

## ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ СЕМИНАРА

1993

От мифа к литературе. Сборник в честь семидесятилетия Елеазара Моисеевича Мелетинского / Сост. С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик. М.: Изд-во «Российский университет», 1993.

1998

Arbor Mundi. Международный журнал по теории и истории мировой культуры «Мировое древо», № 6 (К 80-летию Е.М. Мелетинского) / Сост. С.Ю. Неклюдов. М., 1998.

Христофорова О.Б. Логика толкований. Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М.: РГГУ, 1998. (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 25).

2001

«Наивная литература»: исследования и тексты / Сост. С.Ю. Неклюдов. М., 2001. (Московский общественный научный фонд. Научные доклады, 129).

Родиной, дети, повитухи в традициях народной культуры / Сост. Е.А. Белоусова. Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2001. (Сер. «Традиция — текст — фольклор: типология и семиотика»).

Структура волшебной сказки / Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик, Д.М. Сегал. М.: РГГУ, 2001. (Сер. «Традиция — текст — фольклор: типология и семиотика»).

2002

Борисов С.Б. Мир русского девичества: 70 — 90 годы XX в. / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: Ладомир, 2002.

Панченко А.А. Христовщина и скопчество. Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002. (Сер. «Фольклор и постфольклор: Новые исследования»).

Рукописный девичий рассказ / Сост. С.Б. Борисов. М.: ОГИ, 2002. (Сер. «Фольклор и постфольклор: Новые материалы»).

Сны и видения в народной культуре / Сост. О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2002. (Сер. «Традиция — текст — фольклор: типология и семиотика»).

Т.А. АНИКЕЕВА

## КНИЖНЫЕ И УСТНЫЕ ФОРМУЛЫ В ОГУЗСКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ «КНИГА МОЕГО ДЕДА КОРКУТА»

«Китаб-и дедем Коркут аля лисан-и таифа и огузан» («Книга моего деда Коркута на языке племени огузов»<sup>1</sup>) является единственным письменным памятником средневекового эпоса у тюркоязычных народов<sup>2</sup>. Мы рассматриваем концовки составляющих его двенадцати песен. В.М. Жирмунский назвал эти концовки прорицаниями (или благословениями) Коркута, обращенными к хану. В их основе «может быть, сохранились архаические, домусульманские по своему происхождению мотивы магического заклинания, но они перекрываются формулами, подсказанными вероучением ислама» [Жирмунский 1974, 535]. Эти прорицания являются отражением картины мира, которая сложилась у западных тюркских племен и эволюционировала в процессе их исламизации и постепенного продвижения на запад до Малой Азии.

В данной статье предпринята попытка провести грань между мусульманскими и доисламскими элементами. При этом важно учитывать,

<sup>1</sup> Огузы — объединение тюркских племен, известное еще по древнетюркским руническим надписям. В начале VIII в. огузы основали государство, просуществовавшее вплоть до X в. В X — XII вв. огузы, как и многие другие кочевые племена, начали свое продвижение на Запад. Часть огузских племен осталась в Средней Азии (Приаралье) и в дальнейшем стала этническим субстратом туркмен и в какой-то мере узбеков; северные огузские племена попали в Европу через Урал и Волгу (узы, печенеги); и, наконец, другая часть огузских племен, под руководством Сельджука, пройдя в своем движении на Запад через Иран и Малую Азию, стала основой образования турецкого и азербайджанского этносов. Памятниками огузского эпоса являются «Китаб-и дедем Коркут» («Книга моего деда Коркута») и «Огуз-наме» («Легенда об Огуз-хане»), причем последний восходит ко времени существования огузского государства на Сыр-Дарье, то есть к периоду VIII — X вв.

<sup>2</sup> Запись бытовавших с X в. огузских преданий была произведена в конце XV в.



что «Книга моего деда Коркута» является книжным эпосом, поэтому в прорицаниях Коркута можно обнаружить и следы устной традиции. Традициям ислама будут соответствовать в основном элементы книжной традиции, тогда как домусульманские элементы скорее связаны с устным бытованием текста.

В наиболее полной форме прорицание Коркута состоит из «вступления», где говорится о быстротечности и краткости жизни, собственно прорицания / благословения, после чего подряд следует несколько мусульманских благопожелательных формул. Естественно, в большинстве прорицаний Коркута присутствуют не все композиционные части. Каждый из элементов прорицания имеет свое определенное место в тексте, например:

(1) *Пришел мой дед Коркут, сложил песнь, сказал слово; эту былинку он сложил и составил: так он сказал:*

(2а) *«Где воспетые мною беки-герои, говорившие: весь мир — мой? Их похитила смерть, скрыла земля; за кем остался тленный мир? Земная жизнь, ты приходишь и уходишь; тебе предстоит неизбежный конец.*

(2б) *Я дам прорицание, хан мой: твои снежные черные горы да не сокрушатся; твоё теннистое крепкое дерево да не будет срублено; твоё вечно текущая прекрасная река да не иссякнет; да не заставит тебя всемогущий бог прибегнуть к злодеям! Пусть твой светлосивый конь, скача, не устанет; пусть твой чёрный булатный меч, ударяя, не иступится; пусть твоё пестрое копье, поражая, не сломаётся!»*

(3) *Да будет жилищем твоего белобородого отца рай; да будет жилищем твоей седокудрой матери горняя обитель! Да не разлучит их (бог) до конца с чистой верой, да увидят лик (божский) говорящие аминь! Ради твоего белого чела мы совершим молитву из пяти слов; да будет она принята! Да не будет об-*

<sup>3</sup> Здесь и далее все шрифтовые выделения в цитатах — наши, жирным шрифтом выделена та часть текста, о которой будет идти речь позднее. В нашей работе был использован русский перевод «Китаб-и дедем Коркут», сделанный В.В. Бартольд. В качестве текста на языке оригинала использовалось научное издание, подготовленное Орханом Шаиком Гёк'ям (в дальнейшем ОŞГ), а также издание, подготовленное Х. Ахмедом Шмиде [Schmiede 2000] по Дрезденской рукописи, которое снабжено ее фотокопией, текстом в латинской графике и небольшим словарем.

*манута твоя данная богом надежда, да соединится в одно, да стоит твердо! Да простит (бог) твои грехи ради лика Мухаммеда, чье имя славно, хан мой!»* [Бартольд 1962, 31 («Песнь о том, как был разграблен дом Салор-Казана»)].

Х. Короглы в своем исследовании, посвященном огузскому героическому эпосу, называет благопожелания Коркута «стилистическими формулами», никак не поясняя это выражение [Короглы 1976, 201]. И. Башгёз ставит вопрос о формуле в турецкой прозаопоэтической народной повести *hikâye*, полагая, что формула существует не только в устном поэтическом тексте, но и в письменном прозаическом, причем наличие формул не всегда является признаком устной традиции [Başgöz 1998, 150]. Формула, по Башгёзу, представляет собой сочетание формальных и семантических элементов, ей свойственна краткость и запоминаемость, подобно пословице или поговорке [Başgöz 1998, 131, 141]. Однако в «Китаб-и дедем Коркут» (в отличие от *hikâye*) Башгёз обнаруживает всего лишь одну формулу «*At ayagı külük (olur) // ozan dili çevik olur*» («Нога коня хрома, язык певца проворен»), которая соответствует данному им определению. В статье А.Б. Куделина, посвященной формульным словосочетаниям в народной арабской повести «Сират Антар», констатируется, что ее рифмованная и ритмизованная проза не может быть отождествлена с поэзией и тем самым теория Пэрри-Лорда в этом случае не работает. Автор предлагает рассматривать функционирование формульных словосочетаний данного текста исходя из специфики народной повести, которая написана особым слогом арабской прозы *садж*, основанном на внутреннем ритме и рифме слов и словосочетаний [Куделин 1978, 93].

В работе С.Ю. Неклюдова, посвященной монгольскому книжно-эпическому «Гесеру» (прозаический текст с ритмическими отрывками) предложен следующий метод выявления формульных словосочетаний, не зависящих от метра (в силу его практического отсутствия): для избранного фрагмента текста регистрируются все повторяющиеся словесные и грамматические конструкции (однородность слов и словосочетаний), после чего делается попытка «выяснить закономерности их употребления и специфику контекстуальной функционально-семантической обусловленности» [Неклюдов 1978, 49]. Важной является «площадь» текста,

в котор  
их сумм  
Вос  
ния фор  
ках мож  
стей пр  
текста,  
невелик  
текст, то  
лы упот  
он один  
ные сло  
где, кро  
дедем К  
Коркута  
формулу  
имеют у  
магичес  
ния в пе  
нее устн  
«Китаб-  
В ре:  
формул:  
словосоч  
шают пр  
живаютс  
второй п  
компози  
видно то,  
тической  
стилисти  
образе с  
стве повт  
няться ли  
служебн  
лексическ  
одного фр  
риваемых  
интересун  
ся своим  
видим нес  
граммати

Yerlü k  
Golgeli  
Kamın  
Kanadl

Твои ро

Твое ме

Твои ве

Твои ш



в котором встречаются эти повторы, а также их суммарное количество во фрагменте.

Воспользовавшись этим способом выявления формул, в рассматриваемых нами отрывках можно выделить несколько значимых частей прорицания. В нашем случае «площадь» текста, с которой мы имеем дело, постоянна и невелика; следует также иметь в виду, что контекст, то есть ситуация, в которой эти формулы употребляются, сам по себе клиширован, он один и тот же. Анализируемые формульные словосочетания практически больше нигде, кроме конечных прорицаний, в «Китаб-и дедем Коркут» не встречаются. Прорицания Коркута можно рассматривать как магическую формулу еще и в том смысле, что они а priori имеют устный характер и основаны на вере в магическую силу слова (именно эти прорицания в первую очередь и указывают на прежнее устное бытование сказаний, составляющих «Китаб-и дедем Коркут»).

В результате были выявлены две группы формул: к первой отнесены клишированные словосочетания, которые открывают и завершают прорицание (в некоторых из них обнаруживаются следы ритмической организации), ко второй 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 выделяется своим синтаксическим построением. Мы видим несколько фраз, имеющих одинаковую грамматическую структуру, например:

*Yerlü kara daglar-m yikil-ma-sun.*

*Golgeice kaba agac-uñ kesil-me-sün.*

*Kamm akan gorklu su-yuñ kuru-ma-sun.*

*Kanadlar-uñ ucu kiril-ma-sun.*

*Твои родные черные горы да*

*не сокрушатся.*

*Твое тенистое крепкое дерево да не будет*  
*срублено.*

*Твои вечно текущие, прекрасные воды да*  
*не иссякнут.*

*Твои шатры да не будут разрушены.*

Предложения подобного типа, встречающиеся почти во всех прорицаниях Коркута, объединены грамматической формой повелительного наклонения (3 л. Neg. sing. Imper.), которое и в современном турецком языке используется в значении пожелания [Кононов 1956, 220—221]:

*daglar-m: «гора» (plur. — 2 л. sing.) — yikil-ma-sun: «разрушаться» (Neg. — 3 л. sing. Imper.);*

*agac-uñ: «дерево» (plur. — 2 л. sing.) — kesil-me-sün: «рубить» (pass. — Neg. — 3 л. sing. Imper.);*

*su-yuñ: «вода» (2 л. sing.) — kuru-ma-sun: «высыхать» (Neg. — 3 л. sing. Imper.);*

*kanadlar-uñ: «крыло, полотнище» (plur. — 2 л. sing.) — kiril-ma-sun: «разбивать» (pass. — Neg. — 3 л. sing. Imper.).*

Кроме того, в данном случае вариативность этих формул меньше, чем формул первой группы, и они встречаются во всех прорицаниях только вместе.

Формулы явно образуют семантическую и структурную основу почти каждого из двенадцати прорицаний Коркута (именно это и есть «*yut*» — благопожелание, или заключение). Мы предполагаем, что эти формулы в большей степени восходят к устной тюркской традиции, тогда как формулы мусульманского характера имеют книжные истоки. Необходимо заметить, что, во-первых, группа формул, относимых к устной традиции, используется всё же не во всех двенадцати прорицаниях Коркута, а во-вторых, они называют только строго определенный круг предметов (вода, река, горы, дерево, шатер / палатка, меч). Таким образом, 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.

На фоне остальных частей прорицания эти благопожелания выглядят отражением мировоззрения, не затронутого влиянием ислама, и, следовательно, — наиболее древними, то есть той наиболее архаичной частью прорицаний, о которой писал В.М. Жирмунский. Как уже было сказано, рассматриваемая нами благопожелательная формула, она же сердцевина прорицания Коркута, присутствует не во всех концовках сказаний «Китаб-и дедем Коркут», что только подтверждает нашу гипотезу о ее домусульманском происхождении. Известно, что сказания, составляющие «Китаб-и дедем Кор-





кут», хронологически неоднородны: принято разделять их на ранние и поздние сказания. К наиболее поздним относятся «Рассказ об уда- лом Домруле, сыне Дука-коджи» (V) и «Рас- сказ о Кан-Турали, сыне Канлы-коджи» (VI): сложившись уже на территории Малой Азии после переселения огузов в Закавказье, они «по содержанию <...> связаны с малоазиатскими сказаниями с центром распространения в гре- ческом Трапезунте» [Жирмунский 1974, 575]. Кроме того, в этих сказаниях отсутствуют упо- минания и о Баюндур-хане, и о Салор-Казане, что, по мнению В.В. Бартольда, также свиде- тельствует о чисто формальном включении их в «Китаб-и дедем Коркут» [Жирмунский 1974, 575]. В то же время наиболее ранним и сохра- нившим в себе следы архаической богатырской сказки можно считать «Рассказ о Бамси-Бейре- ке, сыне Кан-Бурь» (III) [Жирмунский 1974, 584]. В концовке VI сказания интересующие нас благопожелательные формулы отсутству- ют, что, с одной стороны, дополнительно сви- детельствует об их домусульманском проис- хождении, но, с другой, говорит и о значитель- ной устойчивости благопожелательных фор- мул — раз они сохранились во всех других сказаниях. Таким образом, в тех сказаниях «Ки- таб-и дедем Коркут», которые исследователи относят к наиболее поздним (сложившимся уже после прихода огузов в Малую Азию), такого благопожелания нет (есть сугубо мусульман- ские формулы), что, вероятно, также говорит о сохранении в прорицании архаических, до- исламских элементов.

Действительно, элементы этого благопоже- лания, возможно, имеют древнетюркские кор- ни («Китаб-и дедем Коркут»: «*Kanlu kanlu sulardan geçit versün*» — «*Пусть даст пере- правиться через обазренные кровью реки*»; па- мятник Кюль-Тегину (VIII в.): «*Qanul subča Jügürti*» — «*Кровь твоя бежала как вода*»), и оно находится скорее в контексте тюркской, до- исламской традиции. В более позднем памят- нике, «Огуз-наме» (XIV в.), говорится: «*Схватки, сраженья были такими жестоки- ми, что воды Итиль-реки стали красными- красными, подобно киновари*». Соположение воды и крови в различных фигурах речи (ме- тафоре, гиперболе) является достаточно устой- чивым в тюркской словесности.

Перечисляемые в благопожеланиях Корку- та объекты (реки, крепкое дерево, черные горы, шатер) имеют определенный круг значений в обрядах и мифологических преданиях многих

тюркских народов. Как пишет Б. Огель, культ гор у тюрков был неотъемлемой частью куль- та Земли-Воды (*йер-су*) [Ögel 1971, 278], а в свою очередь чрезвычайно распространенное у многих тюркских народов почитание гор но- сит ярко выраженный родовой характер (на- пример, «для рода кузен родовой была гора Солог, род чапты почитал вершину Чаптыган, шорский сеок карга — гору Каратаг» [ТМТ- 2, 35]); имя родовой горы пополняло перечень маркеров рода, как бы космологизировало его портрет [ТМТ-2, 35]. Так, в фольклоре и ве- рованиях хакасов гора — место рождения эпи- ческих и сказочных героев, место обитания гор- ных духов и вместе с тем объект поклонения сёока (рода), местонахождение жизненной силы рода. Гора связывалась с изобилием, богат- ством, воспринималась как «средоточие всего принадлежащего роду имущества» [Кызласов 1982, 85, 88, 90].

Дерево, как и гора, также было одним из важнейших маркеров рода у тюрков Южной Сибири. Иногда даже говорят об «одержимо- сти» тюрков идеей дерева [ТМТ-2, 43]. Dere- во как родовое святилище почиталось и в Сред- ней Азии у узбеков племени канглы. Это свя- зано с почитанием Тутли-ота-авлия (узбеки- канглы считали его предком одного из своих родоплеменных подразделений — тутли-канг- лы). О возникновении его святилища расска- зывают так: весной, во время половодья, река принесла тутовую ветку. Ветка пустила корни и превратилась в дерево, ставшее главным объектом поклонения. Интересно, что возник- новение культа Тутли-ота связывается с огуз- скими племенами, о которых пишет В.В. Бар- тольд [Шевяков 1990, 128]. Таким образом, дерево в данном случае является принадлеж- ностью определенного рода или родоплемен- ного объединения и имеет ту же функцию, что и родовая гора. «В представлениях тюрков Южной Сибири гора и дерево заменяют и до- полняют друг друга» [ТМТ-2, 32].

Примеров можно привести очень много. Наиболее характерные обнаруживаются в об- рядовом фольклоре тюрков Южной Сибири, в частности, у шорцев. Гора и вода («*su*») упо- минаются в неразрывной связи в рассказах, имеющих характер этиологического мифа: «*Давным-давно было. Кудаи гору-воду создал, зверя-птицу создал, человека создал*» [Дырен- кова 1940, 285], «*Давным-давно таму назад было. У подножья тайги, на берегу воды, юрту поставив, мать и ребенок жили*» [Дыренкова

1940, 2  
зачина  
ла), гор  
опреде  
главны  
Это пр  
ления  
ла. Мо  
го дере  
воде кр  
339]. В  
частся 1

В д  
духам),  
мы вст  
ние с ра  
и дедем  
перепр  
тайгой  
руки бе  
подним  
дай! Есл  
Счастл  
птица  
1940, 3:  
реки-во  
ное выр  
versün»  
пусть д  
кровью  
том, как

Ины  
образов  
турном  
ся марки  
вой при  
тойчива  
дов как  
Азии, гд  
сульманс  
кут», как  
гора («*da*  
же в пер  
следоват  
дополнит  
использо

<sup>4</sup> Слов  
«гора, пор  
<sup>5</sup> Суш  
картине м  
есть у тюр  
шей одина  
рых образ  
формирующ  
одним из в



1940, 289)<sup>4</sup>. Исходя из этого традиционного зачина (в первом случае это почти что формула), гора, вода и дерево вместе понимаются как определенные константы картины мира, как главные «ориентиры» обитаемой вселенной. Это прослеживается и в тексте родового моления горам и водам: «*Текущая вода зашумела, Могучая тайга заревела, Листья великого дерева свесились... Проснувшимся горе и воде кропление да будет!*» [Дыренкова 1940, 339]. В «Китаб-и дедем Коркут» река обозначается тем же словом, что и вообще вода («*su*»).

В другом шорском тексте (обращение к духам), где есть и ритмическая организация, мы встречаем уже почти буквальное совпадение с рассматриваемым памятником. В «Китаб-и дедем Коркут»: «*На быстро текущей воде переправу дай!*». В шорском тексте: «*С белой тайгой разговаривая, С текущей водой за руки берясь, — Если в белую тайгу охотиться поднимусь, Со зверем-птицей встретиться дай! Если в белую тайгу охотясь, отправлюсь, Счастливым путем дай! В сеть, ловушку, зверь-птица твоя пусть приходит!*...» [Дыренкова 1940, 339]. Здесь мы вновь видим сочетание реки-воды — дерева — горы). Ср. также сходное выражение: «*Kanlu Kanlu sulardan geçit versün*» («*Пусть (бог) даст тебе подняться, пусть даст переправиться через обгазненные кровью реки*») [Бартольд 1962, 83 («Песнь о том, как Бисат убил Депе-гёза»)].

Иными словами, основной функцией этих образов (горы и дерева) в самом широком культурном контексте тюркской традиции является маркировка социального устройства, родовой принадлежности<sup>5</sup>. Эта функция очень устойчива и существует у тюркоязычных народов как в Южной Сибири, так и в Средней Азии, где сохраняется в форме почитания мусульманских святынь. В «Китаб-и дедем Коркут», как мы видим на примере прорицаний, гора («*dağ*»), дерево («*agaç*») и река («*su*») также в первую очередь очерчивают родовое (а следовательно, и личное) пространство, чему дополнительно подтверждением является использование аффикса притяжания («*agâcun*»,

«*suun*», «*dağlarun*», «*atun*» etc.)<sup>6</sup>. Названия этих объектов относятся к прапаторскому слою лексики [СИГЛ, 724—726], что еще раз свидетельствует об их универсальности.

Согласно представлениям древних тюрков, весь мир и его человеческие обитатели образуют тюркское государство, а каган мыслится как повелитель всего мира [Ögel 1971, 274]. Нарушение миропорядка, согласно представлениям орхонских тюрков, влечет за собой потрясения и нарушения жизни государства, общества; мятеж бегов и народа приравнивается к космической катастрофе, миф о которой «в памятниках Орхона представлен намеками, в постулируемой связи между неурядицами среди людей и потрясениями в окружающем мире» [Кляшторный 1977, 123].

По М. Уразу, конец света представляется алтайцам следующим образом: земля будет сожжена огнем, идущим изнутри, воды наполнятся кровью, горы сокрушатся, небеса расколются [Uraz 1967, 73]. В телеутских и тувинских рассказах о конце света говорится о нарушении общественного порядка как об одном из первых его признаков: «*Когда придет кончина века, / Небо затвердеет, как железо, / Земля, как мощь, будет тверда, / Царь на царя восстанет, / Народ на народ будет злоумышлять. / Твердый камень сокрушится, / Крепкое дерево раздробится, / Все народы возмутятся... / Отец дитя свое не спознает, / Сын не будет узнавать отца*»; «*Наследство и родство пресекутся*» [Вербицкий 1893, 114—115].

У тюрков конец света понимался как крах социального, основой которого был род, кодируемый в культуре через определенные объекты окружающего мира; ту же функцию выполняют они в прорицаниях «Китаб-и дедем Коркут». Те же формулы (только как бы в «перевернутом» виде) метафорически описывают социальную ситуацию (возвращение Бамси-Бейрека «в орду своего отца» из плена, предполагаемую гибель сына): «*Argab argab kara dağın yıkılmışıdı, yüceli Âhır / Kanlu kanlu suların sogulmuşıdı, cağladı Âhır / Kaba ağâcın kurumışıdı, yeşerdi Âhır*» [OŞG, 55] («Твоя чер-

<sup>4</sup> Слово «тайга» в тюркских языках означает «гора, поросшая лесом».

<sup>5</sup> Существует мнение о единой однотипной картине мира у народов Центральной Азии (то есть у тюркских и монгольских народов), имеющих одинаковые структурные элементы, из которых образ мировой горы (и мирового древа, трансформирующегося в Шаманское Дерево) является одним из важнейших [Абаева 1991, 49].

<sup>6</sup> В тексте «Китаб-и дедем Коркут» есть прямое указание на это: «*Брат, вершина моей черной горы!*» [Бартольд 1962 («Песнь о Секреке, сыне Ушун-Коджи»)]; «*Сын, вершина моей черной горы! Сын, разлив моей обгазненной кровью реки!*» [Бартольд, 1962 («Песнь о том, как сын Казан-бека Уруз-бек был взят в плен»)] (ср.: «*Kara dağın yükseği oğul Kanlu suun taşkunı oğul*» [OŞG, 68]).





ная гора шаталась, шаталась и обрушилась; (вновь) поднялась она наконец! Твои обгазренные кровью воды иссякли; (вновь) зажурчали они наконец! Твое крепкое дерево засохло; (вновь) зазеленело оно наконец!...» [Бартольд 1962 («Песнь о Бамси-Бейреке, сыне Кан-Буры»)]; «*İlgayuban kara dagum yıkan Kazan / Gölgelece kaba ağacım kesen Kazan / Bıçak olup kanadlarım kıran Kazan / Yalınuz oğlum Uruza Kıyan Kazan*» [OŞG, 72] («Повернувшись, мою черную гору ты сокрушил, Казан; мое тенистое крепкое дерево ты срубил, Казан; взяв нож, ты разрезал части решетки моего шатра, Казан; моего единственного сына Уруза ты погубил, Казан» [Бартольд, 1962 («Песнь о том, как сын Казан-бека, Урузбек, был взят в плен»)]).

Кроме того, образы в рассматриваемых благопожеланиях могут быть сопоставлены с представлениями древних тюрков об Отюкене (Otügen) — находящемся на востоке прекрасном крае с горами, лесами и реками, где «совсем нет горя» и где «ты можешь жить, созидавая свой вечный племенной союз» (КТБ, VIII в.). Эти представления двойственны. С одной стороны, Отюкен — это счастливая земля, идеальное место для жилья; с другой, исходя из некоторых текстов, «Отюкенская чернь» (то есть земля Отюкена) — вполне конкретное географическое название — «горная цепь в Монголии, близ Орхона» [Бартольд 1968, 207]. Как пишет Б.Я. Владимирцов, орхонское Otügen имеет соответствие в старописьменном монгольском языке в форме otügen≈etügün со значением «Земля», «Земля-владычица, божество земли» (это слово известно и в некоторых живых монгольских наречиях, например в восточно-халхаском etügün). Монгольское otügen≈etügün «является шаманским божеством» и встречается лишь в шаманских или полушаманских текстах призываний; следовательно, земля рассматривается как священная, божественная. Согласно Б.Я. Владимирцову, орхонское и монгольское otügen (одно — название местности, другое — название божественной земли) принадлежат области шаманских верований, представлений, шаманских наименований [Владимирцов 1929, 134—135].

Таким образом, объекты, упомянутые в прорицаниях Коркута (а именно в центральной их части, обрамленной формулами мусульманского характера), отсылают к традиционной тюркской картине устройства мира и социума (род). В то же время в целом по благо-

пожеланиям реконструируется традиционная тюркская модель древней тюркской прорицательской системы.

Что же касается уже неоднократно упомянутых нами формул мусульманского содержания (то есть первая группа клишированных словосочетаний), часть из них также может быть объединена в группы формул на основе ритмической организации, которая прослеживается, например, в следующих строках прорицаний:

[*Kanı dedüğüm Beg erenler; dünya benim deyenler*]

*Ecel aldı, yer gizledi*

*Fanı dünya kime kaldı*

*Gelimlü, gidimlü dünya*

*Son ucu ölümlü dünya.*

Где те войны-беки, кого я прославил, кто говорил: (Весь) мир — мой? Их похитила смерть, скрыла земля; за кем остался пленный мир? Земная жизнь, ты приходишь и уходишь; последний твой конец — смерть, земная жизнь!<sup>7</sup>

Количество слогов в каждой из строк одинаково (восемь)<sup>8</sup>, что сближает эту группу выражений с произведениями тюркских литератур, написанными традиционным метром *бармак*, использование которого очень распространено в тюркских литературах и характерно для тюркского фольклора [Хамраев 1963, 91]<sup>9</sup>. Однако в уже рассмотренных нами благопожеланиях такой тип стихосложения встре-

<sup>7</sup> В разных изданиях текста «Китаб-и дедем Коркут» эти строки небезосновательно выделяют как стихотворную строфу [Schmidt 2000; OŞG].

<sup>8</sup> Здесь мы привели в качестве примера только одно такое выражение. С небольшой степенью вариативности оно встречается практически во всех прорицаниях Коркута.

<sup>9</sup> Как пишет М.К. Хамраев, «бармак — исконно тюркский, отвечающий строю тюркских языков, древнейший стихотворный метр... основан на одинаковом количестве слогов в каждой стихотворной строке, и для него не имеет значения место ударения в том или ином слове» [Хамраев 1963, 105—106]. Наиболее древними формами общетюркского стиха, встречающимися в древних письменных памятниках, например, «Диван-и лугат ат-Тюрк» Махмуда Кашгарского, являются семи-, восьми- и одиннадцатисложники [Хамраев 1963, 105—106].

чается т  
граммат  
единяет  
второго  
сочетани  
менты у  
сульман  
Таки  
наибол  
ром, вып  
ление те  
для исла  
ленности  
минирое  
ний, вкл  
человека  
как тлен  
Коране,  
обознача  
обитаем  
странств  
дедем К  
ниях Кор  
с одной с  
гатырей,  
подвиги  
миру тле  
твержда  
рассказы  
выражен  
ланию не  
чем обе  
формулы  
пролегал

<sup>10</sup> Здесь  
называет  
за» собств  
обнаружит

(Нем Б  
Kara d  
Kanlu )

Они пе  
ватели (в  
выше форм  
sevik olun  
реки). Это  
рифма, а р  
строчке —  
вин, если в  
одним долг  
есть некото  
ющее в пер  
русском пер  
тественно, н



чается только один раз<sup>10</sup>. В то же время четкая грамматическая однородность, которая объединяет описанные благопожелания (формулы второго типа), в данных формульных словосочетаниях отсутствует. Таким образом, элементы устного текста прослеживаются и в «мусульманской части» прорицаний Коркута.

Такие текстовые фрагменты, написанные наиболее типичным для тюркских языков метром, выражают специфически исламское осмысление течения жизни, связанное с центральным для ислама понятием *такдира* — предустановленности порядка вещей, божественной детерминированности происходящих в мире явлений, включая человеческие действия. Жизнь человека и весь вещный мир воспринимаются как тленное, преходящее (в арабском языке, в Коране, а затем и в турецком языке этот мир обозначается словом *dünya*, обозначающим всё обитаемое, «человеческое», постижимое пространство); их смерть неизбежна. В «Китаб-и дедем Коркут», по крайней мере, в прорицаниях Коркута, есть некоторое противоречие: с одной стороны, эпос прославляет героев-богатырей, сражающихся с гяурами, с другой — подвиги огузских бегов всё же принадлежат миру тленному (*dünya*). Это противоречие подтверждает даже сам текст прорицания: сначала рассказывается о тщете мира, а затем следуют выражения, смысл которых сводится к пожеланию непрерывности поколений, рода (причем обе противоречащие друг другу части формульны). Таким образом, именно здесь пролегает граница между мусульманским по-

<sup>10</sup> Здесь важно следующее: в том, что Коркут называет в «Песни о том, как Бисат убил Дегегза» собственно «благопожеланием» — *alkış*, можно обнаружить ритм и рифму:

[*Hem Basata alkış verdi*]  
*Kara dağa yetdügünde oğüt versün*  
*Kanlu Kanlu sulardan geçit versün.*

Они подобны тем, которые находят исследователи (в частности И. Башгёз) в приведенной выше формуле «*At ayagı külük (olur) / ozan dili çevik olur*» («Нога коня храма, язык певца проворен»). Это характерная тюркская грамматическая рифма, а ритм определен количеством слогов в строчке — оно одинаковое (одиннадцать при условии, если в слове *yetdügünde* сочетание *üğü* считать одним долгим слогом; но ведь и в примере Башгёза есть некоторая натяжка: слово *olur*, не присутствующее в первой строке, лишь подразумевается). В русском переводе эти ритмические особенности, естественно, не отражены.

ниманием мироустройства и доисламским мировоззрением, отраженными в «Китаб-и дедем Коркут».

Такое понимание мира подкрепляют образы, характерные для мусульманской моралистической литературы (то есть книжные по происхождению), и специфическая лексика, заимствованная из арабского и персидского языков. Арабские лексические заимствования в «Китаб-и дедем Коркут» так или иначе связаны с исламом [OŞG, CCIV]. В рассматриваемых нами концовках сказаний их не столь много, но они достаточно регулярны. Можно перечислить основные: *Kaadir* («всемогущий»), *fani dünya* («тленный мир»), *ahir dünya* («потусторонний мир»), *dua* («молитва»), *kabul (olmak)* («принятие, согласие, принимать, признавать»), *Kur'an* («Коран»), *esef* («смерть, кончина»), *vakit* («время»). Все они входят в устойчивые словосочетания, некоторые из них почерпнуты непосредственно из Корана. Так, противопоставление *земной жизни*, то есть тленного, бренного, преходящего мира, и *той жизни*, находящее выражение в словосочетаниях *fani dünya*<sup>11</sup> (то есть тленный мир, человеческая жизнь) или *hayat-at-dünya* (то есть земная жизнь) и *Âhir* (то есть «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, понятие *dünya* встречается неоднократно в обоих значениях.

В некоторых прорицаниях Коркута присутствуют не только лексические заимствования из арабского языка (которые не всегда связаны с Кораном и коранической лексикой), но и явно мусульманские по своему происхождению образы или метафоры. Такова, например, метафора жизни как каравана: «*Anlar dağı bu*

<sup>11</sup> В арабском языке персидское по происхождению слово *dünya* имеет значение «мир, вселенная, вся Земля», мирское существование; в Коране и мусульманской теологии оно используется как противопоставление миру потустороннему [Encyclopaedia 1987, 1081]. В том же значении оно было заимствовано некоторыми тюркскими языками. В сущности, словосочетание *fani dünya* является своего рода тавтологией, так как заимствованное из арабского прилагательное *fani* в староосманском языке имеет значение: нечто «имеющее конец, заканчивающееся, смертное», и выражение *âlem-i fani / fani âlem* (*âlem* — «вселенная», араб.) равнозначно *dünya* — мир, в котором мы сейчас живем [BOL (1), 247, 355].



*dünyaya geldi geçdi; kervan gibi konu göçdü. Anları dahi ecel aldı, yer gizledi. Fani dünya kime kaldı» («Дед мой Коркут сложил песнь, сказал слово; эту былинку он сложил, он составил. Так он сказал: они пришли в этот мир и прошли; так караван останавливается и снимается; их похитила смерть, скрывает земля; за кем остался тленный мир?»)). По мнению исследователей, источники этих образов различны, но большинство восходит к письменной книжной литературе — хадисам, моралистической литературе [Кононов 1958, 89]. Эта же метафора жизни как каравана встречается и у Абу-л-Гази в «Родословной туркмен»: «Подлинно, этот мир похож на караван-сарай, [а] чада адамовы похожи на караван: одни кочуют, другие останавливаются на стоянку» [Кононов 1958, 45]. Жизнь и поступки человека трактуются как преходящее, тленное, тогда как неизменной представляется вера во всемогущего Бога.*

Необходимо обратить внимание на словосочетание *Kaadir Tañrı* («Всемогущий Бог»), встречающееся в прорицаниях. Арабское слово *kaadir* («могущественный», *قادر*) в исламе является одним из основных 99 эпитетов Бога-Аллаха; само понятие «Бог» в «Китаб-и дедем Коркут» передается через древнейшую лексику *Tañrı*<sup>12</sup>, обозначающую небо-бога возможно еще до-тюркского периода и восходящую к II тысячелетию до н.э. [Clouston 1972, 523]; выражение *kök teñri* (то есть «голубое небо» как божество) в свою очередь обозначает «неотъемлемый конструкт мифологемы Вселенной у тюрков» [СИГЛ, 627]. М.Н. Серебрякова пишет, что с распространением ислама среди западных тюрков культ Тенри совершенно слился с монотеистическим образом Аллаха, и, хотя эти две величины неравнозначны, «культ центрального бога древнетюркского пантеона» оказал влияние на развитие образа Аллаха у турок [Серебрякова 1992, 67]. Здесь на примере словосочетания *Kaadir Tañrı* в «Китаб-и дедем Коркут» ясно видно такое же слияние двух теонимов.

Таким образом, в концовках сказаний «Китаб-и дедем Коркута» сохраняются тюркские элементы, с помощью которых частично восстанавливается традиционная картина мира тюрков до принятия ислама и которые созда-

<sup>12</sup> Наряду с эпитетом *Kaadir* в «Китаб-и дедем Коркут» встречаются также *aziz*, *cebbar*, *kahhar* [OŞG, CCLXXIII]. Все они являются эпитетами при слове *Tañrı*.

ют противоречие между воспеванием подвигов огузских бегов и их потомства и мусульманским по своей сути восприятием мира как тленного и преходящего. Эти тюркские элементы имеют вид благопожеланий и восходят к устным формам тюркского обрядового фольклора. Благопожелания обрамлены мусульманскими формулами, в которых сочетаются книжные и устные элементы. Упомянем также, что в прорицаниях Коркута есть небольшое число заимствований из иранских языков (фарси)<sup>13</sup>. Эти персидские заимствования в прорицаниях Коркута (и, вероятно, в «Китаб-и дедем Коркут» в целом) отражают как целый культурный пласт, возможно, имеющий отношение к иранским и среднеазиатским доисламским верованиям (в первую очередь, к зороастризму), так и связь с шиизмом<sup>14</sup>, распространенным на территории Малой Азии и Персии. Иными словами, прорицания Коркута иллюстрируют действительно синкретичную картину мира

<sup>13</sup> В прорицаниях Коркута наиболее часто встречаются слова *didar* (*dizar*), *günah*, *huda* (божество), *uçmak*, *behişt / bahişt* (*paü*). Слово *didar*, имеющее значение в староосманском языке «лицо, лик, взгляд» [BOL (1), 256], здесь употребляется в значении «Бог (лик Бога)»; *günah* же и в современном турецком языке имеет значение «грех» вообще (в староосманском *günah* использовалось скорее в значении проступка, за который полагается наказание в потустороннем мире, нарушения каких-либо норм, предписанных религией [BOL (2), 455]). Слово *uçmak* («*Ağ sakallu baban yeri uçmak olsun*») в значении «*paü*» является заимствованным из согдийского [ʷʂt̪m̪ʰ] [Севортян 1974, 614]. Согласно ДТС, в тюркских памятниках (в частности, в различных списках «Кутадгу-билик») фигурирует как *uštmañ* и обозначает рай. Будучи согдийским по происхождению, слово *uçmak* отсылает к обстоятельствам принятия ислама тюрками-огузами в Средней Азии. *Behişt / bahişt* («*Ağ bürçeklu anañ yeri behişt olsun*») является названием рая у мусульман Ирана. Это слово в словосочетании *anhu vahišta* встречается в Авесте в значении «лучший мир» как обиталище, местопребывание избранных [Encyclopaedia 1987, 577]. Возможно, использование слов *uçmak* и *behişt* отсылает еще более точно к ранней стадии исламизации, когда зороастрийское влияние было достаточно сильным.

<sup>14</sup> Как уже говорилось, мы не можем рассматривать прорицания совершенно отдельно от остального текста «Китаб-и дедем Коркут». В «Песне о том, как был разграблен дом Салор-Казана» дерево, как и вода, в первую очередь оказывается связанным с шиитской мифологией (см. обращение Уруза к воде и дереву).

тюрков  
компон  
и иранс  
сульма  
итской

Лит

Абае  
дизм в Е  
селенги

Барт  
Огузский  
В.В. Бар  
ные пам.

Барт  
турецко-  
Сочинен  
гии тюр

Верб  
ские ино

Влад  
поводу д  
АН СССР

Дыре

писи, пер  
ковой. М.

Жирь  
ский герс

Кляш  
фологиче

никах //

1981. С.

Конон  
современ

М.; Л., 19

Конон  
чинение /

и коммент

Корог  
ческий эп

Кудель

словосоче

книжного

бенности. /

лору и ми

Кызлас

родительн

этнограф

Лорд I

(Сер. «Исс

Востока»).

Неклюд

тической о

// Памятни

гические о

дования по

С. 49—67.

Севортя

ческий слов

межтюркск

Серебря

росу об исто



тюрков-огузов, в которой выделяются разные компоненты: наиболее древний — тюркский и иранский субстрат и более поздний — мусульманский, причем, скорее всего, в его шиитской разновидности.

### Литература

Абаева 1991 — *Абаева Л.Л.* Культ гор и Судизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгинских бурят). М., 1991.

Бартольд 1962 — Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос. Перевод и коммент. В.В. Бартольда. М.; Л., 1962. (Сер. «Литературные памятники»).

Бартольд 1968 — *Бартольд В.В.* История турецко-монгольских народов // *Бартольд В.В.* Сочинения. Т. V: Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М., 1968.

Вербицкий 1893 — *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. М., 1893.

Владимирцов 1929 — *Владимирцов Б.Я.* По поводу древнетюркского Otügen üis // Доклады АН СССР. 1929 «В». № 7. Л., 1929. С. 133—136.

Дыренкова 1940 — Шорский фольклор. Записи, перевод, вступ. ст. и примеч. Н.П. Дыренковой. М.; Л., 1940.

Жирмунский 1974 — *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. Л., 1974.

Кляшторный 1981 — *Кляшторный С.Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник 1977. М., 1981. С. 117—138.

Кононов 1956 — *Кононов А.Н.* Грамматика современного турецкого литературного языка. М.; Л., 1956.

Кононов 1958 — Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази, хана хивинского / Перевод и коммент. А.Н. Кононова. М.; Л., 1958.

Короглы 1976 — *Короглы Х.* Огузский героический эпос. М., 1976.

Куделин 1978 — *Куделин А.Б.* Формульные словосочетания в «Сират Антар» // Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности. М., 1978. (Сер. «Исследования по фольклору и мифологии Востока»). С. 84—105.

Кызласов 1982 — *Кызласов И.Л.* Гора-пра-родительница в фольклоре хакасов // Советская этнография. 1982. № 2. С. 83—92.

Лорд 1994 — *Лорд А.Б.* Сказитель. М., 1994. (Сер. «Исследования по фольклору и мифологии Востока»).

Неклюдов 1978 — *Неклюдов С.Ю.* О стилистической организации монгольской «Гесериады» // Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности. М., 1978. (Сер. «Исследования по фольклору и мифологии Востока»). С. 49—67.

Севортян 1974 — *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). М., 1974.

Серебрякова 1992 — *Серебрякова М.Н.* К вопросу об истоках и эволюции традиционного миро-

воззрения турок // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии: Сб. статей. М., 1992. С. 61—94.

Стеблева 1972 — *Стеблева И.В.* К реконструкции древнетюркской мифологической системы // Тюркологический сборник 1971. М., 1972. С. 213—226.

Хамраев 1963 — *Хамраев М.К.* Основы тюркского стихосложения (на материале уйгурской классической и современной поэзии). Алма-Ата, 1963.

Шевяков 1990 — *Шевяков А.* Культурный фольклор на Шелковом пути // На среднеазиатских трассах Великого Шелкового пути: Очерки истории и культуры. Ташкент, 1990. С. 126—147.

Щербак 1959 — Огуз-наме. Мухаббат-наме. Памятники древнеуйгурской и староузбекской письменности / Перевод и коммент. А.М. Щербака. М., 1959.

Başgöz 1998 — *Başgöz I.* Formula in prose narrative *Hikâye* // Turkish folklore and oral literature. Selected essays of İlhan Başgöz / Ed. by Kemal Silay. Bloomington: Indiana University Turkish Studies, 1998. P. 130—150.

Clauson 1972 — *Clauson G.* An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth century-Turkish. Oxford: Oxford University Press, 1972.

Encyclopaedia 1987 — The Encyclopaedia of Islam. E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam. 1913 — 1936 / Ed. by M.Th. Houtsma, A.J. Wensinck, T.W. Arnold, W. Heffening and E. Levi-Provençal. Photomechanical reprint. Leiden—New York—Kopenhagen—Köln, 1987. T. II.

Kassis, Kobbervig 1987 — Las Concordancias del Coran por Hanna E. Kassis y Karl I. Kobbervig. Madrid: Instituto Hispano-arabe de cultura, 1987.

Ögel 1971 — *Ögel B.* Türk mitolojisi (kaynakları ve açılmaları ile destanlar). I cilt. Ankara: Türk tarih kurumu basımevi, 1971.

Schmiede 2000 — *Kitab-i Dedem Korkut.* Destanların Dresden nüshası. Ankara: Türkiye diyanet vakfı, 2000.

Uraz 1967 — *Uraz M.* Türk mitolojisi. İstanbul: Hüsniyatı matbaası, 1967.

### Сокращения

ДТС — Древнетюркский словарь. Л., 1969.

КТБ, КГ — Надпись в честь Кюль-Тегина орхонским письмом.

СИГЛ — Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. 2-е изд. М., 2001.

ТМТ-1 — Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.

ТМТ-2 — Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.

BOL — *Alp Ali Rıza, Alp Sabahat.* Büyük Osmanlı Lugatı. İstanbul: Ekicigil matbaası, 1958.

OŞG — *Dedem Korkudun Kitabı.* Hazırlayan Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Milli eğitim basımevi, 2000.