Т. А. АНИКЕЕВА

Аникеева Татьяна Александровна
кандидат филол. наук,
научный сотрудник, Отдел истории Востока,
Институт востоковедения РАН
Россия, 107031, Москва, ул. Рождественка, 12
Тел.: +7 (495) 621-80-03
E-mail: tatiana.anikeeva@gmail.com, t.anikeeva@ivran.ru

«КИТАБ-И ДЕДЕМ КОРКУТ» КАК ПАМЯТНИК КНИЖНОГО ЭПОСА

Аннотация. «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 полулегендарной 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.

Ключевые слова: эпос, тюрки, огузы, устная и книжная традиция, Закавказье, Центральная Азия

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 [Короглы 1976: 9–10]. В Средней Азии кочевые

© Т. А. АНИКЕЕВА

племена огузов смешивались с другими тюркскими племенами и ираноязычными 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.

На сегодняшний день известны две рукописи «Китаб-и дедем Коркут», это так называемые 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. Бартольду, 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].

Так называемый 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-*огузнаме*: 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 палеографическим 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.

Что касается публикаций обеих рукописей и изданий вместе или по отдельности сказаний «Книги моего деда Коркута», то, помимо упомянутых уже изданий В. В. Бартольда и Г. Дица, Т. Нёльдеке и Э. Росси, необходимо отметить издание Килисли Рифата 1916 г., Мухаррема Эргина 1958 г. и издание Орхана Шаика Гёкъяя 1938 г.[1] Стоит отметить также многочисленные (как правило, турецкие) публикации, ориентированные прежде всего на массового читателя. Бóльшая их часть представляет собой в значительной степени адаптированные тексты отдельных сказаний, составляющих «Китаб-и дедем Коркут». Все подобные издания отличает максимально упрощенные и переработанные язык и стиль изложения при сохранении общей сюжетной канвы эпоса. В отличие от ряда других фольклорных тюркских текстов, они широко издаются в Турции и по сей день, что несомненно является свидетельством популярности и актуальности огузского эпоса, который в Турции не без оснований считается «национальным».

Поставленные исследователями проблемы в изучении памятника наиболее полно раскрывает обзорная статья М. Бернардини «“Китаб-и дедем Коркут” как исторический источник» [Bernardini 2002]. Предметом обзора

[1] По мнению В. М. Жирмунского, издание М. Эргина носит «завершающий характер» [Жирмунский 1962: 135], так как в нем опубликованы фототипическим способом обе рукописи, дана транскрипция всего текста памятника в турецком новом алфавите и приведены материалы издания О. Ш. Гёкъяя, которое, хотя и выполнено лишь по одной из рукописей (Дрезденской), является одним из основных в области изучения «Китаб-и дедем Коркут».

Бернардини являются недавно вышедшие книги по этой тематике, однако, в сущности, статья гораздо шире: она затрагивает все основные аспекты исследований эпического памятника. Уже из названия обзора видно, что «Книгу моего деда Коркута» исследовали прежде всего как источник по истории тюркских огузских племен, а также по их географической локализации и расселению в Малой Азии. Начало этой традиции положила прежде всего публикация Ватиканского и Дрезденского списков памятника, осуществленная Этторе Росси в 1950 г. Существует также довольно обширная турецкая традиция исследования памятника, развивавшаяся параллельно с европейской. Турецкие исследователи (среди которых П. Н. Боратав, А. Инан, М. Ф. Кёпрюлю), внесшие значительный вклад в изучение памятника, рассматривали «Китаб-и дедем Коркут» прежде всего как «памятник своего национального прошлого» [Жирмунский 1962: 133]. Надо отметить, что большинство этих трудов посвящено языку и художественным приемам в эпосе, историческому фону и анализу его именно как исторического источника. Сейчас можно сказать, что эти работы составляют целый раздел тюркологии. В то же время исследований «Китаб-и дедем Коркут», например как этнографического или лингвистического источника, сравнительно немного. Источником информации подобного рода можно считать как содержание сказаний (описания обрядов имянаречения в «Песни о Бамси-Бейреке», заключения брака, сватовства), так и сам текст, содержащий термины родства, благословения, проклятия, клятвы, молитвы, прорицания и т. д.

«Книга моего деда Коркута» (по Дрезденскому списку) состоит из 12 песен-сказаний, повествующих о подвигах огузских богатырей. Основным сюжетообразующим 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, За-

кавказья, 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)[2]. 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 (Уруз-бека) 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[3]) 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 (вну-

[2] Можно упомянуть и некоторые другие эпические произведения тюрков Средней Азии, которые в сюжетном отношении также связаны с «Алпамышем»: это, например, хорезмско-туркменская повесть «Юсуф и Ахмед», киргизская поэма «Джаныш и Байыш» и казахский эпос «Козы-Корпеш и Баян-Сулу».

[3] Сказания о Дигенисе Акрите были чрезвычайно широко распространены на территории Малой Азии и Закавказья. Поэма «Дигенис Акрит» — памятник византийского героического эпоса, дошедший до нас в нескольких вариантах; скорее всего, в основе ее лежит обработка фольклорного материала. Первоначальная версия, по-видимому, восходит к концу X — началу XI в.; ряд напластований в сохранившихся версиях указывает на различные эпохи, от второй половины XI и до XIV в. Дигенис (греч. ʽДвоерожденныйʼ) уже своим происхождением связан с Востоком: это сын гречанки и принявшего из любви к ней крещение сирийского эмира. Известно также армянское сказание о Кагуан Арслане и невесте Маргрит, представляющем собой вариант песни о Дигенисе и его борьбе с Хароном (см.: [Жирмунский 1962: 199]).

тренних) 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[4]; 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[5] 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[6]. 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 Иекенк (тур. Yigenek) не знает о том, что его отец, Казылык-Коджа, находится в плену. Узнав об этом случайно[7], он предпринимает поход для поисков отца. Его отряд, состоящий из беков, терпит поражения в борьбе с тагавором, однако Иекенк 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)[8] совершает подвиг: выехав на отцовском коне, он побеждает военачальника гяуров и тем самым восстанавливает свою и отцовскую честь.

---

[4] Тагавор (арм.) — правитель.

[5] Трапезундская империя — греческое государство на севере Малой Азии со столицей в Трапезунде (вариант написания — Трапезунт, совр. Трабзон), просуществовавшее с 1204 по 1461 г. В 1204 г. потомки византийского императора Андроника I Комнина заняли Трапезунд и окрестные прибрежные территории. В 1461 г. Трапезундская империя окончательно прекратила свое существование, будучи завоеванной Мехмедом II.

[6] См., например, «Калоандро» Джованни Амброджо Марини, где речь идет о сватовстве туркменского царевича Сафара к Леонильде, наследнице престола Трапезунда (см. [Жирмунский 1962: 191], со ссылкой на: [Бартольд 1962: 110; Fallmeraer 1827: 190]).

[7] Мотив «случайного узнавания» (из насмешек сверстников) о судьбе своего отца или брата, находящихся в плену, также чрезвычайно распространен в тюркском фольклоре [Жирмунский 1962: 228].

[8] Само имя Амрана, равно как и Бекиля, не упоминается в других сказаниях «Книги Коркута», что свидетельствует о новизне и имени, и рассказа [Жирмунский 1962: 230]. Скорее всего оно имеет кавказское происхождение (ср. Амиран в грузинском фольклоре).

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 (Депегёзе) 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 «Дурeру-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 спасать 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 поздни-

ми, 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).

* * *

«Книга моего деда Коркута» хронологически неоднородна: принято разделять более ранние и относительно поздние сказания. К наиболее поздним по времени создания, по-видимому, относятся «Рассказ об удалом Домруле, сыне Дука-коджи» (V) и «Рассказ о Кан-Турали, сыне Канлы-коджи» (VI): они сложились уже на территории Малой Азии после переселения огузов в Закавказье и «по содержанию ‹…› связаны с малоазиатскими сказаниями с центром распространения в греческом Трапезунте» [Жирмунский 1974: 575]. Кроме того, в этих сказаниях отсутствуют упоминания и о Баюндур-хане, и о Салор-Казане, что, по мнению В. В. Бартольда и В. М. Жирмунского, также свидетельствует о чисто формальном включении их в «Китаб-и дедем Коркут» [Там же]. Наиболее ранним можно считать «Рассказ о Бамси-Бейреке, сыне Кан-Буры» (III), сохранивший в себе следы архаической богатырской сказки [Жирмунский 1974: 584].

Вплоть до самого недавнего времени некоторые сказания, относящиеся к «Книге моего деда Коркута», продолжали бытовать на территории современных Турции и Закавказья. К ним относится прежде всего сказание о Бейреке. Как уже отмечено, оно является одной из самых древних частей «Китаб-и дедем Коркут», будучи в то же время генетически связанным с узбекским эпосом «Алпамыш»; данный сюжет известен во многих версиях и относится к числу самых распространенных среди тюркских народов. Что касается его бытования в турецкой традиции, известно о нескольких версиях сказания, которое, по словам Жирмунского, «на несколько столетий пережило эпическую песню, вошедшую в конце XV в. в “Книгу Коркута”» [Жирмунский 1974: 162]; исследователи сообщают по крайней мере о двенадцати устно бытовавших вариантах, часть которых была записана еще в первой половине XX в. [Там же]. По всей видимости, сказание о Бейреке продолжало свое дальнейшее бытование в рамках совершенно иного, гораздо более позднего жанра турецкой традиционной словесности — турецкой народной повести[9], в той ее разновидности, которую на-

[9] Народная, или городская, повесть (*hikâye*) — жанр турецкой народной словесности, занимающий пограничное место между устной и литературной традициями. Это прозаические тексты новеллистического или фантастического содержания, некогда бытовавшие исключительно в устной форме; зачастую они представляют собой фольклоризованные версии известных на Ближнем Востоке литературных сюжетов или же — как в случае с повестью о Бейреке — часть большего эпического цикла (см.: [Аникеева 2004]). К подобным повестям относят рассказы получившей широкое распространение в Малой Азии прозаической версии огузского эпического сказания о Кёр-оглу (известного на Кавказе, Ближнем Востоке и Средней Азии), а также ряд других сюжетов, например, «Ильбейлиоглу» («İlbeylioğlu»), повесть о Шах-Исмаиле («Şah-Ismail»), «Джелали-бей и Мехмед-бей» («Celali Bey ile Mehmet Bey»), «Кирманшах» («Kirmanşah»). Большинство этих повестей генетически связано с устной эпической традицией.

зывают «героической» (*kahramanlık*) повестью. Таким образом, «Китаб-и дедем Коркут» в сюжетном отношении тесно связана с другими жанрами турецкого фольклора и литературы (точнее, находящимися на границе между литературой и фольклором), получившими гораздо более позднее развитие и просуществовавшими вплоть до самого недавнего времени; вопрос же о прямой преемственности книжного эпоса и жанра народной повести в турецком фольклоре требует отдельного исследования.

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 у́же — 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[10]; 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. Следу-

[10] «The formula in prose narrative, then, can be defined as a traditional, artistic unit of verbal repetition which expresses a given essential idea (formula-thought) in one or more phrases» [Başgöz 1998b: 132].

ет 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, Х. 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 по сути обращениями рассказчика к аудитории, прямо указывают на устный характер бытования эпоса в прошлом: *Görelüm Hanum 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 пословица «Нога коня хрома, язык певца проворен», и другие подобные выражения, Башгёзом не упоминаемые, например: *Meded aman, el-aman. Tañrınuñ birliğine yokdur güman* или: *Mere kâfirler aman verüñ aman Tañrınuñ birligine 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) останется неизменной: *Kırk yoldaşum aman, Tañrınuñ birliğine 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 клишировал, 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, мы подразумеваем систему повторяющихся и особым образом упорядоченных лексем/образов, объединенных одинаковой грамматической структурой. В результате анализа выявляются две группы формул[11]: 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 yıkıl-ma-sun. Gölgelice kaba ağac-uñ kesil-me-sün. Kamın akan görklü suy-uñ kuru-ma-sun. Kanadlaruñ 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,

[11] Прорицания Коркута можно рассматривать как магические формулы еще и в том смысле, что они a priori имеют устный характер и основаны на вере в магическую силу слова (именно они в первую очередь указывают на прежнее устное бытование сказаний, составляющих «Китаб-и дедем Коркут»).

именно эти формулы и есть *yöm*, благопожелание или заключение). Мы предполагаем, что эти формулы в большей степени восходят к устной тюркской традиции, тогда как формулы, имеющие мусульманское содержание (см. о них ниже), 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 обагренные кровью реки» (*Kanlu kanlu sulardan geçit versün* — VIII сказание [Книга Коркута 1962: 83]) и «Кровь твоя бежала, как вода» (*Qanyŋ subča 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.

Помимо упомянутых формул, в «Книге моего деда Коркута» можно встретить разного рода стилистические клише, которые тесно связаны с мусульманской книжной традицией; их источниками являются Коран и мусульманская богословская литература (см. об этом ниже). Сложно говорить о том, насколько эти словосочетания являются прямыми заимствованиями, скорее, они воспроизводят общеупотребимую исламскую дидактику. Если проводить параллели с другими жанрами устного турецкого фольклора, то цитирование Корана рассказчиком турецкой народной повести служит показателем его грамотности и образованности [Başgöz 1998a], но в то же время может рассматриваться в качестве особой формулы [Аникеева 2004]. Гёкъяй отмечает в «Китаб-и дедем Коркут» арабские лексические заимствования, так или иначе связанные с исламом [Gökyay 2000: cciv]. Бóльшая их часть входит в устойчивые словосочетания, причем некоторые из них почерпнуты непосредственно из Корана. Так, противопоставление *земной* жизни, т. е. тленного, бренного, преходящего мира, и *той* жизни, находящее выражение в словосочетаниях *fani dünya* (т. е. тленный мир, человеческая жизнь) или *hayat-at-dünya* (т. е. земная жизнь) и *Ahır* (т. е. «жизнь последняя», вечность),

очень распространено в Коране (например, 6: 32, 7: 51, 29: 64, 31: 6, 47: 36, 55: 26). В прорицаниях Коркута, как мы уже заметили, это встречается неоднократно, как и *dünya* в значении «земной мир».

В некоторых прорицаниях Коркута присутствуют не только лексические заимствования из арабского языка (в том числе не связанные с Кораном и коранической лексикой), но и явно книжные по своему происхождению образы и метафоры. Например, это метафора жизни как каравана: «Дед мой Коркут сложил песнь, сказал слово; эту былину он сложил, он составил. Так он сказал: *Они пришли в этот мир и прошли; так караван останавливается и снимается*; их похитила смерть, скрыла земля; за кем остался тленный мир?» (*Anlar dahı bu dünyaya geldi geçdi; kervan gibi kondu göçdü*. Anları dahı ecel aldı, yer gizledi. Fani dünya kime kaldı). По мнению исследователей, источники этих образов различны, но большинство происходит из книжной традиции — хадисов, моралистической литературы [Родословная туркмен 1958: 89]. Та же метафора жизни как каравана встречается и у Абу-л-Гази в «Родословной туркмен» (332–334): «Подлинно, этот мир похож на караван-сарай, [а] чада адамовы похожи на караван: одни кочуют, другие останавливаются на стоянку» [Там же: 45].

Образ земной жизни как мимолетного существования в сравнении с вечностью не нов для тюркской литературы: он появляется в дидактических сочинениях со времени принятия ислама тюрками. Практически такие же формулировки, что и в «Китаб-и дедем Коркут» обнаруживаются в поэме «Подарок истин» Ахмеда Югнеки[12]: «Сколько ни есть земли, не вмещаются мужи ее! Мужи ее (т. е. земли) ушли, и осталась только сухая земля» (Подарок истин, 197–198, см.: [Малов 1951]).

Другой чертой, свойственной мусульманской дидактике, является трактовка жизни и поступков человека как преходящего, тленного, тогда как вера во всемогущего Бога представляется неизменной.

В «Книге моего деда Коркута» образы, восходящие к традиционной тюркской мифологии, нередко соседствуют с теми, что относятся к мусульманской мифологии, которая в свою очередь тоже неоднородна (подробнее см.: [Аникеева 2005]). Перечисляемые и в благопожеланиях самого Коркута объекты (реки, крепкое дерево, черные горы, шатер) имеют определенный круг значений в обрядах и мифологических преданиях многих тюркских народов (подробнее см.: [Там же]).

Кроме того, интерес представляют явно книжные образы, очевидно восходящие к библейской мифологии. Так, в обращениях Уруза к Аллаху упоминается Нимрод («Нимврод пустил стрелу в небо; ты противопоставил ему рыбу со светящимся брюхом») — фигура, имеющая большое

[12] Поэма датируется приблизительно XI–XII вв., однако, как отмечает С. Е. Малов, существуют основания относить этот текст к более раннему времени: «с языковой стороны ничто не препятствует считать этот памятник написанным в довольно древнее время (X в.?), так как здесь имеются налицо старые уйгурские формы» [Малов 1951: 321].

значение как в мусульманской, так и в христианской традиции (см.: [Мейлах 1982]), где он предстает как пример тирана и насильника, посмевшего противиться Богу. Необходимо напомнить, что, согласно мусульманской версии легенды о Нимроде, он «пытается взлететь в небо в ящике на четырех орлах, вскормленных мясом. Потеряв из виду землю, Н[имрод] пускает в небо стрелы; их ему возвращает, окрасив кровью, архангел Джибрил (Гавриил), и Н. думает, что он ранил самого бога» [Мейлах 1982: 219; ср.: Gökyay 2000: cclxxxiii–cclxxxiv]. Нимрод часто упоминается также в эпическом арабском фольклоре — в длинном прологе народного романа «Сират Антара». Характерно, что легенда о Нимроде встречается даже в текстах из Турфана, большинство которых находится под влиянием буддизма, и в литературе древних тюрков: *Eng kiçig eng küçsüzni idgay-men. Ol barıp nem*[*rud-nung…*] *kirgey tip tidi. Çibinden eng kiçig çibin[ni idti]. Sen bargıl, nemrudni bat öldürüp kelgil tip* («(Бог) сказал: из моих творений я отправлю самое маленькое и бессильное; оно пойдет (к Немруду)… из мух он отправил самую маленькую муху, и сказал: “Иди и, быстро убив Немруда, возвращайся!”») [Arat 1991: 245].

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 тюрков ранее. Подобно типологически близким явлениям[13] 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.

[13] Так, нельзя не упомянуть о значительном типологическом сходстве «Книги моего деда Коркута» с памятником, принадлежащим к совершенно иной культурной традиции, — малайской исторической хроникой «Сулалат-ус-салатин», которая представляет собой, по словам Е. В. Ревуненковой, полуфольклорное, полуисторическое произведение [Ревуненкова 2007]. Данный памятник содержит как мифы и предания, тесно переплетенные с повествованием о реальных исторических событиях, так и части других исторических хроник (например, «Повести о раджах Пасая»), т. е. литературных произведений, и сочетает в своем тексте различные стилевые пласты — элементы фольклорного стиля и стиля документального, свойственного хроникам [Там же: 93].

Литература

Аникеева 2004 — *Аникеева Т. А.* Устные элементы в турецкой народной повести (к вопросу об устной и книжной традиции в турецкой народной повести) // Altaica IX: Сб. ст. и материалов. М.: ИВ РАН, 2004. С. 15–26.

Аникеева 2005 — *Аникеева Т. А.* Элементы древнетюркской картины мира (на примере огузского героического эпоса «Китаб-и дедем Коркут») // Тюркологический сборник. 2003–2004. Тюркские народы в древности и средневековье / Ин-т востоковедения; Санкт-Петерб. филиал. М.: Вост. лит., 2005. С. 6–29.

Бартольд 1962 — *Бартольд В. В.* Турецкий эпос и Кавказ // Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос / Пер. акад. В. В. Бартольда; Изд. подгот. В. М. Жирмунский, А. Н. Кононов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 109–120 (Литературные памятники).

Баскаков 1969 — *Баскаков Н. А.* Введение в изучение тюркских языков. 2-е изд. М.: Высшая школа, 1969. 370 с.

Жирмунский 1962 — *Жирмунский В. М.* Огузский героический эпос и «Книга Коркута» // Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос / Пер. акад. В. В. Бартольда; Изд. подгот. В. М. Жирмунский, А. Н. Кононов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 131–258 (Литературные памятники).

Жирмунский 1974 — *Жирмунский В. М.* Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. 727 с.

Книга Коркута 1962 — Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос / Пер. акад. В. В. Бартольда; Изд. подгот. В. М. Жирмунский, А. Н. Кононов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. 299 с. (Литературные памятники).

Кононов 1956 — *Кононов А. Н.* Грамматика современного турецкого литературного языка. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. 569 с.

Короглы 1976 — *Короглы Х. Г.* Огузский героический эпос. М.: Наука, 1976. 240 с.

Куделин 1978 — *Куделин А. Б.* Формульные словосочетания в «Сират Антар» // Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности / Отв. ред. Е. М. Мелетинский; Ред. кол.: П. А. Гринцер и др. М.: Наука, 1978. С. 84–105.

Малов 1951 — *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. 452 с.

Мейлах 1982 — *Мейлах М. Б.* Нимврод // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. Т. 2. М.: Сов. энциклопедия, 1982. С. 218–219.

Неклюдов 1978 — *Неклюдов С. Ю.* О стилистической организации монгольской «Гесериады» // Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности / Отв. ред. Е. М. Мелетинский; Ред. кол.: П. А. Гринцер и др. М.: Наука, 1978. С. 49–67.

Огуз-наме 1959 — Огуз-наме. Мухаббат-наме. Памятники древнеуйгурской и староузбекской письменности / Пер. и коммент. А. М. Щербака. М.: ИВЛ, 1959. 171 с.

Ревуненкова 2007 — *Ревуненкова Е. В.* Малайская рукопись Крузинштерна Сулалат-ус-салатин и ее культурно-историческое значение // Письменные памятники Востока. 2007. № 2 (7). С. 78–96.

Родословная туркмен 1958 — Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази, хана хивинского / Пер. и коммент. А. Н. Кононова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. 190 с.

Arat 1991 — *Arat R. R.* Eski Türk şiiri. Ankara: TTK basımevi, 1991. 506 s.

Başgöz 1998a — *Başgöz I.* Dream motif in Turkish folk stories and shamanistic initiation // Turkish folklore and oral literature: Selected essays of Ilhan Başgöz / Ed. by K. Silay. Bloomington: Indiana Univ. Turkish Studies, 1998. P. 11–23.

Başgöz 1998b — *Başgöz I.* Formula in prose narrative *hikaye* // Turkish folklore and oral literature: Selected essays of Ilhan Başgöz / Ed. by K. Silay. Bloomington: Indiana Univ. Turkish Studies, 1998. P. 130–150.

Bernardini 2002 — *Bernardini M.* The Kitab-i dede Qorqut as a Historical Source (review article) // Eurasian Studies. Vol. 1. No. 2. 2002. P. 289–296.

Fallmeraer 1827 — *Fallmeraer J. P.* Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt. München: A. Weber, 1827. xx + 354 S.

Gökyay 2000 — *Gökyay O. Ş.* (haz.). Dedem Korkudun Kitabı. İstanbul: Milli eğitim basımevi, 2000. dclxxi + 358 s.

Orkun 1987 — *Orkun H. M.* Eski Türk yazıtları. Ankara: TTK basimevi, 1987. 962 s.

The *Book of Dede Korkut* as a monument of the literary epic

Anikeeva, Tatiana A.
PhD (Candidate of Science in Philology), Research Fellow, Department of History, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences
Russia, 107031, Moscow, Rozhdestvenka, 12
Tel.: +7 (495) 621-80-03
E-mail: tatiana.anikeeva@gmail.com, t.anikeeva@ivran.ru

Abstract. *Kitab-i dedem Korkut* (The *Book of Dede Korkut in the language of the tribe of the Oghuz*) is the only monument of medieval epics of the Turkic peoples that has come down to us in written form. This monument reflects both the events of early Turkic semi-legendary history (not only historical facts, but also a set of mythological beliefs) and later events connected with the spread of their power in the territory of Asia Minor and with their contacts with Byzantium. The stories that comprise the *Book of Dede Korkut* display a clear connection with both the common Turkic literary and folk tradition, and with more recent strata.

Keywords: epic, Turks, Oghuz, oral and literary tradition, Transcaucasia, Central Asia

References

Anikeeva, T. A. (2004). Ustnye elementy v turetskoi narodnoi povesti (k voprosu ob ustnoi i knizhnoi traditsii v turetskoi narodnoi povesti) [Oral elements in Turkish folk narratives (on the oral and the literary tradition in Turkish folk narratives)]. In *Altaica IX*. Moscow: IV RAN, 15–26. (In Russian).

Anikeeva, T. A. (2005). Elementy drevnetiurkskoi kartiny mira (na primere oguzskogo geroicheskogo eposa "Kitab-i dedem Korkut") [Elements of the ancient Turkic world-outlook on the example of the Oghuz heroic epos *Kitab-i dedem Korkut*]. In *Tiurkologicheskii sbornik. 2003–2004. Tiurkskie narody v drevnosti i srednevekov'e* [The Turkological collection of articles. 2003–2004. The Turkic peoples in Antiquity and Middle Ages], 6–29. Moscow: Vostochnaia literatura. RAN. (In Russian).

Arat, R. R. (1991). *Eski Türk şiiri* [Ancient Turkic poetry]. Ankara: TTK basımevi. 506 p. (In Turkish).

Bartold, V. V. (1962) Turetskii epos i Kavkaz [The Turkic epics and the Caucasus]. In V. M. Zhirmunskii, A. N. Kononov (eds.), V. V. Bartold (transl.). *Kniga moego deda Korkuta. Oguzskii geroicheskii epos.* [The Book of Dede Korkut. The heroic epics of the Oghuz], 109–120. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR. (In Russian).

Başgöz, I. (1998a). Dream motif in Turkish folk stories and shamanistic initiation. In K. Silay (ed.). *Turkish folklore and oral literature. Selected essays of Ilhan Başgöz*, 11–23. Bloomington: Indiana Univer. Turkish Studies.

Başgöz, I. (1998b). Formula in prose narrative *hikaye*. In K. Silay (ed.). *Turkish folklore and oral literature. Selected essays of Ilhan Başgöz*, 130–150. Bloomington: Indiana Univer. Turkish Studies.

Baskakov, N. A. (1969) *Vvedenie v izuchenie tiurkskikh iazykov* [Introduction to the study of the Turkic languages]. Moscow: Vysshaia shkola. 370 p. (In Russian).

Bernardini, M. (2002). The Kitab-i Dede Qorqut as a historical source (review article). *Eurasian Studies, 1* (2), 289–296.

Fallmeraer, J. P. (1827). *Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt.* München: A. Weber. xx + 354 p. (In German).

Gökyay, O. Ş. (ed.). (2000). *Dedem Korkudun Kitabı*. [The Book of Dede Korkut]. İstanbul: Milli eĝitim basımevi. dclxxi + 358 p. (In Turkish).

Kononov, A. N. (1956). *Grammatika sovremennogo turetskogo literaturnogo iazyka* [Grammar of the contemporary Turkish language]. Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR. 569 p. (In Russian).

Kononov, A. N. (transl. and comment.). (1958). *Rodoslovnaia turkmen. Sochinenie Abu-l-Gazi, khana khivinskogo* [Family tree of the Turkmens. Composition of Abu-l-Ghazi, Khan of Khiva]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR. 190 p. (In Russian).

Korogly, H. G. (1976). *Oguzskii geroicheskii epos*. [The heroic epics of the Oghuz Turks]. Moscow: Nauka. 240 p. (In Russian).

Kudelin, A. B. (1978). Formul'nye slovosochetaniia v "Sirat Antar" [Formulae in *Sirat Antar*]. In E. M. Meletinskii et al. (eds.). *Pamiatniki knizhnogo eposa. Stil' i tipologicheskie osobennosti* [Monuments of the literary epic. Style and typological peculiarities], 84–105. Moscow: Nauka. (In Russian).

Malov, S. E. (1951). *Pamiatniki drevnetiurkskoi pis'mennosti*. [Monuments of ancient Turkic writing]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR. 452 p. (In Russian).

Meilakh, M. B. (1982) Nimvrod. In S. A. Tokarev (ed.). *Mify narodov mira: Entsiklopediia*. [Myths of the world. Encyclopedia], vol. 2, 218–219. Moscow: Sovetskaia entsiklopediia. (In Russian).

Nekliudov, S. Iu. (1978) O stilisticheskoi organizatsii mongol'skoi "Geseriady" [About stylistic organization of the Mongolian "Geseriad"]. In E. M. Meletinskii et al. (eds.). *Pamiatniki knizhnogo eposa. Stil' i tipologicheskie osobennosti* [Monuments of the literary epic. Style and typological peculiarities], 49–67. Moscow: Nauka. (In Russian).

Orkun, H. M. (1987). *Eski Türk yazıtları*. [Ancient Turkic runical inscriptions]. Ankara: TTK basimevi. 962 p. (In Turkish).

Revunenkova, E. V. (2007). Malaiskaia rukopis' Kruzinshterna Sulalat-us-salatin i ee kul'turno-istoricheskoe znachenie [The Malay manuscript of Krusenstern Sulalat-us-Salatin and its cultural and historical significance]: *Pis'mennye pamiatniki Vostoka* [Written monuments of the Orient]*, 2*, 78–96. (In Russian).

Shcherbak, A. M. (transl. and comment.). (1959). *Oguz-name. Muhabbat-name. Pamiatniki drevneuigurskoi i starouzbekskoi pis'mennosti* [Oghuz-name. Muhabbat-name. Monuments of Old Uighur and Old Uzbek writing]. Moscow: IVL. 171 p. (In Russian).

Zhirmunskii, V. M., Kononov, A. N. (eds.), Bartold, V. V. (transl.) (1962). *Kniga moego deda Korkuta. Oguzskii geroicheskii epos.* [The *Book of Dede Korkut*. The heroic epos of the Oghuz]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR. 299 p. (In Russian).

Zhirmunskii, V. M. (1962). Oguzskii geroicheskii epos i "Kniga Korkuta" [The heroic epics of the Oghuz Turks and the *Book of Dede Korkut*]. In V. M. Zhirmunskii, A. N. Kononov (eds.), V. V. Bartold (transl.). *Kniga moego deda Korkuta. Oguzskii geroicheskii epos.* [The book of Dede Korkut. The heroic epics of the Oghuz], 131–258. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR. (In Russian).

Zhirmunskii, V. M. (1974). *Tiurkskii geroicheskii epos* [The heroic epics of the Turks]. Leningrad: Nauka. 727 p. (In Russian).

Anikeeva, T. A. (2015). The *Book of Dede Korkut* as a monument of the literary epic. *Shagi / Steps, 1*(2), 113–130