Книги Коркута», сложившимся уже на территории Закавказья. Отец Кан-Турали, «разумный муж» Казылык-Коджа, со своими джигитами отправляется на поиски подходящей невесты для сына: «Вошел в землю (внутренних) огузов, не мог найти девицу; обратился в другую сторону, вошел в землю (внешних) огузов, не мог найти девицу; обратился в другую сторону, пришел в Трапезунт» [Книга Коркута 1962: 64]. Кан-Турали решает сватать Сельджан-хатун — дочь трапезундского тагавора<sup>4</sup>; для того чтобы получить ее, он должен сразиться с охраняющими ее свирепым львом, черным быком и черным верблюдом; после этого он вступает в битву и с самим тагавором. Победив при помощи Сельджан-хатун войско тагавора, Кан-Турали вместе с ней возвращается в стан огузов к своему отцу. По словам В. В. Бартольда [Бартольд 1962: 110], «Песнь о Кан-Турали, сыне Казылык-Коджи» тесно связана с Трапезундом<sup>5</sup> и Византией не только поворотами сюжета, но и с точки зрения литературной преемственности: по всей видимости, сюжет сватовства Кан-Турали тесно связан со средневековыми европейскими рыцарскими романами, в которых прославлялась красота трапезундских невест. В то же время мотивы поиска невесты, борьбы со зверями, сна богатыря, сражения невесты вместе с ее женихом против ее отца, пустившегося в погоню, свойственны тюркскому героическому эпосу в целом, а роль отца жениха как свата также восходит к древним тюркским обычаям. Сказания с VII по X повествуют о подвигах «младших богатырей», т. е. второго поколения героев огузского эпоса — Уруза (Уруз-бека), Иекенка, Секрека, Амрана и Богач-хана. К этому же поколению относятся и упоминаемые в тексте памятника (но не имеющие посвященных им

отдельных сказаний) Кара-Будаг, сын Кара-Гюне, удалой Дундаз и др. В «Песне об Иекенке, сыне Казылык-Коджи» (VII сказание) молодой Ие-кенк (тур. Yigenek) не знает о том, что его отец, Казылык-Коджа, находится в плену. Узнав об этом случайно, он предпринимает поход для поисков отца. Его отряд, состоящий из беков, терпит поражения в борьбе с тагавором, однако Ие-кенк все же побеждает его и освобождает своего отца. В IX сказании, «Песни об Амране, сыне Бекиля», речь также идет о подвигах молодого богатыря, отец которого, Бекиль, был обижен Баюндур-ханом. Амран (Emren в Ватиканском списке) совершает подвиг: выехав на отцовском коне, он побеждает военачальника гяуров и тем самым восстанавливает свою и отцовскую честь.

VIII сказание («Песнь о том, как Бисат убил Депегёза») повествует о битве огузского богатыря с одноглазым великаном Тепегёзом. Этот сюжет во всей «Книге моего деда Коркута» выделяется своим содержанием. Надо отметить, что существование самого сказания о Тепегёзе (Депегё-зе) среди тюрков-огузов подтверждается приблизительно с XIV в.: историк тюркского происхождения Абу-Бекр, писавший на арабском языке и живший в Египте, упоминает его в своем сочинении «Дуреру-т-тиджан» (1310 г.) и сообщает, что у огузов существует много сказок о Тепегёзе. Собственно говоря, сам сюжет — богатырь уничтожает одноглазого великана людоеда — является одним из наиболее широко распространенных сказочных сюжетов, существующих у многих народов мира (например, в «Тысяча и одной ночи» — в сказках о Синдбаде-мореходе и о Сейф-уль-Мулюке; в нартском эпосе на Северном Кавказе — у осетин, кабардинцев, абхазов, а также у народов Средней Азии — казахов, киргизов, туркмен). По всей вероятности, одним из самых древних и самых известных его отражений является рассказ об ослеплении Полифема из «Одиссеи» Гомера (VIII в. до н. э.).

Сказание X («Песнь о Секреке, сыне Ушу») рассказывает о Секреке, сыне Ушун-Коджи, отправившемся спасти своего брата Экрека из плена тагавора. Экрек же был вынужден отправиться на подвиги после замечания огузского джигита Терс-Узамыша о том, что «рубить головы, проливать кровь — доблесть» и что каждый из беков, сидящих в диване Баюндур-хана, кроме самого Экрека, добыл это место не по праву рождения, но «ударами меча, раздачей хлеба». По воле отца, стремящегося отговорить его от похода на гяуров, Секрек женится; он кладет меч между собой и женой, обещая вернуться к ней только после того, как освободит старшего брата. В XI сказании («Песнь о том, как Салор-Казан был взят в плен и как его сын Уруз освободил его») речь идет о подвигах Уруза, отец которого, знаменитый Салор-Казан, много лет находился в плену у гяуров. Уруз считает отцом своего деда Баюндур-хана, пока случайно не узнает, что его отец находится в плену в крепости Туманан. Во время битвы между огузскими беками под предводительством Уруза и гяурами Казан поначалу остается неузнанным своим сыном, полагающим, что он борется в поединке с гяурским воином; Уруз ранит Казана. После того как они узнают друг друга («Тут Казан громким голосом говорит своему сыну — посмотрим, хан мой, что он говорит: “Сын мой, вершина моей черной горы! сын, свет моих темных очей! витязь мой, Уруз!.. не губи своего белобородого отца!”» [Книга Коркута 1962: 100]), вражеское войско терпит поражение и беки с Казаном и Урузом возвращаются «к народу остальных огузов». XII сказание («Песнь о том, как внешние огузы восстали против внутренних и как умер Бейрек») посвящено распрям в среде самих огузов. Сказания о «младших богатырях» объединены рядом общих эпических мотивов, как довольно древними и свойственными тюркскому эпосу в целом (например, освобождение героем своего отца



из плена), так и поздними, проявившимися в тех сказаниях, что, по всей вероятности, были созданы уже на территории Малой Азии, под влиянием местных литературных традиций (прежде всего греческой, армянской и грузинской).

### **Мифологическая география «Китаб-и дедем Коркут»**

Нельзя не отметить, что в этом памятнике средневековой словесности географические образы, связанные с мусульманской мифологией, крайне редки. Некоторые — как, например, гора Каф, повсеместно фигурирующая в сказочном фольклоре Ближнего и Среднего Востока, практически отсутствуют, в то же время в другом эпическом памятнике тюрков-огузов, туркменском «Гёр-оглы», получившем, конечно, более позднее оформление, этот образ присутствует:

«— Видишь вон ту крепость, сын мой?  
— Вижу.  
— Коли видишь [знай:], это гора Кап.  
Достиг ты [своей цели], сын мой, не щадил  
ни себя, ни коня... Войдешь в ворота, об-  
ращенные к кыбле, [и увидишь], что порог  
[пери] охраняет дракон» [Гёр-оглы 1983: 438].

Мекка и Медина — священные для мусульманина города — упомянуты в тексте «Книги Коркута» лишь во вступлении к рукописи (которое, несомненно, носит более поздний характер, чем сами сказания) и единожды — в «Песни о том, как был разграблен дом Салор-Казана». В некоторых сказаниях «Книги Коркута» единожды упоминаются топонимы, обозначающие более отдаленные, чем вражеские крепости, от «Страны огузов» места: Шам (Şam), Рум (Rum), Стамбул (İstanbul). Из Стамбула и «страны греков» купцы при- возят подарок — «серого морского коня» — для богатыря Бамси-Бейрека («Песнь о Бам-си-Бейреке, сыне Кан-Буры»). Известность и слава другого героя «Книги Коркута» — Удалого Домрула (Deli Dumrul) — достигают Шама и Рума (Menüm erligüm, bahadırluğum, cılasunluğumi yigitlüğüm Ruma, Şama gide, çavlıana deridi [Dedem Korkudun kitabı 2000:75]: «Слава о моем мужестве, моем богатырстве, моем молодечестве, моем джигитстве доходит до Рума и Шама» [Книга Коркута 1962]). Шам и Рум являются общими обозначениями Сирии и Византии (Римской империи) соответственно в арабской, персидской и тюркской географической, литературной и фольклорной традиции; в турецком фольклоре (в частности, волшебных сказках) «Шам» и «Рум» являются своего рода условными обозначениями дальних краев. Надо отметить, что сказание об удалом Домруле, стоящее особняком как и от турецкого и тюркского эпоса, так и от прочих песен «Китаб-и дедем Коркут», в состав этого эпоса вошло, по-видимому, одним из последних в хронологическом отношении. Сюжет этого сказания — «Удалой» богатырь (тур. deli) Домрул борется с Азраилом, ангелом смерти, готовым забрать душу героя, после того, как отдать свою жизнь за Домрула отказываются сделать его родители (а соглашается только жена), — восходит к византийскому героическому фольклору о Дигенисе Акрите.

Таким образом, хотя география «Книги Коркута» представляет собой тему отдельного исследования, четкая локализация персонажей эпоса свидетельствует прежде всего о

том, что большая часть сказаний данного эпоса прошла свое оформление циклизацию уже в период пребывания огузских племен на территории Малой Азии и Закавказья.

## **Топонимика Восточной Анатолии и Закавказья в «Китаб-и дедем Коркут»**

Упоминаемые неоднократно в сказаниях «Книги моего деда Коркута» топонимы, — в основном названия крепостей, — связывают эпических врагов тюрков-огузов с некоторыми конкретными географическими реалиями в основном на Южном Кавказе и Восточной Анатолии — крепостями, городами, ущельями, горами, среди которых — Авник, или Оник (тур. Evnük; см. в переводе В. В. Бартольда «Злые гяуры крепости Оник»)<sup>4</sup>; «черное ущелье Пасенг» (совр.тур. Pasin); крепости Мардин, Дизмерд на берегу Черного моря, Ахалцих (тур. Aksaka/Ahiska). Приводим названия некоторых других упомянутых крепостей: • Алынджа (Alıncak) — располагавшаяся на территории современного Азербайджана крепость, на месте Нахичевани; стояла в 20 км выше эстуария одноименной реки, впадающей в р. Аракс, на вершине высокой горы. Название крепости встречается во многих исторических источниках и географических сочинениях начиная с XIII в. (см.: [Dedem Korkudun kitabı 2000: 333]); • Байбурт — крепость, располагавшаяся на северо-востоке Анатолии на р. Чору, на высоте приблизительно 1 500 м над уровнем моря (ныне — город на северо-востоке Турции). Байбурт всегда играл важную роль в турецкой культуре и воспевался озами и народными поэтами. В XIII–XIV вв. Байбурт, оказавшийся в составе сельджукского султаната Рума, а затем под властью Ильханов, процветал, находясь на торговом пути,

ведущем из Трапезунта в Эрзурум и далее в Табриз; • Сурмели (тур. Sürmelü) — крепость, некогда расположенная на правом берегу реки Аракс. Название «Сурмари» происходит от армянского названия церкви Святой Мариам (Сурб Мари), находившейся там.

Ныне — город Сурмалу и одноименная низменность на территории Турции в иле Карс [Kırzioğlu 1952: 107; Ergin 2014: 52]. Находящиеся вне «страны огузов» города Барда (тур. Verde) и Гянджа — Барда некогда являлась столицей Аррана, древней Албании, и считалась самым большим городом на Кавказе (название «Барда» объясняли из персидского bārda-dar, т. е. «место, где держали пленников»). Во времена Сасанидов (251–651 гг.) в этом месте была построена высокая крепость, охранявшая от набегов с севера и запада. В то время (932 г.), по сообщениям ал-Истахри, это был самый большой город на всем пространстве от Хорасана в Ираке до Рея в Иране<sup>6</sup>. Однако вскоре, в 943 г., город был сожжен русами, и после этого уже полностью не восстановился. В период монгольского завоевания был частично отстроен заново, хотя упоминания о нем в исторических источниках становятся крайне редкими: о нем говорят лишь как о городе, расположенном в 9 фарсах от Гянджи — города у подножия гор Малого Кавказа, на притоке Куры, р. Гянджачай, основанного в середине IX в. (в XII в. был почти полностью разрушен землетрясением, затем отстроен заново). Одним из врагов народа огузов в «Книге Коркута» предстает «трапезунтский тагавор». Столкновению с ним посвящено, в особенности, VI сказание «Книги Коркута»

## **Заключение**

Можно сказать, что «Книга моего деда Коркута» отражает не только доисламскую традиционную тюркскую картину мира (что неоднократно отмечалось), но и более

поздние элементы, связанные с влиянием ислама и соответствующей литературной традиции, присутствующие в виде как отдельных образов, так и стилистических клише, которые сами по себе являются довольно древними и не относятся непосредственно к периоду появления огузов в Малой Азии и Закавказье, а появились у турков ранее. Подобно типологически близким явлениям<sup>13</sup> в традиционной словесности, «Китаб-и дедем Коркут», будучи памятником книжного эпоса, находится не только на грани между устностью и литературной традицией, но и между фольклорным повествованием и историческим сочинением.