

Bibliotheca Islamica

Ю.А. Аверьянов

Хаджи Бекташ Вели
и суфийское братство
бекташийя



Bibliotheca Islamica

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES

Y.A. Averyanov

Hadji Bektash Veli
and the Sufi
Brotherhood
Bektashiyya

Mardjani Publishing House

Moscow
2011

Bibliotheca Islamica

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Ю.А. Аверьянов

Хаджи Бекташ Вели
и суфийское братство
бекташийя

Издательский дом Марджани

Москва
2011

УДК 284-78

ББК 86.38-6

А 19

Научный редактор: проф., член-корр. РАЕН Д.Д. Васильев

Ответственный редактор: П.В. Башарин

Научные рецензенты: д. и. н., проф. А.В. Коротаяев,

д. фил. н., проф. А.Т. Сибгатуллина.

Редколлегия серии: И.Л. Алексеев, П.В. Башарин, Р.И. Беккин, В.О. Бобровников, И.Ф. Гимадеев, К.Р. Мусина, А.Ю. Хабутдинов, А.Н. Юзеев,

Аверьянов Ю.А.

Хаджи Бекташ Вели и суфийское братство бекташийа = Hadji Bektash Veli and the sufi brotherhood bektashiyya / Ю. А. Аверьянов. – М. : Изд. дом Марджани, 2011. – 648 с. – (Bibliotheca Islamica, ISSN 2072-2540 / Российская акад. наук, Ин-т востоковедения). – Парал. тит. л. англ. – ISBN 978-5-903715-36-7.

ISSN 2072-2540

ISBN 978-5-903715-36-7

Книга посвящена возникновению и ранней истории суфийского братства бекташийа на территории Анатолии (азиатской части нынешней Турции) и исследованию исторических данных о личности основателя этого духовного объединения — Хаджи Бекташа Вели (XIII в.), который и в настоящее время считается одним из наиболее почитаемых народных святых Турции. В монографии, написанной на материале средневековых источников, представленных как летописными, так и агиографическими сочинениями на османско-турецком и персидском языках, рассматриваются наиболее характерные черты культа Хаджи Бекташа; раскрывается влияние этого культа на формирование духовной культуры Османской империи, на сложение института суфийских обителей (текке, дергахов, завийе), игравшего на протяжении веков значительную роль в жизни Османского государства и общества. В книге подчеркивается значимость изучения суфийских учений и практик для более глубокого проникновения в суть исламской религии и мировоззрения мусульманских народов, для понимания их культурной самобытности и общественных идеалов.

ISSN 2072-2540

ISBN 978-5-903715-36-7

© Аверьянов Ю.А.

© Издательский дом Марджани

© Кагаров Э.М., серийное оформление

Оглавление

7	ВВЕДЕНИЕ
12	Глава I. ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ О ХАДЖИ БЕКТАШЕ ВЕЛИ И ЕГО ОКРУЖЕНИИ
86	Глава II. ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР
148	Глава III. «ВИЛАЙЕТ-НАМЕ-И ХАДЖИ БЕКТАШ-И ВЕЛИ» КАК ИСТОЧНИК СВЕДЕНИЙ О ЛИЧНОСТИ ХАДЖИ БЕКТАША И ЕГО УЧЕНИИ
224	Глава IV. ВОССТАНИЕ ДЕРВИШЕЙ-БАБАИ И ХАДЖИ БЕКТАШ
256	Глава V. ХАЛИФЕ ХАДЖИ БЕКТАША ВЕЛИ И ДРУГИЕ ЛИЧНОСТИ ИЗ ЕГО ОКРУЖЕНИЯ
338	Глава VI. ХАДЖИ БЕКТАШ И КАЛАНДАРЫ. СТРАНСТВУЮЩИЕ ДЕРВИШИ НА ЗЕМЛЯХ ОСМАНСКОГО ГОСУДАРСТВА
370	Глава VII. ВНЕШНИЙ ОБЛИК И ДУХОВНЫЙ МИР СТРАНСТВУЮЩИХ ДЕРВИШЕЙ ГЛАЗАМИ СОВРЕМЕННОКОВ
410	Глава VIII. МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ПРАКТИКА СУФИЕВ БЕКТАШИ И СЕКТЫ АЛЕВИТОВ
488	Глава IX. АЙИН-И ДЖЕМ
516	Глава X. САКРАЛЬНАЯ ТОПОГРАФИЯ СЕЛЕНИЯ ХАДЖИБЕКТАШ
550	ЗАКЛЮЧЕНИЕ
560	ПРИЛОЖЕНИЕ
562	БИБЛИОГРАФИЯ
578	Указатель имен
614	Указатель географических и топографических названий
628	Указатель терминов и этнонимов
658	SUMMARY

Contens

7	INTRODUCTION
12	Chapter I. HISTORICAL SOURCES ABOUT HADJI BEKTASHI VELI AND HIS ENVIRONMENT
86	Chapter II. REVIEW OF THE HISTORIOGRAPHY OF THE QUESTION
148	Chapter III. THE "VILAYAT-NAME-I HADJI BEKTASHI VELI" AS A SOURCE OF INFORMATION ABOUT HADJI BEKTASHI AND HIS TEACHING
224	Chapter IV. REBELLION OF THE DARWISHES BABA'I AND HADJI BEKTASH
256	Chapter V. THE KHALIFA OF HADJI BEKTASH VELI AND OTHER HISTORICAL PERSONS FROM HIS ENVIRONMENT
338	Chapter VI. HADJI BEKTASHI VELI AND QALANDARS. THE WANDERING DARWISHES IN THE TERRITORY OF THE OTTOMAN EMPIRE
370	Chapter VII. EXTERNAL AND SPIRITUAL SPACE OF WANDERING DARWISHES THROUGH THE EYES OF THE CONTEMPORARIES
410	Chapter VIII. WORLD-OUTLOOK AND PRACTICE OF SUFIS BEKTASHI AND ALEVI SECT
488	Chapter IX. AYIN-I DJEM
516	Chapter X. SACRED TOPOGRAPHY OF THE HADJIBEKTASH VILLAGE
550	CONCLUSION
560	Appendix. Chronology of Chelebis according to B. Noyan
562	Bibliography
578	Index of Proper Names
614	Geographical Index
628	Index of Technical Terms
658	SUMMARY

Введение

В данном исследовании ставится цель рассмотреть с научной точки зрения проблему суфийской святости («избранничества», «близости к Богу», арабск. *вилайа*) и коснуться истории этого феномена духовной жизни мусульманских стран на примере одного регионального типа этой святости, сложившегося в Малой Азии в XIII–XV вв. Идеал *вилайа* (турецк. *вилайет*) глубоко укоренился в жизни турецкого народа, пронизал собой все сферы его культуры. Многочисленные проявления данного феномена в тех или иных формах существовали на протяжении всей многовековой истории турецкого этноса, но нам представляется наиболее интересным и важным обращение к самым истокам указанной традиции, к первым творениям духовного гения народа (или, точнее, народов) Анатолии (азиатской части нынешней Турции), относящимся к эпохе, непосредственно следующей за мусульманским завоеванием этой части Византийской империи, то есть к эпохе династии Сельджукидов (1038–1308 гг.). При этом особое внимание сосредоточено на индивидуальной, личной святости нескольких персонажей местной суфийской агиографической традиции, объединяемых ею самой под общим наименованием «хорасанских *эренов*» во главе с Хаджи Бекташем Вели.

Мы исходили из убеждения, что, несмотря на схематичность и традиционную «трафаретность» средневекового агиографического материала, в нем сохраняются черты «живого», подлинного облика тех или иных личностей, признанных традицией в качестве святых-*вели*. В особенности это положение касается произведений, написанных вскоре после смерти того или иного святого-суфия, при жизни его ближайших учеников и последователей,

если таковые были, когда детали его земного существования еще не были забыты и не подверглись окончательной мифологизации.

Одной из главных задач исследователя агиографических сочинений, относящихся к любой традиции, является разделение в повествовании общего и индивидуального, непохожего, для чего требуется весьма широкий подход к изучаемому явлению и знание параллельных традиций жизнеописаний святых, не только мусульманских (арабской, персидской, индийской и других), но и христианской, буддийской, брахманистской и даосской агиографий. В то же время сравнительный материал не должен выступать в исследовании на первое место, заслонять собой конкретные и оригинальные черты изучаемого явления — азиатской суфийской духовности/святости.

Несмотря на обилие работ, издающихся как в Турции, так и за ее пределами и посвященных традиции «иной», «гетеродоксной» духовности в Малой Азии в исламский период, к которой обычно причисляют и духовную культуру *бекташи* и *алевитов*, изучаемую в данной книге, мы можем опереться лишь на немногие действительно содержательные исследования, осуществленные за последние десятилетия такими признанными авторитетами в своей области как Ахмед Йашар Оджак, Ирен Меликофф, Мехмет Эрёз и Любомир Миков, каждый из них внес неопределимый вклад в изучение азиатской духовности и ее взаимодействия с окружающими народами и культурами. Но вплоть до настоящего времени лишь небольшая часть суфийских источников по истории бекташи опубликована; практически ни для одного памятника агиографии бекташи мы не располагаем научно изданным критическим текстом, что затрудняет работу исследователей братства *бекташийя*. Можно с уверенностью утверждать, что бекташийские исследования, несмотря на столетнюю историю, находятся пока что в стадии обработки имеющегося обширного материала, и для людей науки здесь сохраняется весьма много неясного, порой даже загадочного. Пресловутая «тайна бекташи» (*Bektaşî sırrı*), о которой говорили в османском обществе начала прошлого века, до сих пор окончательно не поддается раскрытию.

В России традиция научного изучения братства бекташийя и близких к нему в духовном плане общин алевитов насчитывает более ста лет. Наиболее существенные усилия по исследованию данного феномена в прошлом были предприняты академиком В.А. Гордлевским, который изучил на месте многие обители бекташи и записал предания о святых-вели. В советское время изучение бекташи ограничивалось главным образом рассмотрением их

влияния в турецкой (османской) литературе. При этом памятники духовной письменности самих бекташи практически не исследовались. Интерес к религиозному сознанию бекташи стал пробуждаться у российских ученых лишь в последнее время, но за исключением нескольких научных публикаций автора этих строк других материалов, относящихся к истории и духовной культуре бекташи, в России опубликовано не было. Религиозность бекташи в нашей стране никогда не становилась предметом специального монографического изучения.

В силу всего вышесказанного наша работа, естественно, не может претендовать на полноту освещения изучаемого материала и на всесторонний охват исследовательских подходов, имеющих-ся в наличии в современной науке о бекташи и алевитах. Автор с радостью воспримет любые критические замечания в адрес своей работы, которые помогут ему в дальнейшем усовершенствовать исследовательский подход к столь непростому и многозначному феномену, как духовность бекташи. К сожалению, нашей отечественной науке недостает монографических работ по каждому отдельно взятому суфийскому братству, которые охватывали бы различные стороны истории, агиографии, учения, культуры и практического образа жизни последователей данного братства. Подобные исследования представляются нам чрезвычайно актуальными и составляют, по нашему глубокому убеждению, суть и основу науки о суфизме. В Западной Европе традиция таких монографических исследований насчитывает многие десятилетия. Можно привести в качестве примера прекрасные монографии Рене Брюнеля о марокканских братствах *исавийя* и *хеддавийя*¹, которые послужили нам образцом грамотного и утонченного научного анализа духовной практики ныне действующих суфийских братств, понимаемых каждое как отдельный феномен духовной культуры.

В монографии исследуется один из наиболее значительных памятников суфийской агиографии средневековой Турции – «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», а также ряд других жизнеописаний суфийских святых-вели, составленных в XIV–XVI вв. и отражающих особое мировоззрение турецких (анатолийских) суфиев. Эти памятники изучаются и в качестве источников исторических сведений о Хаджи Бекташе и других святых-вели братства бекташийя, и в качестве отдельного жанра духовной литературы с присущими ему закономерностями.

¹ Brunel R. Essai sur la confrerie de Aissaouas en Maroc. P., 1926; Brunel R. Le monachisme errant dans l'Islam: Sidi Heddi et les Heddawa. P., 1955.

В нашей монографии предпринимается попытка в предварительном плане обобщить некоторые данные по исследуемой тематике.

Следует сказать, что при написании данной книги использовались в основном опубликованные источники. Значительная часть неопубликованных источников по истории бекташи хранится в библиотеках и музеях Турции в рукописном виде. Специальный источниковедческий анализ этого обширного наследия потребует в будущем написания отдельной монографии. Вероятно, существуют еще неисследованные письменные источники по данной тематике.

Монография состоит из введения, десяти глав и заключения. В первой главе даются общие сведения о возникновении братства бекташийя, о личности Хаджи Бекташа Вели и об источниках по истории данного суфийского объединения (*тариката*). Во второй главе приводится обзор научной литературы по братству бекташийя, включая работы как турецких, так и европейских авторов. В третьей главе исследуется основной суфийский источник по раннему периоду истории бекташи и биографии Хаджи Бекташа Вели — «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели». Глава четвертая рассматривает восстание дервишей-*бабаи* (1240 г.), с которым иногда связывают возникновение «бекташизма» в Анатолии. Глава пятая посвящена воссозданию ранней истории братства бекташийя на основе традиции самого братства (в которой она понимается как история деяний *халифе* — заместителей Хаджи Бекташа в различных областях Малой Азии и за ее пределами) и других источников, главным образом суфийского происхождения. В главах шестой и седьмой автор анализирует культурные и духовные взаимоотношения между братством бекташийя и различными сообществами странствующих («маргинальных») дервишей, которых обычно объединяют под общим названием *каландары*. В главах восьмой и девятой рассматриваются основные мистические понятия и представления, характерные для дервишей-бекташи и тесно связанной с ним шиитской секты алевитов, а также приводится описание основного мистического ритуала данных сообществ — *айин-и джем*. В главе десятой дается краткое описание обители Хаджи Бекташа в селении Сулуджа Карагюк (ныне Хаджибекташ) и святых мест в окрестностях этой обители (сейчас музея), связанных с мистическими деяниями Хаджи Бекташа. В заключение приводится характеристика личности Хаджи Бекташа Вели и делается попытка проследить влияние мифологизированной фигуры *пира*-эпонима на истоки и эволюцию суфийского «пути» бекташи.

Автор выражает сердечную благодарность своему научному руководителю, профессору Д.Д. Васильеву, своим уважаемым коллегам и учителям О.Ф. Акимушкину, Н.И. Пригариной, Н.М. Мамедовой, А.М. Гребневу, О.Е. Непомнину, И.В. Зайцеву, Н.И. Фоминой, Н.М. Горбуновой, А.Т. Сибгатуллиной, П.В. Башарину а также Любомиру Микову (София), Ахмеду Йашару Оджаку (Анкара), Еве Фёйбуа-Перунек (Париж) за непосредственную поддержку, помощь и участие в подготовке монографии, ценные советы и консультации в ходе написания книги. Особая благодарность О.В. Истоминой, К.А. Котовой и О.В. Серикову за техническую помощь при наборе текста данной работы.

Глава I

Исторические источники о Хаджи Бекташе Вели и его окружении

Термином «суфизм» (арабск. *tasawwuf*) принято обозначать широкий спектр явлений, объединяемых также понятием «исламский религиозный мистицизм». Суфизм рассматривался европейскими исследователями как совокупность теософских учений, складывавшихся в русле исламской традиции, и как практический путь к достижению мистической Истины, связанный с аскетической практикой, жизнью в особых замкнутых сообществах посвященных в таинства мистиков со специфическим образом мышления, находившим выражение в религиозных трактатах, философских сочинениях, поэзии и т.д.¹ Суфии — последователи суфизма, члены религиозно-мистических братств (арабск. *тарика*, турецк. *тарикат*), — назывались также дервишами (от персидского слова «дервиш» — бедняк, нищий), но это название применялось, как правило, к суфиям-практикам, воплощавшим идеи суфизма в своем образе жизни, и в меньшей степени к суфиям-теоретикам, интеллектуалам, создававшим и осмысливавшим основы суфийских учений².

Суфизм начиная с момента его возникновения, который обычно датируется VIII в. н.э., существовал не в форме единого течения, а в виде многообразных и часто противоречащих друг другу мистических школ, учений, объединений и направлений³. Одним из источников суфизма был ранний мусульманский аскетизм, подвергшийся, в свою очередь, сильнейшему воздействию христианского монаше-

¹ См.: *Arberry A.J.* Sufismus: An Account of the Mystics of Islam. L., 1950.

² См.: *Molé M.* Les mystiques musulmans. P., 1963.

³ *Крымский А.* История Персии, ее литературы и дервишской теософии. Ч. II. М., 1912. С. 43–47. См. там же библиографию западноевропейских работ XIX в. о суфизме.

ского аскетизма и, возможно, влиянию иудейской секты ессеев¹. В середине VIII в. появляется термин *суфи* для обозначения мусульманского аскета-подвижника (по одному из наиболее распространенных толкований этот термин переводится как «носящий власяницу, рубище» и восходит к арабскому слову «суф» — «шерсть»). Первым человеком, к которому применялось прозвище «суфий», был, согласно источникам, Абу Хашим аль-Куфи (ум. в 767 или 771 г.). У истоков мистического направления суфизма стояла женщина-суфий Рабиа аль-Адавийя (ум. в 801 г.), жившая в Басре². Во второй половине X в. одним из важнейших центров суфизма стала восточноиранская провинция Хорасан, где под руководством персидского мистика Абу Саида ибн Аби-ль-Хайра (ок. 967–1049 гг.) возникла первая в Иране обитель дервишей, в которой был принят устав, регулирующий совместное проживание адептов³.

В X–XI вв. были написаны религиозно-философские трактаты, придавшие суфизму вид теоретически обоснованного философско-богословского учения. Наиболее известными теоретиками суфизма того периода были Абу Талиб Мухаммад аль-Макки (ум. ок. 996 г.), автор трактата «Кут аль-кулуб»⁴; Абу-ль-Касим аль-Кушайри (ум. ок. 1074 г.), написавший широко известное суфийское «послание» «Рисалят аль-кушайрийя»⁵; Абу-ль-Хасан Али аль-Джуляби аль-Худжвири (ум. ок. 1077 г.), автор знаменитого суфийского сочинения «Кяшф аль-махджуб» («Раскрытие сокровенного») ⁶; имам Абу Хамид аль-Газали (ок. 1059–1111 гг.) с его «Ихйа аль-улюм ад-дин» («Воскрешение наук о вере») ⁷. Наиболее полно философия суфизма в различных ее аспектах была изложена в произведениях андалусского мистика Мухьи-д-Дина Ибн Араби (1164–1240 гг.), автора «Мекканских откровений» («Футухат аль-Макийя») ⁸.

Традиционно считается, что в течение XII–XIV вв. в суфизме сложилось 12 основных, или «материнских», братств: *рифаййя*, *йасавийя*, *шазилийя*, *сухравардийя*, *чиштийя*, *кубравийя*, *бадавийя*, *кадирийя*, *мавлавийя*, *бекташийя*, *халватийя*, *накишбандийя*, которые дали начало всем многочисленным ветвям, превратившимся

¹ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. М., 1999. С. 31–33.

² О Рабии см.: Smith M. Rabi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam. Cambridge, 1928.

³ См.: Nicholson R.A. Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1967. Chapter I.

⁴ Makki Abu Talib. Qut al-qulub fi mu'amalat al mahbub. Т. I–II. Cairo, 1892–1893 (на арабск. яз.).

⁵ Abu'l-Qasim al Qushayri. Ar-rasa'il al-qushayriyya. Karachi, 1964.

⁶ Ali ibn 'Uthman al Hujwiri. The "Kashf al-Mahjub", the Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwiri. L., 1959 (Reprint).

⁷ Abu Hamid al-Gazzali. Ihya'ulum ad-din. Т. I–IV. Bulaq, 1872–1873 (на араб. яз.).

⁸ Ibn Arabi Muhyiuddin. Al-Futuhat al-makkiyya. Т. I–IV. Cairo, 1911 (на араб. яз.).

впоследствии в самостоятельные братства¹. Суфийское братство (араб. тарика, *таифа*) — это объединение иерархического типа, приверженцы которого следуют учению какого-либо духовного наставника. Основные положения суфийской ритуальной практики в разных братствах были, как правило, одинаковыми: ходить с палкой; одеваться в ткани, сшитые из лоскутов; совершать ритуальные радения; носить на шее четки; жить в уединении в пустыне; ходить босыми; практиковать голодание; совершать экстатические радения (*сама*); просить милостыню; избегать властителей; молиться ночами; полностью подчиняться шейху.

Учение и практика братства — это тарикат, мистический «путь». Основы «пути»: *вирд* — инициация, *зикр* — поминание Бога, сопровождаемая иногда танцами экстатического свойства, и *хизб* — моления сверх коранических.

В XIII–XIV вв. Анатолия (азиатская часть нынешней Турции) превратилась в оплот суфийского мировоззрения, в среду, пропитанную суфийскими идеями. Монгольское нашествие XIII в. привело к переселению на территорию Анатолии значительной массы суфиев с востока, из Ирана и Средней Азии. В Анатолии в важных городских и сельских центрах стали возникать обители (перс. *ханака*), и суфизм постепенно приобрел легитимность в обществе, хотя определенные трения между правящей верхушкой и сословием законоведов-*факихов*, с одной стороны, и дервишами, приверженцами мистических учений, — с другой, продолжались в течение долгого времени. Тюркские племена, еще сохранявшие остатки языческого мировоззрения, питали большую склонность к суфизму, чем к традиционному исламу, поскольку суфизм с его ритуальными танцами, песнопениями, относительно свободным поведением был ближе к традициям и обычаям этих племен. Тюркские правители также стали проявлять интерес к мистицизму, дабы использовать влияние, которым пользовались суфии в народных массах, в своих целях. Склонностью династии Сельджукидов к суфизму объясняют покровительство султанов изобразительному искусству, музыке, художественному творчеству, на которые представители ученого сословия (*улама*) никогда не смотрели особенно благожелательно².

Иранское («классическое») направление суфизма было представлено в Анатолии XIII в. братствами сухравардийа и кубравийа. Они действовали в основном в крупных городских центрах — Конье, Кайсери, Токате, Амасье. Отец Мавланы Джалаля ад-Дина

¹ Trimmingham J.S. Sufi Orders in Islam. Oxford, 1971. С. 37–64.

² См.: Aslanapa O. Türk sanatı. İstanbul, 2005. В особенности с. 306–316.

Руми (1207–1273 гг.) Баха ад-Дин Валад (ум. 1228 г.) и его халифе Бурхан ад-Дин Мухаккик-и Тирмизи (ум. 1240 г.) были представителями учения кубравийя в Конье, тогда как непосредственный ученик основателя этого братства — Наджм ад-Дин Дайа Рази (ум. 1256 г.) — распространял этот тарикат в восточных областях Малой Азии. В то же время персидский поэт Авхад ад-Дин Кирмани (о нем см. в гл. четвертой) проповедовал в Кайсери учение сухранвардийя, включив в него экстатические практики, близкие к практикам бродячих дервишей (каландаров)¹. Но ни одному из этих «иранизированных» братств не удалось прочно закрепиться в Малой Азии и оставить заметный след в ее духовной культуре².

Тюркское (суннитское) суфийское братство йасавийя проникло в Малую Азию, вероятно, вместе с хорезмийцами, воинами спасавшегося от монголов правителя Хорезма Джалаль ад-Дина Хорезмшаха (1220–1230 гг.). Адептов этого братства следует, по-видимому, отличать от упоминаемых в агиографических источниках «хорасанских эренов», хотя частично эти две группы дервишей могли смешиваться. Братство йасавийя не подпадает в целом под понятие «гетеродоксии», которым характеризует учение и практику дервишей маргинальных групп известный турецкий исследователь истории суфизма А.И. Оджак. «Гетеродоксное» (т.е. противоположное «официальному» исламу) учение могло с большей вероятностью сложиться не в Хорезме, а в иранской провинции Хорасан, вокруг гробницы восьмого шиитского имама Али Ризы (близ г. Тус, в непосредственной близости от г. Нишапур). В Мавераннахре, откуда берет начало братство йасавийя, шиитская оппозиция никогда не была столь сильна, как в Хорасане и в соседнем Кухистане. Нет оснований говорить о том, что это братство в рассматриваемый период имело много последователей среди туркмен и анатолийских тюрок. В Малой Азии братству йасавийя удалось утвердиться только в тех местах, где расселялись хорезмские тюрки, изгнанные со своей родины ордами монголов.

Известно, что в середине XIII в. некий дервиш из братства йасавийя Эмирджи Султан основал *завийе* (небольшую обитель) в области Бозок (недалеко от нынешнего г. Йозгат в Малой Азии). Впоследствии эта обитель стала известна под другим именем — Осман-паша³. В том же регионе существовало несколько других обителей йасавийя, сведения о которых в основном приходится

¹ *Osak A.Y. Babailer isyanı. Istanbul, 2000. С. 63.*

² О братстве кубравийя см. *Molé M. Kubrawis entre Sunnisme et Shiisme aux VIII-e et IX-e siècle de l'Hégire. Revue des études islamiques, XXIX. P., 1961. С. 61–142.* См. также сборник статей: Шайх Нажмиддин Кубро. Маколалар. Ташкент, 1995 (на узб. яз.).

³ Там же. С. XI–XII.

черпать из записок османского путешественника Эвлии Челеби (XVII в.)¹. Речь идет об обителях некоего Пира Деде (полупомешанного бродячего дервиша, прятавшегося на ночь в банях) в Мерзифоне, Шейха Нусрата в Зиле, Гажгажа Деде в Токате (имя последнего дервиша едва ли может считаться тюркским). Однако сведения Эвлии Челеби нуждаются в тщательной проверке, поскольку он приписывал йасавийское происхождение и балканским дервишам XVI в., что в принципе вызывает большие сомнения². Неизвестно также, были ли в действительности какие-либо общины йасавийа включены в формировавшееся братство бекташийа. Еще более сомнительно, чтобы эти общины могли принять шиитское исповедание и войти в состав секты алевитов, о ранней истории которой мы знаем очень мало. Предположение А.Й. Оджака о влиянии исмаилитских проповедников (*даи*) на братство йасавийа и о преобладании среди каких-то групп йасавийа шиитских элементов нуждается в более полном обосновании и базируется только на утверждении персидского историка XIII в. Ата Малика Джувайни о том, что в среднеазиатских городах действовали даи-тюрки. Можно с уверенностью говорить об отсутствии у среднеазиатских кочевников (кроме хазарейцев в Афганистане) в ближайшем прошлом шиитских симпатий, но таково ли было положение в изучаемый нами период, остается до конца не выясненным. Не совсем ясна и суть взаимоотношений между первыми проповедниками учения Ахмеда Йасави в Малой Азии и сообществом дервишей-мятежников бабаи.

В тот же период в Малой Азии возникает и особый духовный «путь» бекташи. Начиная с XIV в. община (таифа) бекташийа была уже широко распространена в Анатолии. В конце XIV в. это сообщество выходит за пределы Анатолии и приобретает многочисленных последователей в балканских странах, прежде всего во Фракии и Болгарии. В последующие два столетия с распространением османского влияния обители бекташи появляются в Египте, Сирии, Ираке, а также в Крыму, Азербайджане, Греции, Венгрии и в Северной Африке. К братству бекташийа примыкали многочисленные сельские общины восточной и центральной части Турции, исповедовавшие шиизм и известные науке под названием алевитов, или *кызылбашей*, а также кочевые или полукочевые туркмен-

¹ Evliyâ Çelebi. Seyahatnâme. Cilt II. İstanbul, 1314 h. С. 398. Там же. Cilt III. С. 194, 237, 238. Там же. Cilt V. С. 60.

² См. *Osak A. Y. Babailer isyanı*. С. 73.

ские племена Малой Азии (*тахтаджи, чепни, абдалы*¹), признававшие основателя братства бекташийя Хаджи Бекташа Вели своим духовным наставником и святым покровителем (пир).

История жизни и деятельности Хаджи Бекташа Вели изложена в рукописных источниках, восходящих в основном к обителю Хаджи Бекташа в Хаджибекташ-кёй, а также к обителям дервишей-бекташи в Стамбуле и его пригородах. Основным источником, своего рода сакральным жизнеописанием — «житием» Хаджи Бекташа, — является «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели». Известны однанадцать рукописей этого памятника. Три из них находятся в Национальной библиотеке Турции в Анкаре (зарегистрированы под номерами Şer'iye 769, İz. A. 2707 и İz. A. 2864/1). Первые две из них написаны почерком *рика*, третья почерком *насх*. Одна рукопись хранится в библиотеке Сулейманийе в Стамбуле под № 3072. Она также выполнена почерком *насх*. Манускрипт, написанный почерком *рика*, хранится в Государственной библиотеке Марбурга в Германии под шифром MS. OR. act. 1050. Остальные шесть рукописей находятся в библиотеке г. Хаджибекташа. Из них две — под номерами 204 и 209 — написаны почерком *рика*, одна под номером 242 — ломаным почерком *рика*, три — под номерами 119, 120 и 200 — почерком *насх*, причем в рукописи под № 200 этот почерк отклоняется от принятой нормы. Марбургская рукопись датирована 1265 г.х. (1848 г. по христианскому летосчислению). Рукопись № 204 из библиотеки Хаджибекташа датирована 1339 (1920 г.). Рукопись № 209 из той же библиотеки датирована 1328 (1913 г.); имя переписчика этой рукописи Халиль ибн Али. Рукопись № 119 из той же библиотеки датирована 1175 (1761 г.); имя переписчика — Али Гирилти. Наконец, рукопись № 120 из библиотеки Хаджибекташа датирована 1034 (1624 г.). Остальные рукописи не датированы.

«Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» написано, скорее всего, почти через двести лет после смерти Хаджи Бекташа. В этом труде нет традиционного изложения биографических сведений, поскольку основная его часть посвящена чудесам, сотворенным этим суфием в те или иные моменты его жизни. В этом произведении имеется ряд хронологических и исторических несообразностей. Так, например, Хаджи Бекташ признается учеником и современником

¹ По сведениям туркменского историка О. Гундогдыева (*Гундогдыев О. Прошлое туркмен. М., 1998. С. 105*), племя абдал зафиксировано в составе туркменского этноса. Отдельные подразделения этого племени проживают в Астраханской обл., в Ставропольском крае и в Ташаузской области Туркменистана. Автор возводит этноним «абдал» к названию древнего народа эфталитов.

Ахмеда Йасави (ум. в 1166 или 1169 г.)¹ и в то же время благословляет основателя Османского государства Османа I (1258–1324 гг.), опоясав его особым поясом с мечом, что означало обряд коронации. Хаджи Бекташ помогает в организации янычарского корпуса премнику Османа I — Орхану (1324/1326–1359/1362 гг.). Таким образом, общая продолжительность жизни Хаджи Бекташа должна была превышать 200 лет. Все эти обстоятельства снижают историческую достоверность «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», но значение этого источника для реконструкции биографии Хаджи Бекташа остается на современном этапе исследований решающим.

Слово «бекташ» может означать «равный по положению», «равный по степени», может переводиться и как «равный (по рангу) принцу, беку»². Традиционно считается, что Хаджи Бекташ Вели родился в городе Нишапур в Хорасане³. По сообщениям многих средневековых историков и географов, Нишапур был признанным культурным центром той эпохи⁴. До 1157 г. Нишапур являлся столицей государства Великих Сельджукидов, и в окрестностях его проживали значительные массы тюркского населения. В конце XII века среди них стал распространяться «путь» (тарикат) Ходжи Ахмеда Йасави, выдающегося тюркского суфия-проповедника, сыгравшего видную роль в распространении ислама и суфизма среди тюркских племен Средней Азии. Ходжа Ахмед Йасави провел детство в городе Йасы на Сырдарье; после первых лет обучения прибыл в Бухару, где стал *мюридом* (послушником) знаменитого персидского суфия Юсуфа Хамадани; посетил многие области, в том числе Хорасан. После смерти своего наставника Ахмед Йасави создал особое тюркское суфийское братство, которое по его имени стало называться йасавийа. Ахмед Йасави был значительным религиозным поэтом, писал стихи на огузско-кыпчакском наречии (*тюрки*). Его суфийские стихотворения (*хикметы* т.е. «премудрости») позднее были собраны в «Диван-и хикмет». Ахмед Йасави был, по легенде, вдохновителем движения бродячих мистиков-*баба*, одним из представителей которого считался Локман Паранде, непосредственный наставник Хаджи Бекташа Вели. Ахмед Йасави именуется в «Вилайет-наме» «родиной 99 тысяч пиров Туркестана» и «пиром пиров». Согласно

¹ Об Ахмеде Йасави см. вступительную статью К. Эраслана в книге: *Ahmet Yesevi. Divan-i Hikmet'ten seçmeler*. Ankara, 1983. См. также: *Kenjetay D. Hoca Ahmet Yesevi'nin düşünce sistemi*. Ankara, 2003.

² *Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşılık ve Alevilik. Cilt I. Şahkulu Sulyan Dergâhı*, 1998. С. 5.

³ См.: *Ulusoy C. Hünkâr Haçî Bektaş-î Veli ve Alevi-Bektaşî yolu*. Ankara, 1986.

⁴ См.: *Ала ад-Дин Ата-Малик Джувайни*. Чингисхан. История завоевателя мира (Тарих-и Джихангуша). Ч. 1. М., 2004. С. 112 – 113: «Нишапур среди городов подобен Венере ...среди звезд».

этому произведению, сам Йасави отправил Хаджи Бекташа на запад для проповеди суфийского учения, назначив его главой румийских мистиков («Рум абдалларына сени баш яптык»)¹. Когда же приблизительно Хаджи Бекташ покинул Нишапур?

По поводу хронологии жизни и деятельности Хаджи Бекташа Вели в целом в османской традиции существуют значительные разногласия. Османский ученый Баха Саид вычисляет дату смерти этого святого-вели на основании числового значения арабских букв имени Бекташ — 723 г. хиджры (1323 г.) или слова бекташийя — 738 (1337 г.)². В списках «Вилайет-наме», хранящихся в библиотеке Хаджибекташа, указана дата его рождения — 640 г. хиджры (1242 г.), переселения в Сулуджа Карагююк — 670 г. (1272 г.) и, наконец, дата смерти «будучи бездетным» (*бия-валад*) — 738 г. хиджры (1337 г.)³.

Турецкий ученый З. Джюмбюш сообщает, что Хаджи Бекташ родился в 646 г. хиджры (1248/49 г.) и прожил 92 года (т.е. до 738 г. хиджры)⁴. Литературовед Х.Б. Эрк (Х. Басри Эрк), ссылаясь на мавлавийский источник «Таварих-и мавлавийя», указывает, что Хаджи Бекташ родился в 640 г. хиджры и принял решение переселиться в Анатолию в 664 г. (в возрасте 24 лет)⁵. Историк М. Сертоглу, много писавший о братстве бекташийя, утверждает, что Хаджи Бекташ родился в 645 г. хиджры (1247 г.)⁶.

В копии «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», хранившейся в личной библиотеке главы братства бекташийя Б. Нойана, указаны дата рождения Хаджи Бекташа — 630 г. хиджры (1231 г.) и дата смерти — 723 (1323 г.). Говорится, что он жил 42 года вместе с Мавланой Руми (скончавшимся в 1273 г.) — это означает, что Хаджи Бекташ должен был родиться на территории Малой Азии⁷. Другой историк бекташизма К. Саманджыгил полагал, что Хаджи Бекташ родился в 640 г. хиджры (1242 г.), прибыл в Анатолию в 680 (1281 г.), скончался же в 738 (1337 г.)⁸.

В биографическом сочинении на персидском языке Ташкёпрюлюзаде «Шакаик-и Нуманийе», переведенном на османский язык Меджди Эфенди из Эдирне (XVI в.) говорится о том, что Хаджи Бекташ жил во времена падишаха Мурада I (1359/1362–1389 гг.)⁹.

¹ Menakib-i Hacı Bektaş-i Veli Vilayet-name. İstanbul, 1958. С. 16. Далее в ссылках на это издание используется название «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели».

² Baḥa Said. Bektaşiler. Türk Yurdu Mecmuası. Cilt V. № 21. Şubat 1927. С. 142.

³ Noyan B. Bütün yönleriyle. С. 1.

⁴ Cümbüş Z. Aşkın anahtarı. İstanbul, 1946. С. 119.

⁵ Erk H.B. İslami mezhepler – tarikatlar. İstanbul, 1954. С. 81.

⁶ Sertoğlu M. Kerbelâ. "Terceman" gazetesi tefrikası. 16 Eylül 1962. С. 4.

⁷ Noyan B. Bütün yönleriyle. С. 3

⁸ Samancıgil K. Bektaşilik Tarihi. İstanbul, 1945. С. 22.

⁹ См. Noyan B. Bütün yönleriyle. С. 4.

Однако все указанные выше цифры получены большей частью искусственным путем. Б. Нойан отмечает, что год рождения Хаджи Бекташа вычисляется путем сложения числового значения арабских букв в слове *муруват* («щедрость», «доблесть») — 646, т.е. 646 г. хиджры (1248/49 г.). Дата его переселения в Малую Азию образована от числового значения персидского слова *рафт* («он ушел») — 680, т.е. 680 г. хиджры (1281 г.). Датировка его смерти выводилась из числового значения слова «бекташийя» — 738, т.е. 738 г. хиджры (1337 г.)¹. Таким образом, все эти даты имеют гадательный характер и никак не связаны с реальной историей.

Традиционные даты рождения Хаджи Бекташа, отмеченные османско-турецкими авторами, укладываются в промежуток, составляющий 40 лунных лет (с 606 по 646 г. хиджры). Разница между крайними датировками смерти Хаджи Бекташа (669 и 738 г. хиджры) еще больше — 69 лет по лунному календарю (67 по солнечному).

Профессор М. Озтюрк, автор библиографического труда о Хаджи Бекташе Вели, не разделяет мнение суфийских авторов позднего османского времени, о том что Хаджи Бекташ скончался в 1337 г., поскольку, по данным источников, Хаджи Бекташ встречался в Анатолии с духовным лидером антисельджукского восстания туркмен-кочевников Баба Ильясом (ум. в 1240 г.)²; с главой торгово-ремесленной корпорации *ахи* — шейхом Ахи Эвренем; с сельджукским наместником (*вали*) Кыршехира Нур ад-Дином Джаджа (оба они, Ахи Эврен и Нур ад-Дин Джаджа умерли, как принято считать, не позднее 1270-х годов); наконец, с Мавланой Джаляль ад-Дином Руми, великим персидским поэтом и основателем братства мавлавийя, проживавшим в Конье и умершим в 1273 году. Таким образом, согласно М. Озтюрку, Хаджи Бекташ Вели, будучи современником всех этих исторических личностей, должен был переселиться в Анатолию по крайней мере до 1240 г.³ По данным «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», Хаджи Бекташ прожил 92 года, из которых 40 лет он провел в затворничестве в Хорасане⁴. В копии «Вилайет-наме» (рукопись № 119 из библиотеки с. Хаджибекташ), переписанной в 1179 г. хиджры (1765 г.) дервишем с Крита Али Гирилти на л. 1 указаны следующие сведения о Хаджи Бекташе:

¹ См. *Noyan B. Bütün yönleriyle*. С. 4.

² О Баба Ильясе см.: *Ocak A.Y. Babailer isyanı*. İstanbul, 1980.

³ *Öztürk M. Hacı Bektaş Veli ve çevresinde oluşan kültür değerleri bibliyografyası*. Ankara, 1991. С. 5.

⁴ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 82.

«Благородное рождение его, как записано в *сильсиле-наме* (генеалогии) — в году 606, продолжительность жизни его — 63 года, уход в иной мир — в году 669»¹.

Таким образом, Хаджи Бекташ, согласно сведениям Али Гирилти, родился в 1209/1210 г. и скончался в 1270/1271 г. В пользу достоверности этих дат говорит тот факт, что они совершенно не согласуются с официальной османской версией о Хаджи Бекташе как современнике османского эмира Орхана Гази или даже Мурада Гази. С другой стороны, эта датировка приблизительно соответствует тому, что говорит о жизни Хаджи Бекташа раннеосманский историк Ашикпашазаде (см. ниже). Поэтому ее можно с некоторыми оговорками принять в качестве наиболее «историчной».

Историкам известен факт разрушения Нишапура монголами (штурм состоялся 12 *сафара* — 7 апреля 1221 г.) после длительной осады города, вследствие убийства зятя Чингисхана Тогачара. В период осады, зимой 1220–21 гг. жителям было запрещено покидать город. 25 мая 1221 г. все жители Нишапура были выведены монголами в поле и перебиты, за исключением 400 ремесленников, увезенных в Туркестан (в Монголию), «где потомков их можно встретить и по сей день», — как писал Джувайни². Если следовать гипотезе проф. М. Озтюрка, в это время Хаджи Бекташ был еще подростком 12 лет. Получается, что, скорее всего, он должен был погибнуть от рук монголов при истреблении ими жителей Нишапура. Если исходить из даты рождения Хаджи Бекташа в 1209–1210 годах, можно с некоторой долей вероятности предположить, что он мог бежать из Нишапура со своим наставником накануне нашествия и скрываться где-нибудь в пустыне, среди туркменских племен, в течение длительного времени. С другой стороны, сам М. Озтюрк делает иное предположение, заключающееся в том, что верна лишь дата смерти Хаджи Бекташа, приведенная дервишем Али Гирилти (1270 г.), а дата его рождения приходится на 1178 г. или около того, исходя из данных «Вилайет-наме» о продолжительности его жизни (92 года). В этом случае во времена монгольского нашествия Хаджи Бекташу могло быть уже более сорока лет, и он вполне мог самостоятельно покинуть Нишапур еще до приближения монгольских орд.

Кроме того, дата рождения около 1180 г. приближает Хаджи Бекташа к эпохе династии Сельджукидов и Ахмеда Йасави, хотя и не

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. XIX–XX.

² *Ата-Малик Джувайни*. Чингисхан. Ч.1. С. 110.

позволяет считать его современником последнего¹. С другой стороны, в «Вилайет-наме» вообще ничего не сказано о завоевании Нишапура монголами. Суммируя все сведения, остается признать наиболее вероятным, что Хаджи Бекташ выехал из Нишапура, скорее всего, до 1221 г., вне зависимости от того, в каком возрасте он тогда был.

Согласно «Вилайет-наме», Хаджи Бекташ отправился в хаджж (паломничество), посетил священные для шиитов города Наджаф и Кербелу в Ираке (где находятся гробницы первого имама шиитов Али и его сына имама Хусейна), затем три года прожил в Мекке. Оттуда он направился в Халев, побывал в местных святынях, затем двинулся к пещере Асхаб-и Кахф (Семи спящих отроков) в Эльбистане (на юго-востоке Анатолии). Из Эльбистана Хаджи Бекташ переместился в Кайсери (Кесарию), затем в Ургюп и оттуда в селение Сулуджа Карагююк.

По сведениям османского историка Ашикпашазаде, Хаджи Бекташ вместе с братом Ментешем (о котором бекташийская традиция почти ничего не сообщает) прибыл сначала в Сивас (Себастию) в центре Малой Азии, затем двинулся на север, в город Амасью, где в то время подняли восстание против Сельджукидов туркменские племена во главе с Баба Ильясом, выдававшим себя за «посланника Аллаха»². Баба Ильяс, суфий, происходивший из Хорасана, якобы назначил Хаджи Бекташа своим «избранным халифом» (заместителем)³. Из Амасьи Хаджи Бекташ вместе с братом отправился в город Кыршехир, затем в Кайсери, где они разделились: Хаджи Бекташ направил свои стопы в Сулуджа Карагююк в Центральной Анатолии, а его брат Ментеш — снова в Сивас, где он пал «мучеником за веру» (может быть в сражении с монголами).

Хаджи Бекташ похоронен в селении, носящем сейчас его имя. Турецкий путешественник XVII в. Эвлия Челеби, видимо по ошибке, сообщал, что «Хаджи Бекташ скончался во времена султана Орхана и был похоронен в его присутствии в столице Крыма (?) (*Кырым пайитахтында*). Там (букв. «здесь») на могиле татарской царевны (*татар маликеси*) был воздвигнут памятник (мав-

¹ Американский ученый Д. ДиУис, исследователь братства йасавийа, считает, что даты жизни Ахмеда Йасави также должны быть пересмотрены, и полагает, что этот суфийский наставник скончался, скорее всего, в начале XIII в. См.: *ДиУис Д. Машаих-и турк и Хваджаган: переосмысление связей между суфийскими традициями Йасавийа и Накшбандийа*// Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования): Сб. ст. памяти Фритца Майера (1912–1998). СПб., 2001. С. 211–243.

² *Aşıkpaşazade Tarihi*. Istanbul, 1332 h. С. 204.

³ *Tekin A. Babalılar ayklanmasında Haçî Bektaş'ın işlevi ve Babalg'ın Bektaşîliğe dönüşürmesi*. Ankara, 1979. С. 118–120.

золей). Это здание пришло со временем в состояние разрухи, и в правление султана Сулеймана наместник Кайсери Шайтан Мурад отремонтировал его, покрыв крышу свинцовыми листами»¹. Здесь налицо, скорее всего, ошибка переписчика, который вместо *فیر شهیر* (Кыршехир) написал *فیرم پای نختی* (*Кырым пайитахты*).

Первое упоминание о Хаджи Бекташе Вели в исторических документах содержится в *вакфийе* (вакуфной грамоте) от 695 года хиджры (1295 г.), найденной историком Али Эмири Эфенди и опубликованной в его журнале «Тарих ве эдебийат меджмуасы»². Вакфийе составлена на имя некоего шейха Сулеймана Вели, который основал завийе недалеко от Кыршехира и передал ей некоторые владения, прилегающие к землям покойного (*мерхум*) Хаджи Бекташа Вели. Историк Хильми Зийа в журнале «Михраб» высказал предположение, что слово «мерхум» в те времена не обязательно имело значение «усопший»³. Однако в более позднее время это слово применялось по большей части в отношении тех, кто умер задолго до поминания. Употребление титула «вели» («святой») по отношению к Хаджи Бекташу в данном документе настораживает и заставляет нас усомниться в его подлинности — это словоупотребление может свидетельствовать о более поздней подделке⁴.

Следующее по времени упоминание Хаджи Бекташа можно встретить в вакфийе, которая была составлена в 697 году хиджры (1297 г.). Эта грамота содержит следующие слова: «...и все те пахотные земли в округе *аль-Хаджа* Бекташа (да освятит Бог его тайну!) и деревню, называемую Гейдже Капу в округе Кукур, и пахотные земли, называемые Самавлы, и пахотные земли, называемые Суз Каладжак<...>. И все те деревни и пахотные поля, которые в округе *аль-Хаджа* Бекташа (да освятит Бог его тайну!) и деревню, называемую Гейдже Капуджак...»⁵. Эта грамота также подтверждает тот факт, что Хаджи Бекташ (титул вели в отношении Бекташа в данном тексте не применяется) был хорошо известен в определенном округе, который даже носил его имя, и что, исходя из словоупотребления того времени, выражение *куддиса сирруху* («да освятит [Бог] его тайну!») свидетельствует о том, что Хаджи Бекташ умер ранее даты составления вакфийе (1297 г.). Али Эмири на основании указанной грамоты вы-

¹ Evliyâ Çelebi. Seyahatnâme. Cilt II. С. 21.

² Tarih ve edebiyat mecmuası. №. 20. С. 670.

³ *Mihrap*. Temmuz, 1924. С. 515.

⁴ *Mélikoff I.* Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. Genèse et evolution du soufisme populaire en Turquie. Leiden: Brill, 1998. С. 56.

⁵ *Birge G.* Bektashi Order of dervishes. London, 1937. С. 41.

двинул предположение, что деревня Сулуджа Карагююк после смерти Хаджи Бекташа стала упоминаться в письменных источниках того времени как «селение/округ (каза) Хаджи Бекташа»¹.

Али Эмири в том же 20-м номере своего журнала (с. 466) опубликовал вакфийе Ахи Эврена (Эврана), датированную 706 г. хиджры (1306 г.), которая содержит указание на существование судебно-административной единицы (каза) Хаджибекташ, «хотя во время Хаджи Бекташа название этого места было Карагююк»². Ахи Эврен является одним из персонажей «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», близких к Хаджи Бекташу. Данный документ подкрепляет свидетельства двух предыдущих о том, что Хаджи Бекташ, по всей видимости, не дожил до 1295 г. Все три вакфийе рассматривают Хаджи Бекташа как вполне реальную личность. Учитывая все имеющиеся в нашем распоряжении факты из биографии Хаджи Бекташа, приходится констатировать, что, скорее всего, он умер в конце XIII века. Во всяком случае, нет никаких данных о деятельности Хаджи Бекташа в период после 1300 г., исключая его предполагаемое участие в организации янычарского корпуса, которое ему могли приписать в последующие столетия.

Следующее в порядке хронологии упоминание о Хаджи Бекташе содержится в агиографическом труде «Манакиб аль-арифин» («Жизнеописания постигших») дервиша братства мавлавийа Ахмеда Афляки. Книга Афляки написана в период между 1318 и 1353 гг. Хаджи Бекташ, согласно Афляки, был тесно связан с Баба Расулаллахом, предводителем антисельджукидского восстания туркменских племен и, если принять прочтение переводчика труда Афляки на французский язык Кл. Юара³, возможно, даже был идентичен с ним (это прочтение было опровергнуто известным турецким историком М.Ф. Кёпрюлю в статье «Мусульманство в Анатолии» («Anadolu'da İslamiyet»), опубликованной в 1922 г. в сборнике литературного факультета Стамбульского университета⁴). Хаджи Бекташ именуется в указанном источнике «избранным халифе» (*халифа-йи хасс*) Баба Расулаллаха (т.е. Баба Ильяса⁵); следовательно, возникает вопрос об участии Хаджи Бекташа в восстании, поднятом в Анатолии в 1240 г. туркменскими проповедниками-баба.

¹ Istanbul Evkaf Müdüriyeti. Anadolu defteri. Cilt IX. С. 31.

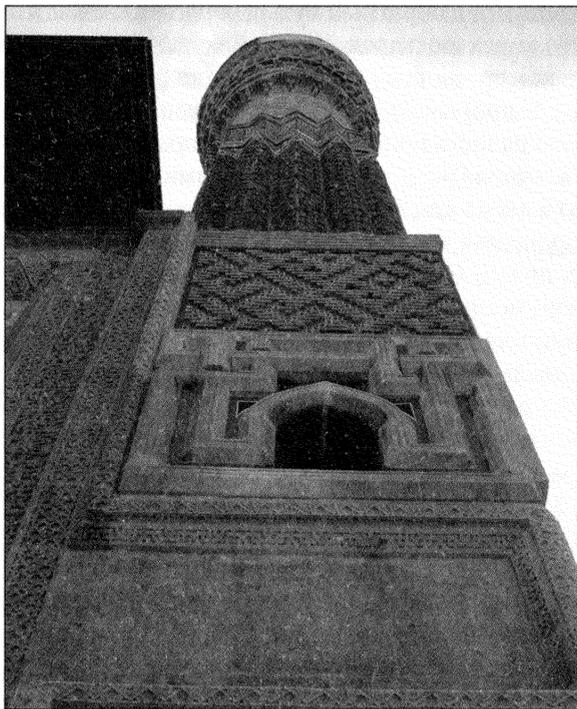
² Текст вакфийе Ахи Эврена (Эврана) дан в приложении М. Джевдета к книге: L'Éducation et l'organisation des gens administratifs et industriels en Asie Mineure et Syrie du XII-me siècle jusqu'à notre temps. Istanbul, 1932. С. 280–282.

³ Huart Cl. Les Saints des derviches tourneurs. Vol. I. Paris, 1918. С. 296, 297.

⁴ Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Mecmuası. № 4. Istanbul, 1922. С. 307. Примеч. 1.

В «Манакиб аль-арифин» приводится следующий рассказ о Хаджи Бекташе¹:

«Хаджи Бекташ был человеком, наделенным знающим сердцем и внутренним светом; но он не пребывал в повиновении. Говорят, что он послал одного из *накибов* [букв. предводителей] своих, шейха Исаака, с несколькими послушниками к Мавлане [Руми] спросить: «Чем ты занимаешься, и чего взыскуешь, и что за волнение брошено тобой в мир?». И этот вопрос был основан на том, что все сильные мира и все слабые были противниками этого святого [Руми?], и настроение всех шейхов, и улемов, и эмиров было выражено в этих словах, ведь многие послушники отвернулись от своих законных шейхов и стали рабами и последователями этого семейства истинного Учителя... «И ты наполнил вселенную сладостью своего томления, и множество лицемеров, творящих черные дела, скривили свои лица от горечи, страхась твоей любви».



Медресе Сахиб Ата в Конье (XIII в.), где, возможно, и происходила встреча Мавланы Руми с Шейхом Исааком. (Фото О. Ключаревой)

¹ *Al-Aflaki. Manakib al-arifin. Cilt I. Ankara, 1959. С. 381–384.*

Рассказывают, что когда шейх Исхак приблизился к двери медресе, Повелитель [Руми] в это время был в состоянии сама. [Исхак], поцеловав пороги медресе, вошел внутрь с почтением и соблюдая принятые приличия. Тотчас же Мавлана произнес стихотворение:

«Если нет у тебя Возлюбленного,
Почему ты не ищешь его?
А если ты достиг Возлюбленного,
Почему ты не пребываешь в восторге?
Ты медлишь до сих пор, и это поразительно!
Странный ты человек, что не полюбил это изумление».

Дервиш от слов этой газели потерял власть над собой и перестал осознавать, сколько прошло времени. Покинув медресе, он тотчас же двинулся в обратный путь. Он рассказал Хаджи Бекташу обо всем, что видел и слышал. Хаджи Бекташ сказал: «В тот самый час я видел, как пресвятой Мавлана, словно рыкающий лев, вошел в мою дверь и прорычал: «Эй, сестра-блудница (*гар-хахар*)! Моя любовь — это радость и восторг (*сур ва тараб*), а не горение и искание (*суз ва талаб*)», — и с этими словами схватил меня за горло. От страха я был как бы повержен; я склонил голову к земле и попросил прощения и принужден был унизиться. Тотчас он исчез с глаз моих долой. Сейчас, о дервиш мой, его власть и величие в такой степени могущественны, что даже помышление о его образе не вместится в наши притчи. Кроме повиновения его духовному образу нет никакого иного примера для подражания».

Из этого рассказа суфийского автора можно вполне уверенно представить себе, в чем состояли «теоретические» разногласия между Хаджи Бекташем Вели как представителем народного суфизма и Мавланой Джалаля ад-Дином Руми как выразителем аристократического, «иранского» направления: Хаджи Бекташ пребывает в «огне страдания» (*суз*) от разлуки с мистическим Возлюбленным, цель его жизни составляют поиски (*талаб*) неведомой божественной любви, в то время как Мавлана уже достиг единения с божеством, и его состояние отнюдь не «горение» и не «искание», а радость и восторг от свидания с Возлюбленным (Богом).

Данный отрывок представляет двух великих шейхов недружелюбно настроенными друг к другу. Между ними существует непонимание, и их отношения доходят до применения насилия. Но известная степень враждебности между ними имеет место отнюдь не по причине того, что Хаджи Бекташ «мятежник» или «еретик».

Для Руми он прежде всего «невежда», не достигший достаточных высот в мистическом познании, а из этого уже следует его «неправильное» поведение, в том числе, по-видимому, и участие в смуте Баба Расулаллаха. В душе же Руми все эти мирские «волнения» давно уже потеряли всякое значение, так как он стоит выше мирского понимания жизни.

Таким образом, свидетельство «Манакиб аль-арифин», источника, по времени написания близкого к периоду жизни Хаджи Бекташа, подкрепляет предположение о связях Хаджи Бекташа с руководителями восстания 1240 г., и, во всяком случае, говорит о присутствии его в это время на территории Румийского султаната в Анатолии. До конца не ясно, кто такой шейх Исхак, о котором говорится как об одном из халифе Хаджи Бекташа (не идентичен ли он с Сары Исмаилом, о котором в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» говорится как о посланце Хаджи Бекташа к Руми?). Шейх Исхак был жив еще в начале XIV в. С ним встретился внук Руми Улу Ариф Челеби в Маранде, где между ними произошла драка. Через три дня шейх Исхак, совершая сама на крыше своего дома, упал вниз и разбился насмерть. Народ приписал это событие воздействию мистической силы Улу Арифа Челеби¹.

Как справедливо замечает М. Озтюрк, активное участие Хаджи Бекташа в восстании бабаи представляется маловероятным². Если бы Хаджи Бекташ был одним из лидеров повстанцев, скорее всего, он разделил бы судьбу остальных опальных вождей народного бунта и был бы казнен около 1240 года. Но даже если бы ему удалось избежать гибели и скрыться от преследования сельджукских отрядов, он, вероятно, бежал бы в труднодоступные горные местности, а не поселился в открытой степи, в Сулуджа Карагююке, где его в любое время могли захватить в плен султанские войска. Между тем Хаджи Бекташ жил несколько десятилетий вплоть до своей смерти в самом центре Румийского султаната. При этом он продолжал свою религиозную деятельность, не встречая почти никакого противодействия со стороны султанской администрации. Все эти факты не укладываются в образ «мятежного баба». К тому же в «Вилайет-наме», подробно повествующем о жизни Хаджи Бекташа, нет никаких указаний на то, что святой-вели участвовал в этом восстании.

В мавлавийских источниках сохранилось и воспоминание о встрече Хаджи Бекташа с Нур ад-Дином Джаджа, заместителем

¹ Gölpinarlı A. Mevlâna'dan sonra Mevlevilik. İstanbul, 1953. С. 71.

² Oztürk M. Hacı Bektaş Veli. С. 11.

сельджукского султана в Кыршехире. Этот отрывок подтверждает, что сам Джалаль ад-Дин Руми не принимал мистической практики Хаджи Бекташа и относился к нему с осуждением:

«Эмир Нур ад-Дин, сын Джаджа (Джиджа) однажды в присутствии пресвятого Мавланы заговорил о чудесах Хаджи Бекташа Хорасани: “Один раз прибыл я на служение к Хаджи Бекташу. Он совсем не смотрел на внешнюю видимость вещей, не следовал шариату и не совершал намаз. Я стал настойчиво говорить ему об обязанности непременно совершать намаз. Тогда он сказал: “Иди, принеси воды, совершим омовение и очистимся”. Я наполнил своими руками ковш водой из источника и поднес ему. Он взял ковш, передал мне и сказал: “Лей!” Я стал лить воду на его руки, но увидел, что прозрачная вода превратилась в кровь, и я был поражен таким явлением”.

На это пресвятой Мавлана сказал: “Лучше бы он сделал из крови воду, ибо загрязнять чистую воду — не такое уж большое мастерство (волшебство). Муса для фараона («Египтянина») превратил Нил в кровь, а для *сылти* («избранных»?) кровь превратил в прозрачную воду. Это произошло от совершенства его духовной силы. У этой личности [Хаджи Бекташа] нет такой силы. Сие же называют изменением излишков (*исраф*), о чем идет речь в Коране¹. Чистое претворение (*табдиль*): когда твое вино превращается в уксус, и твои трудности разрешаются. Твоя низменная (?) медь становится чистым золотом, твоя безбожная душа становится мусульманской, принимает ислам. Грязь (глина) твоя [то есть, плоть] приобретает ценность сердца”.

И тогда Нур ад-Дин, преклонив голову, отказался от той склонности, которую он испытывал к Хаджи Бекташу².

В данном рассказе Ахмед Афляки, автор жизнеописания Руми, отражает точку зрения своих единомышленников — дервишей братства мавлавийа — по отношению к Хаджи Бекташу. Он подтверждает, что наместник Кыршехира Нур ад-Дин был сначала сторонником Хаджи Бекташа, но Мавлана Руми заставил его отказаться от этой приверженности. Этот отрывок имеет характер устного предания, записанного Афляки. О Хаджи Бекташе Нур ад-Дин говорит здесь в прошедшем времени, но это не обязательно означает, что ко времени, когда состоялся этот его разговор с Мавланой (т.е. в любом случае до смерти последнего в 1273 г.), Хаджи Бекташа уже не было в живых. Резкий отзыв Мавланы о

¹ Коран, XVII, 27: «Те кто делают растрату (*исраф*), несомненно, братья шайтану».

² *Aflaki*. *Manakib al-arifin*. Cilt I. С. 539–540.

Хаджи Бекташе перекликается с не менее резкой характеристикой рассказчика предания (остающегося в тексте неназванным). Афляки добавляет (вероятно, от себя лично) следующее двустишие:

Много есть *иблисов* (дьяволов) в человеческом обличье,
Потому не должно давать свою руку каждому встречному¹.

Таким образом, Хаджи Бекташ здесь фактически поставлен на одну доску со служителями Иблиса (дьявола). На это намекает и сам Мавлана, ссылаясь на приведенную нами в примечании строку из Корана.

Все это показывает, что отношения между ранним братством мавлавийя и общиной «прото-бекташи» были достаточно напряженными, причем враждебность, агрессия исходили именно от «культурного» братства мавлавийя, а «простонародное» братство бекташийя было скорее страдающей стороной в этих конфликтах. Разница во взглядах между Руми и Хаджи Бекташем, разумеется, существовала. Но и учение самого Руми далеко не во всем совпадало с шариатскими нормами. Танцы, кружения дервишей в сопровождении музыки, учение о пребывании Бога внутри человека и представление о Боге в виде «капризного любимого», с которым ищут уединения в тайном месте, — все эти идеи и практики мавлавийя также отклонялись от официальной исламской догматики. Мавлана был устремлен к «внутренним состояниям», проповедовал «погружение в себя» и не придавал большого значения событиям «внешней» жизни. Руми фактически был «закрыт» для народа. Он не интересовался жизнью «тюрок», не посещал сельскую местность, был в стороне от нужд простых людей. Его хождения по Конье были скорее «шествием» с целью привлечь внимание городских жителей, вызвать интерес к своим идеям у населения столицы. Но даже такие «шествия» обычно заканчивались возле городских стен. Хаджи Бекташ же бродил по деревням, пастбищам и стоянкам кочевников, ночевал в степи и в горах и знал жизнь народа, но, в отличие от Руми, никогда не переступал порог султанского дворца. Однако у нас нет доказательств, что противоречия между «историческими» Руми и Хаджи Бекташем существовали в реальности, что они не выдуманы источниками, отражавшими позиции двух братств («Манакиб аль-арифин» вообще ничего не говорит о братстве бекташийя как таковом; вероятно, в тот период это братство еще не сложилось).

¹ *Aflaki*. Manakib al-arifin. Cilt I. C. 540.

К источникам XV века можно отнести сам текст «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», который, при всей легендарности и мифологичности содержания, в известной мере отражает исторические реалии. Легендарный материал «Вилайет-наме» в какой-то степени восходит ко времени жизни и деятельности Хаджи Бекташа. Ритуалы (*аркан*), описанные в «Вилайет-наме», по мнению английского исследователя Дж.К. Бирджа¹, отражают наиболее ранние формы культовых церемоний братства бекташийя: бритье головы при принятии адепта в братство, т.е. ритуал, восходящий к бродячим дервишам-каландарам; отказ от публичного совершения намаза и от омовения перед намазом; совместные ритуальные трапезы, на которых подавался мед или густой сладкий сок; участие женщин в культовых мероприятиях; требование полного подчинения святому-вели, что приравнивается к вере в Бога и Его Пророка; светильники как часть ритуала и наличие специальной должности *черагчи* — зажигателя светильников, которую занимал при Хаджи Бекташе дервиш Пираб Султан (Пир Эби Султан). Хотя невозможно доказать, что все эти ритуалы были введены лично Хаджи Бекташем, можно с уверенностью предположить, что большая часть из них действительно связана с его именем и восходит к первоначальной общине его последователей (XIII–XIV вв.).

Турецкий историк литературы М. Каплан отмечал, что Хаджи Бекташ принадлежал к «миротворческому» типу святых мусульманского мира (вели), а не к воинственному типу *гази*, борцов с «неверными». Вели же, по его словам, содействовали адаптации переселившихся из Средней Азии туркменских племен в новом ландшафте, их примирению между собой и с местным христианским населением, обеспечивали своей гуманной деятельностью постепенный переход кочевых туркмен к оседлости².

Еще О.Л. Баркан описал в свое время (1942 г.) процесс так называемой «дервишеской колонизации» христианских земель. Мюриды того или иного шейха или наследственного наставника-*деде* не только занимались сельским хозяйством, разведением скота, но и обеспечивали безопасность и контролировали дороги. Вокруг «святого места» появлялось поселение, строились мельницы, печи, караван-сарай и т.д. Гробница святого-вели придавала этим поселениям престиж, обеспечивала моральную поддержку начинаниям дервишей. Обитатели таких мест пользовались благожелательным отношением со стороны султанов, получали от них освобождение

¹ Birge G.K. The Bektashi Order of Dervishes. С. 50.

² Kaplan M. Türk edebiyatı üzerine araştırmalar. İstanbul, 1976. С. 21.

от налогов и другие привилегии. Иногда они принимали участие в военных экспедициях. Эти поселения становились центрами колонизации и распространения ислама¹. О.Л. Баркану удалось установить, что во главе многих завийе в период колонизации стояли женщины. Он перечисляет их имена: Кыз Ана, Ахи Ана, Сагры Хатун, Хаджи Фатима, Хаджи Баджи, Хунди Баджи Хатун, Суме Баджи и т.д.² В этом ряду, по мнению А.Й. Оджака, нужно поставить и Кадынджык Ана, наследницу Хаджи Бекташа Вели.

Святой-вели — это тот, кто практикует аскезу, обладает *баракой* (Божьей благодатью) и совершает чудеса. Святой-вели, согласно традиции, не может пользоваться своим даром вопреки Божьей воле. Согласно шиитам, Пророк передал свою благодать своему двоюродному брату и наследнику имаму Али. В суфизме были приняты оба способа передачи благодати: и наследственным путем, и путем мистической инициации. В «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» большинство рассказов посвящено как раз мистической инициации. В действиях Хаджи Бекташа нет ничего, что говорило бы о том, что он собирался основать мистическую династию; даже родство с ним семейства его предполагаемых потомков-*челеби* весьма проблематично.

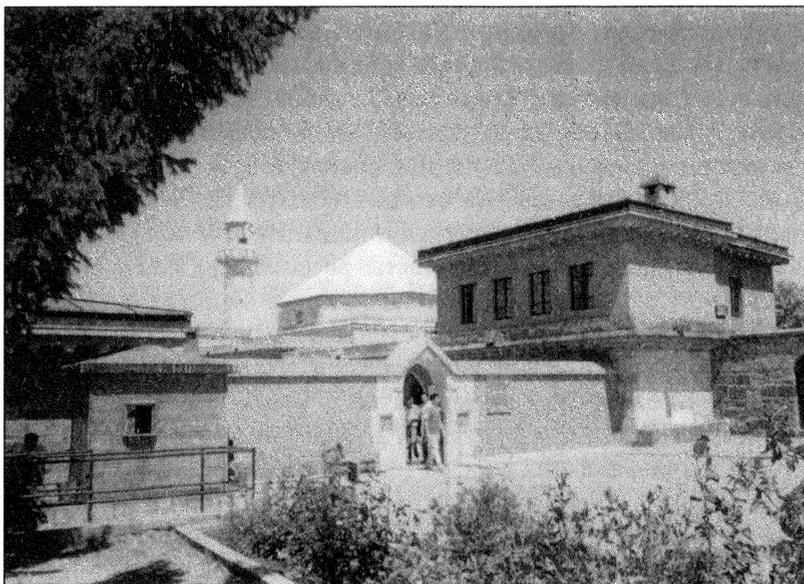
Хаджи Бекташ, пришедший в Анатолию в облике странствующего дервиша-каландара (абдал), затем оставил бродячий образ жизни³. К востоку от р. Кызыл-Ырмак, где он поселился, ряд тюркских племен примерно в то же время (сер. XIII в.) обратились в христианство, но не греко-православное, а принятое от еретиков-павликиан, ненавидевших ортодоксальное духовен-

¹ *Barkan Ö.L.* Osmanlı İmparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler. Vakıflar dergisi, II. Ankara, 1942. С. 279–386.

² Там же. С. 323.

³ Странствующие дервиши-абдалы, судя по данным суфийской агиографии, сопровождали воинов-гази и сами принимали участие в «священной войне» на Балканах. Возможно, название «абдалы Рума» сохранялось в османских источниках в качестве традиционного наименования различных групп странствующих дервишей, в том числе и ранней общины бекташи. Связь абдалов с текке Хаджи Бекташа подтверждает и «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели». Вероятно, во времена написания «Вилайет-наме» еще не существовало строгих разграничений между «абдалами Рума» и собственно бекташи. Вполне допустимо, что «абдалы Рума» были более широкой группой, за влияние на которую боролись последователи Хаджи Бекташа и других святых-вели. Судя по всему, слово «абдал» уже в XVI в. приближалось по значению к слову «бродяга», «нищий». В то же время европейские путешественники того времени ничего не говорят ни об абдалах, ни о бекташи. Х.Б. Эрк пишет, что в Турции в 50-х годах XX века проживало около 50 тысяч абдалов — членов этноконфессиональной (или «этнокастовой») группы, которая признавала Хаджи Бекташа своим духовным патроном и соблюдала алевитские обряды.

ство¹. Анатолию в тот период сотрясали межплеменные столкновения и смуты, направленные против династии Сельджукидов. Складывавшийся в этих условиях культ святых-вели включил в себя многие верования, не связанные напрямую с теософией тарикатов и зачастую далекие от коранического понимания ислама. Эти верования нашли отражение и в «Вилайет-наме» и в «Макалят-и Хаджи Бекташ-и Вели».



*Обитель Хаджи Бекташа Вели в Сулуджа Карагююке.
Современный вид. (Фото автора)*

Согласно «Вилайет-наме», Хаджи Бекташ поселился в деревне из семи семейств (*хане*), пожалованной от имени султана Ала ад-Дина Кайкубада некоему Йунусу Мукри в качестве места для поселения (*юрт*)². Чем же был вызван выбор этой деревни в качестве места для обители? В «Вилайет-наме» приводится фантастическое объяснение: Ходжа Ахмед Йасави, пир (наставник) Хаджи Бекташа, бросил из своей обители в Хорасане кочергу (или обгоревшее полено), которая, пролетев две тысячи километров, упала в Сулуджа Карагююке. Хаджи Бекташ, прибыв туда, нашел эту кочергу и

¹ *Mazzaoni M.M. The Origines of the Safavids: Shi'ism, Sufism and the Gullat. Philadelphia, 1972. С. 30.*

² *Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 30–31.*

истолковал это чудо как приказ основать на этом месте обитель. Данная история, возможно, свидетельствует о сакральном, мифологическом значении упомянутого места. Вероятно, на выбор Хаджи Бекташа повлияла и близость Сулуджа Карагююка к трем мусульманским центрам сельджукского времени — Конье, Кайсери и Кыршехиру, а также наличие в округе значительной массы туркменских племен; ландшафт и климат местности, сходные со среднеазиатскими и т.п. Поселившись и основав суфийскую обитель (*текке*), Хаджи Бекташ занялся просвещением и обучением населения. В его подчинении находилось, судя по тексту «Вилайет-наме», 36 тысяч человек, из которых 360 постоянно служили ему¹. Вероятно, эти цифры также носят легендарный характер.

Хаджи Бекташ Вели, подобно другим выдающимся шейхам, основателям мистических братств, назначил своих халифе (заместителей) в различные города Анатолии. Халифе Хаджи Бекташа были: Абдал Муса Султан в городе Эльмалы на юго-западе Анатолии (западная часть провинции Анталья в современной Турции)²; Караджа Ахмед Султан в городе Акхисар (в 100 км к северо-востоку от Измира)³; Акчаходжа в Ак-Язы (селение на востоке современной провинции Сакарья); Барак Баба в селении Бигадиш (в долине реки Симав, на западе Анатолии); Хызыр Самуд в городе Бозок или Йозгат (расположенном на плато Бозок к востоку от долины реки Кызыл-Ырмак); Султан Шуджа в окрестностях Эскишехира (на северо-западе Анатолии); Хаджим Султан в г. Ушаке (примерно в 200 км восточнее Измира); Тапдук Эмре (наставник поэта Йунуса Эмре) в Сакарье (область на северо-западе Турции на берегах реки того же имени); Гейикли Баба в Бурсе (город в Северо-Западной Анатолии, в 120 км к юго-востоку от Стамбула); Сары Салтук в Румелии (в области Добруджа, на северо-востоке Болгарии)⁴.

Согласно источникам, Хаджи Бекташ жил в эпоху монгольского завоевания. Но о самих монгольских завоевателях в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» содержится мало достоверных сведений. Упоминания о монголах встречаются в жизнеописании Хаджи Бекташа уже после рассказов о его переселении в Анатолию

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 81.

² Об Абдале Мусе см.: *Seyirci M., Hayati T. Abdal Musa Sultan. Antalya, 1990.* В прозаическом варианте «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» имя Абдала Мусы не упоминается, оно наличествует только в стихотворном варианте.

³ О Карадже Ахмеди см.: *Yaman M. Büyük Türk akıncısı evliyası, hekimi Karaca Ahmet. İstanbul, 1984.*

⁴ О Сары Салтуке см.: *Yüce K. Saltuk-nâme'de tarihi, dini ve efsanevi unsurlar. Ankara, 1988.*

и о достижении им первенства среди местных суфиев. Повествование о монгольском нашествии соотносится в «Вилайет-наме» с периодом максимального духовного величия Хаджи Бекташа. Единственное достоверное историческое событие в «Вилайет-наме», связанное с монгольским нашествием, — взятие монголами Багдада, столицы исламского мира, в 1258 г.¹ Однако подробности монгольского завоевания Багдада в «Вилайет-наме» выглядят скорее фантастичными.

Едва ли можно рассматривать как исторические и отношения Хаджи Бекташа с основателем Османского государства Осман-беем. По традиционному представлению, Хаджи Бекташ либо повязал пояс Осман-бею, либо надел на него венец, но в любом случае благословил его на престол². Хаджи Бекташ предсказал, что дети Османа станут султанами. Но турецкие исследователи М.Ф. Кёпрюлю и вслед за ним М. Озтюрк считали абсолютно доказанным, что Хаджи Бекташ умер около 1270 г. и не дожил до времени правления Османа и тем более его сына Орхана³.

Обитель *Пир эви* («Дом наставника») вместе с усыпальницей Хаджи Бекташа является священным центром братства бекташийя. Интересно, что находящийся в обители большой котел был подарен, по словам самих дервишей, «татарским ханом» Орханом (сведения Эвлии Челеби). Центральная обитель-текке существовала на доходы от налогов (*варидат*) от 367 деревень, население которых составляли бекташи⁴. В текке пребывали руководители двух течений братства бекташийя — челеби и *ахибаба* или *дедебаба*. Челеби передавали власть, как правило, сыну брата, оставшегося в живых к моменту их смерти (остатки какого-то обета безбрачия как у черногорских и других восточных митрополитов?). Челеби жил вне текке и управлял поместьями (*эмляк*). Ворота обители бекташи всегда были открыты для христиан.

Ранняя история братства бекташийя известна достаточно слабо. Пыры бекташи Сары Салтук, Сейид Али Султан, Отман Баба сыграли важную роль в распространении ислама среди балканских народов: болгар, сербов, албанцев, влахов. Однако почти все сведения о жизни этих суфийских наставников приходится черпать из полулегендарных источников — эпических поэм и агиографических сочинений: «Салтук-наме», «Вилайет-наме-и Сейид Али Султан», «Вилайет-наме-и Отман Баба», в которых очень часто

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 38–41.

² *Köprülü M.F. Osmanlı İmparatorluğunun kuruluşu. İstanbul, 1986. С. 50, 159–171.*

³ *Köprülü M.F. Origines du Bektachisme. P., 1926. С. 24.*

⁴ *Lucas P.Voyage en Grèce. Vol. I. Amsterdam, 1814. С. 124.*

невозможно отделить реальные события от вымышленных. Синтетический анализ традиции бекташи должен включать в себя анализ форм, содержания и характеристик агиографической литературы и касаться ее роли в той социальной группе, где она функционирует. Речь идет о полуполюгендарном цикле, который до сих пор питает духовную жизнь некоторых религиозных сообществ и бывших полукочевых племен Анатолии. Одна из задач научного исследования бекташи заключается в том, чтобы осветить их психологию и религиозное поведение и определить влияние этих факторов на народные массы. Устная традиция была и проводником этого влияния, и его апологией, т.е. индикатором отношения народа к так называемым «народным святым».

В сочинениях историков раннеосманского периода — Ашикпашазаде, Орудж-бега, Нешри, в анонимных «Таварих-и Ал-и Осман», а также в сочинениях более поздних авторов — Ташкёпрюлюзаде, Кемальпашазаде, Мустафы Али, Ходжи Сад эд-Дина и других упоминаются имена дервишей Абдала Мусы, Абдала Мурада и Абдала Мехмеда, поддерживавших тесные отношения с первыми правителями династии Османов¹. Из них только Абдал Муса вошел в бекташийскую традицию как выдающийся святой-вели, ученик Хаджи Бекташа. Ему посвящено отдельное жизнеописание («Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса»). С другой стороны, как отмечал турецкий историк А.И. Оджак, имена бекташийских пиров и святых-вели Кайгусуза Абдала, Сейида Али Султана (Кызыл Дели), Султана Шуджа эд-Дина, живших предположительно в XIV — начале XV в., не упоминаются раннеосманскими хронистами². Следовательно, нельзя говорить в целом о тесных взаимоотношениях между ранней общиной последователей Хаджи Бекташа и первыми эмирами Османского государства. Эти отношения фокусируются на личности Абдала Мусы, о котором речь будет идти ниже, и личностях предполагаемых «сыновей» Хаджи Бекташа (Тимурташа, Ибрахима Сейди, Расуля Бали), о которых почти ничего неизвестно.

Все деяния халифе Хаджи Бекташа основаны на легендарной традиции. Та же картина наблюдается и в случае с «сыновьями дыхания» или «духовными сыновьями» Хаджи Бекташа. В той части «Вилайет-наме», которая посвящена деяниям халифе, говорится о том, что после смерти Хаджи Бекташа его место занял Хабиб Эмирджи. Это утверждение повторяется дважды: в «деяниях» Сейида Джемалы и Сары Исмаила.

¹ *Osak A.Y. Osmanlı İmparatorluğu'nda marjinal sufilik: Kalenderiler. Ankara, 1999. С. 81–82.*

² Там же.

В позднейших рукописях «Вилайет-наме» сказано о том, что Хабиб Эмирджи был «из числа челеби» (рукописи, переписанные в 1872 и 1887 гг.)¹. В этих же рукописях имени Хабиб предшествует странное прозвище *Омузум Атасы* (букв. «Отец моего плеча»). Это прозвище остается неразгаданным. В старых рукописях оно не зафиксировано. В рукописи «Вилайет-наме», датированной 1034 г. хиджры (1624 г.), Хабиб носит прозвище Эмирджем. Говорится, что он «воссел на молитвенный коврик» (седжаде), то есть на мистический «трон» наставника бекташи². Но в повествовании о смерти Хаджи Бекташа его наследником назван Хызыр Лале Джуван. Оба они (Хабиб Эмирджи/Эмирджем и Хызыр Лале) были сыновьями Кадынджык Ана и «духовными детьми» Хаджи Бекташа, родившимися чудесным образом от капель его крови.

Семейство Хаджи Бекташа Вели (по данным традиции бекташи)

Ибрахим ас-Сани Хатем Хатун			Хайдар Ата	
Хаджи Бекташ Кадынджык Ана (жена или «духовная дочь» Бекташа)	Сестра Хаджи Бекташа (безымянная)	Ментеш	Хасан Газа, султан Хорасана (Сейид Хасан)	Хусейн Ата
1. Хабиб Эмирджи/ Эмирджем (Халиль Эмирджи) 2. Махмуд 3. Хызыр Лале Джуван			Абдал Муса	Кызыл Дели (?)

В «Вилайет-наме» приводится хронология наставников бекташи, руководивших общиной после Хаджи Бекташа Вели (и вложенная в уста самого святого-вели), в таком виде:

¹ *Noyan B. Bütün yönleriyle*. С. 224.

² Там же.

Хызыр Лале Джуван (возглавлял текке Хаджи Бекташа 50 лет)
Мюрсель Деде (был настоятелем 48 лет)
Йусуф Бали (был настоятелем 30 лет).

Столь длинные сроки пребывания на посту наставника, на наш взгляд, можно объяснить либо идеей «перерождения» наставников и поиска нового наставника среди новорожденных, появившихся на свет в момент смерти (или вскоре после смерти) предыдущего пира (на что намекает, в частности, агиографическое сочинение «Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса»), либо тем, что пост настоятеля переходил не к сыну, а к внуку покойного.

Согласованию легендарной традиции бекташи с данными исторических источников мог бы способствовать текст известной вакфийе эмира Сарухана Исхака Челеби от 1371 г.¹, под которой подписались некий Ибрахим Сейди, «сын Бекдаша Хорасани»², некий Оклу Хоруз Деде, сын Йунуса, и Караджа Ахмед. Эта грамота написана на имя некоего Равака ибн Баррака, т.е., возможно, сына одного из халифе Хаджи Бекташа — Барака Баба, имя которого в стихотворном варианте «Вилайет-наме» так и звучит «Баррак». Итак, в этой вакфийе присутствуют имена сыновей Бекташа Хорасани, Йунуса (Эмре?), Барака Баба и имя Караджа Ахмеда (согласно традиции бекташи, также одного из халифе Хаджи Бекташа). Но, если принять во внимание, что Хаджи Бекташ жил и действовал около 1240 г., трудно себе представить, чтобы его сын мог быть жив в 1371 г. В то же время никакого другого Бекташа Хорасани в XIV в. наука не знает. К тому же наличие сыновей у странствующих дервишей — Хаджи Бекташа, Барака Баба и Йунуса Эмре, которые, судя по всему, проповедовали безбрачие, — весьма сомнительно. Кроме того, следует отметить, что из сочинения Исмаила Белига «Гюльдасте-и рийаз-и ирфан» известен и другой Караджа Ахмед (не суфий), преподаватель медресе Йылдырыма в Бурсе, происходивший из Сарухана и умерший в 1450 г. (но это не мог быть Караджа Ахмед, подписавший вакфийе за 80 лет до этого, в 1371 г.). Турецкий историк суфизма А. Гёльпынарлы предполагает и существование «другого» Йунуса Эмре, также поэта, писавшего восхваления шейху братства халватийа Эмиру Султану, умершему в 1428–1429 гг. Этот Йунус действительно жил в эпоху османского

¹ См. *Çagatay Ulusoy M. Saruhanoğulları ve eserlerine dair vesikalar.* Cilt I. İstanbul, 1940. С. 25-28.

² Обращает на себя внимание наличие в эпоху бейликов (XIV–XV вв.) группы лиц, называемых «сыновьями Бекташа Хорасани», хотя установить их действительное происхождение от этого знаменитого суфия не представляется возможным.

султана Байазиды Йылдырыма и умер не ранее 30-х гг. XV в.¹ Как бы то ни было, предполагать существование «другого» Бекташа Хорасани на основании данных одной вакуфной записи мы все же не решаемся. Подлинность текста указанной вакфийе, как и многих других документов раннеосманского периода, не доказана.

Османская традиция знает несколько произведений, трактующих вопросы суфийского «пути», которые приписываются Хаджи Бекташу Вели. Перечислим эти произведения в порядке убывания их исторической ценности и возможности их отнесения к эпохе Хаджи Бекташа.

1. «Макалят» («Речения» или «Главы»). Оригинал был написан на арабском языке и не сохранился. Существует два перевода на староосманский язык: в XIV веке выполнен прозаический перевод, автором которого является некий Молла Сад эд-Дин, член братства бекташийя, о личности которого известно только из бекташийской традиции, в том числе из текста «Вилайет-наме-и Бекташ-и Вели». Из текста «Макалят» можно вынести предположение, что Сад эд-Дин был последователем Хаджима Султана, одного из халифе Хаджи Бекташа Вели. В 1409 г. был сделан стихотворный перевод «Макалят» на староосманский язык. Его автором считается Хатибоглу, которому приписывается также поэма «Ферах-наме»². Единственный список этого перевода хранился в библиотеке министерства полиции Османской империи под номером 775, но не был найден там английским исследователем бекташи Дж. Бирджем³. Копии с этого списка были сделаны в свое время Хильми Зиёй и М.Ф. Кёпрюлю. Это произведение носит заглавие «Слова Хаджи Бекташа аль-Хорасани, да благословит Бог его драгоценный дух». Содержание этого стихотворного перевода практически идентично с содержанием прозаического перевода «Макалят» на староосманский язык, выполненного Сад эд-Дином в XIV в. и носящего в более поздних копиях название «Вилайет-наме» или «Малое Вилайет-наме».

Известны 17 рукописей «Макалят» Хаджи Бекташа. Самая древняя из них датирована 713 г.х. (1313 г.). Имя переписчика — Факих ибн Хасан. Эта рукопись находится в библиотеке Сулейманийе в Стамбуле под шифром «Denizli 393/4». Она выполнена почерком насх. В библиотеке Сулейманийе хранятся еще пять рукописей «Макалят». Два манускрипта с текстом «Макалят» находятся в библиотеке Стамбульского университета, четыре —

¹ Gölpınarlı A. Yunus Emre ve Tasavvuf. Istanbul, 1961. С. 75.

² Hatiboglu. Bahr'ül-Hakayik. Istanbul, 1960.

³ Birge G. Bektashi Order of dervishes. С. 44. Примеч. 2.

в библиотеке Хаджибекташа, один — в Национальной библиотеке в Анкаре (отдел шариата, № 940), один — в Народной библиотеке провинции Анкара (отдел исторических памятников, № 355). Одна из наиболее древних рукописей «Макалят», восходящая к 827 г.х. (1424 г.), числится в библиотеке г. Маниса в Турции (№ 3536). Имя переписчика этой рукописи — Джафар ибн Хасан. Рукопись под шифром «Caleli № 1500» в библиотеке Сулейманийе датирована 977 (1569) г. Рукопись из той же библиотеки под шифром «Hacı Mahmud Efendi № 2559» датирована 1250 (1834 г.). Рукопись из библиотеки города Хаджибекташ под № 71 датирована 1304 (1886) г. Остальные рукописи не датированы. Текст «Макалят» (в упрощенной транскрипции) опубликовал Э. Джошан в 1986 году¹.

«Макалят» является книгой мистико-дидактического содержания; она обращена к ученикам, вступающим на путь суфийского служения. В «Макалят» излагаются теоретические основы суфизма: речь идет о четырех вратах познания — о шариате, тарикате, *марифате* и *хакикате*; о душевных метаморфозах адептов; об отшельниках, посвященных и *ашиках* («влюбленных»); о культе человека (Адама), о почитании Али и 12 имамов и т.д. Произведение содержит основы учения, которое, как полагают некоторые исследователи, можно считать учением общины первых последователей Хаджи Бекташа. Это учение основывается на представлении о четырех вратах мистического пути (шариат, тарикат, марифат и хакикат), следует шиитской традиции почитания Али и членов семьи Мухаммада, признает святость двенадцати имамов, шиитские принципы *тавалла* и *табарра* (почтение к имамам и проклятие их врагам).

Эти положения подкреплены рассказом о хождении Исы (Иисуса) к некоей горе и о юноше, который приходил на эту гору во времена Моисея и который был воплощением имама Али. Но в целом трактат не носит ярко выраженного шиитского характера. Поскольку эта книга предназначена, по-видимому, для начальной степени посвящения дервишей, она не раскрывает все стороны эзотерического мировоззрения Хаджи Бекташа и не передает всей полноты его идей.

2. «Фаваид» («Пользы» или «Преимущества» ед. ч. «Фаиде»). Написано на персидском языке. Две рукописи этого произведения были обнаружены в начале 20-х годов XX века М.Ф. Кёпрюлю. Рукописи не датированы. М.Ф. Кёпрюлю считал, что авторство Хаджи Бекташа для этого текста достаточно вероятно². Турецкий

¹ Hacı Bektaş-ı Veli. Makalat. Ankara, 1986.

² См.: Köprülü M.F. Origines du Bektachisme. С. 23.

перевод этого произведения опубликован в Стамбуле в 1959 г.¹ Книга «Фаваид» затрагивает, как и «Макалят», темы религии, нравов, суфийского пути. Насчитывает 105 разновидностей «польз» или «преимуществ» характера суфиев. В этот трактат включены цитаты из произведений «радикального» суфийского мистика Мансура ал-Халладжа (854–922); высказывания персидского мистика аскетического толка Ибрахима ибн Адхама аль-Балхи (ум. ок. 790 г.); основателя школы «опьяненных» суфиев Байзида Бистами (ум. 874 г.); гератского мистика и поэта Абдаллаха аль-Ансари (1006–1088/89). В пяти случаях приводятся цитаты из произведений, приписываемых Ахмеду Йасави и собранных в единый «Диван» не ранее XV в., что делает весьма сомнительным раннее происхождение и подлинность авторства «Фаваид».

Ядро книги, видимо, могло принадлежать кому-либо из первых последователей Хаджи Бекташа, но впоследствии в текст были внесены многочисленные добавления. В начале книги имеется указание: «Это произведение святейшего Хаджи Бекташа Вели». Но в некоторых местах попадает выражение: «Хазрат Султан Хаджи Бекташ Вели соизволил сказать», т.е. о нем говорится в третьем лице (как о Христе в Евангелии). В одном месте приведено четверостишие поэта Кайгусуза Абдала, жившего в XV веке (т.е. намного позже Хаджи Бекташа), под названием «Повеление Кайгусуза Абдала». В другом месте читаем: «Однажды Ходжа Абдаллах Ансари сказал хазрату Хаджи Бекташу Вели...» и т.д.² Таким образом, Абдаллах аль-Ансари, умерший в 1088 г., становится в этом произведении современником Хаджи Бекташа. Следовательно, даже если какая-то часть высказываний в «Фаваид» и могла принадлежать самому Хаджи Бекташу, в нынешних копиях текст подвергся многочисленным переделкам и исправлениям, порядок высказываний был нарушен. Книга «Фаваид», по свидетельству английского исследователя Дж.К. Бирджа, воспринималась бекташскими баба как свод, наиболее достоверно отражающий первоначальное учение Хаджи Бекташа³. «Фаваид» представляет собой сборник речений Хаджи Бекташа. По поводу аутентичности этих речений на персидском языке Дж. Бирдж делает лишь более или менее вероятные предположения, поскольку текст произведения в должной мере никогда не подвергался критическому рассмотрению. Дж. Бирдж приводит в своем исследовании тариката бекташья следующую цитату из «Фаваид»:

¹ Hazreti Hünkar Haçi Bektaş-i Veli'nin Vasiyetnamesi (Kitabu'l-Fevaid). İstanbul, 1959.

² Там же. С. 55.

³ Birge J.K. The Bektashi order of dervishes. С. 203.

«Хаджи Бекташ Вели, да освятит Бог его тайну, сказал. Если ты хочешь всегда быть под покровительством Всевышнего, не упускай из сердца своего сего совета: действуй по закону Божьему, поступай справедливо с Божьими созданиями, будь обязательным по отношению к высшим, сострадательным по отношению к низшим, незлобивым по отношению к врагам, верным по отношению к друзьям, строгим по отношению к себе, мягким по отношению к дервишам (или «бедным»), скромным по отношению к ученому, молчаливым по отношению к невежде («*Фаиде LXVIII*»).

Почтенный Хаджи Бекташ Вели, да освятит Бог его тайну, сказал, что Бог однажды воззвал к Мусе, да пребудет с ним мир, произнеся: «Я вложил пять вещей в другие пять вещей; не ищи их нигде, ибо ты не сможешь найти их. Располагая всем, Я вложил знание и мудрость в состояние голода; не ищи же их в сытости. Я привел богатство в согласие с тем, что мало (?), не ищи же его в скупости. Я вложил счастье в знание, не ищи же его в незнании (невежестве)» («*Фаиде LXIV*»).

Дабы указать верный путь, Хаджи Бекташ Вели учил так. Пророк, да благословит его Господь и да приветствует, говорил: «Только тот, кто познал самого себя, познал своего Господа». В согласии с этим положением сейчас можно сказать: тот, кто познал своего Господа, тот познал самого себя в своем служении; тот, кто познал себя в своей нищете, познал своего Господа в Его богатстве; тот, кто познал себя в болезни, тот познал своего Господа в мощи Его веры; и тот, кто познал себя в ущербности, познал своего Господа в совершенстве; и тот, кто познал себя в унижении, познал Господа своего в величии; и тот, кто познал себя в смерти, познал Господа своего в бессмертии («*Фаиде LXIII*»).

Почтенный Хаджи Бекташ Вели, да освятит Бог его священную тайну, сказал. Однажды кто-то спросил Ибрахима Адхама: «Как мог ты по своей воле оставить свое царское место и все блага, связанные с ним?» Он ответил: «Я знаю, что мир этот прейдет в любом случае, люблю я его или нет; я успел покинуть этот мир по своей доброй воле раньше, чем он покинул бы меня» («*Фаиде LXX*»).

Хаджи Бекташ Вели, да благословит Господь его святую тайну, сказал. Если кто-то будет спрашивать вас о том, что я говорю, скажите им в ответ, что я учил: «Когда ты встаешь, вставай всегда с мыслью о служении; когда ты говоришь, говори всегда рассудительно; когда ты собираешься есть, садись всегда с почтением» («*Фаиде LXVII*»).

Однажды какой-то дервиш, желая получить наставление, спросил у Хаджи Бекташа Вели следующее: «Господь сказал. Когда пророк Исмаил достиг возраста, в котором он мог совершать обряды паломничества вместе с пророком Ибрахимом, изрек Ибрахим:

“О мой сын! Я видел во сне, что я должен буду убить тебя как жертву. Ныне что ты думаешь об этом?” Пророк Исмаил сказал: “О мой отец, делай так, как тебе приказано; я подчиняюсь твоим указаниям”. Когда они обнялись друг с другом, и Исмаил лег ниц, чтобы быть принесенным в жертву, Господь воззвал к ним, говоря: “О Ибрахим, Мы исполнили твой сон; смотри же, как Мы вознаграждаем тех, кто поступал хорошо! Смотри, вот верное доказательство. Мы оплатили счет Исмаила, послав великую жертву”. Каков истинный смысл этих стихов Корана?»

Хаджи Бекташ Вели отвечал так. Пророк Ибрахим — это аллегория Духа, который есть истинный Отец; и пророк Исмаил может быть представлен как сердце, что находится между духом и разумом; и архангел Джабраил может быть уподоблен разуму, ибо он есть судья между сердцем и плотской душой. Кто-нибудь может истолковать жертвенное животное как плотскую душу, одно из двух желаний которой — чувственное (внешнее) или духовное — должно разрушиться, но ищущий Истину не поддержит это предположение («*Фаиде* LXXI»).

Большинство специалистов по истории братства бекташийя отказываются видеть в «*Фаваид*» оригинальное сочинение Хаджи Бекташа или кого-либо из его первых последователей, признавая за этим памятником весьма позднее происхождение и считая его скорее «сочинением на заданную тему» османских книжников, пытавшихся передать на бумаге свои воображаемые представления о Хаджи Бекташе и его учении.

3. «*Шарх-и Бисмилле*» (Комментарий на первую суру Корана — «*Фатиху*»). Упоминается Баха Саидом как находящийся в библиотеке Хаджи Неджиб-паши в Тире, но не был обнаружен там историком Э. Джошаном. Этот комментарий обнаружил и опубликовал Р. Шардаг в Измире в 1986 году. Аутентичность текста остается крайне сомнительной.

4. «*Шатхийе*» («парадокс», суфийский термин, означающий бессвязные с виду слова, выкрикиваемые суфиями в момент мистического экстаза (*шатх*)). Две страницы текста на анатолийско-турецком языке XIII-XV вв. Это произведение очень напоминает «*Шатхийе*» Барака Баба, одного из халифе Сары Салтука, который сам был, по преданию, халифе Хаджи Бекташа. Существует комментарий к «*Шатхийе*» на турецком языке, написанный приверженцем братства накшбандийа и секты *хуруфитов* Энвери в 1680 г. Комментарий выполнен прозой, отчасти стихами, он носит название «*Тухфат ас-саликин*» («*Дар путников*»)¹.

¹ *Gölpınarlı A. Hurufilik metinler katalogu. Ankara, 1973. С. 27–29.*

5. «Макалят-и гайбийе ва калимат-и айнийе». Так же как «Фаваид», это сочинение было составлено из отдельных частей и записано в виде одного трактата (возможно, тем же самым человеком, который составил и «Фаваид»). Приписывается Хаджи Бекташу, но никаких подтверждений авторства данного святого-вели в отношении существующего текста ученые не находят.

6. «Насаих-и Хаджи Бекташ» («Наставления Хаджи Бекташа»). Рукопись находится в Народной библиотеке *ильче* (дистрикта) Хаджибекташ (рукопись № 29, переписана из «Акаид-и тарикат-и Дедемоглу»). Другая рукопись того же произведения хранится в Археологической библиотеке Стамбула под № 891 в составе «Маджмуат ар-расаиль» («Сборник трактатов»). «Насаих» — это поздняя компиляция, не изучавшаяся подробно никем из турецких или европейских ученых.

Из всех вышеуказанных произведений только «Макалят» как наиболее древнее сочинение обладает некоторой исторической значимостью для реконструкции первоначального учения общины «прото-бекташи». Остальные произведения дают скорее картину того, какими представляли себе Хаджи Бекташа и его «мудрость» в различное время религиозно-богословские круги Османской империи, зачастую далекие от суфийских братств и вкладывавшие собственные рассуждения в уста популярного пира дервишей-бекташи. Для настоящего исследования роль подобных компиляций невелика. Поэтому указанные творения, исключая «Макалят», будучи малооригинальными продуктами позднеосманской религиозной мысли, не подвергаются нами самостоятельному анализу и не рассматриваются как источники по ранней истории братства бекташийя.

Исторические вехи в развитии суфийского братства бекташийя связаны во-первых, с его взаимодействием с янычарским корпусом, созданным первыми османскими султанами; во-вторых, с влиянием на учение и практику бекташи крайней шиитской секты хуруфитов, утвердившихся в Азербайджане; в-третьих, с стягиванием бекташи в широкое антиосманское движение в Малой Азии, во главе которого стояли представители секты кызылбашей. В дальнейшем изложении мы рассмотрим по очереди все эти влияния и их отражение в османской историографии. Также мы коснемся вопросов родословной «святого семейства» бекташи, которое на протяжении веков занимало совершенно исключительное положение внутри этого религиозного сообщества и до сих пор сохранило определенную харизму. Необходимо остановиться и на отражении в источниках внутренних противоречий в братстве

бекташийа, которые особенно усиливаются после эпохи преобразований Балым Султана и продолжают проявляться в течение последующих нескольких столетий (вплоть до настоящего времени).

Один из первых османских историков дервиш Ахмед Ашикпашазаде (ум. ок. 1502 г.) в своей истории, составленной между 1478 и 1502 годом писал о Хаджи Бекташе следующее:

«Хаджи Бекташ не общался ни с одним членом династии Османов ...Когда Хаджи Бекташ покинул Хорасан, с ним был его кровный брат (*кандаш*). Его звали Ментеш. Оба они вместе отправились, прибыли [в Рум]. Прямо в Сивас они пришли. И оттуда прибыли к Баба Ильяссу. И оттуда добрались в Кыршехир¹. Из Кайсери его брат (*кардаши*) Ментеш снова двинулся (*варды*) к Сивасу. Там ему была суждена кончина. Его сделали *шахидом* [он пал в бою за веру]. Много можно рассказать о них. Обо всем есть у меня сведения. Я ведаю, Хаджи Бекташ из Кайсери пришел в *Кара Йол*[?]. Ныне благословенная могила его там. И в этом Руме есть [а не «были», т.е. хронист говорит здесь о своем времени] четыре сообщества (*таифа*), которые гостей (переселенцев) принимают: одно из них — *газийан-и Рум*, другое — *ахийан-и Рум*, третье — *абдалан-и Рум* и ещё одно — *баджийан-и Рум*. Итак (*имди*), Хаджи Бекташ Султан [sic!] среди них предпочел *баджийан-и Рум*, которое есть Хатун Ана [?]. Ее он удочерил. Он показал ей откровение-чудеса (*кешф ве керамет*). Она покорила (повиновалась). Сам он отправился к Милости Аллаха.

Вопрос: У этого пресвятого Хаджи Бекташа есть столько мюридов и *мухйббов* (поклонников). Откуда берется у них всех посвящение и родословие?

Ответ: Хаджи Бекташ все, что у него было, отказал Хатун Ана. Сам он был *меджзуб*, *будала азиз* («увлеченный», «юродивый» угодник). Он был отрешен от шейхства и послушничества. Был один дервиш, звали его Абдал Муса. Он стал приверженцем Хатун Ана. В то время шейхство и послушничество еще не появились. Они были даже от *сильсиле* (духовной генеалогии) в стороне. Хатун Ана над тем угодником возвела гробницу (*мазар*). Пришел этот Абдал Муса, над нею [гробницей] несколько (некоторое чис-

¹ То есть Баба Ильяс воспринимался в то время уже не столько как личность, сколько как географический указатель местности, потому что и до этого и после этого идет речь о городах. Значит ли это, что Хаджи Бекташ и его брат посетили лишь могилу Баба Ильяса, а не его самого?

ло) дней проживал (*сакин олду*). Настало время Орхана¹. Он совершил походы за веру (*газа*).

Вопрос: Эти бекташи утверждают, что венец (*тадж*), который янычары носят на головах, достался от Хаджи Бекташа.

Ответ: Это ложь! Этот колпак (*бёрк*) появился уже (*ход*) в Биледжике во времена Орхана. И вот причина, что его стали носить *бекташилар*: Абдал Муса во времена Орхана пошел в газа (походы *гази*, борцов за веру), и он шел вместе с теми янычарами и у одного янычара попросил старый бёрк. Тот снял янычарский *ускюф*. Тому на голову надел [т.е. янычар надел колпак Абдалу Мусе]. Абдал Муса прибыл в свою область (*вилайат*) с тем бёрком на голове. Его спросили: «Что такое на голове твоей?» Он отвечал: «Это называют *элиф* [т.е. суфийский колпак в форме арабской буквы *алиф*]». Клянусь Аллахом, вот истина об этих головных уборах (тадж)².

Вопрос: Тот потомок [букв. «сын»] Хаджи Бекташа Махмуд Челеби, который есть сын Расуля Челеби, является ли он сам [человеком знания], или среди его мюридов есть ли кто-нибудь из людей знания (*эхл-и ильм*)?

Ответ: Есть. *Бенга* (наркотиков) и *зенга* (т.е. колокольчиков), *добалаков* и *зобалаков* (барабанов, бубнов?) и шайтанских обычаев у них много [в настоящем времени, т.е. эти люди — современники хрониста и жили в конце XV в.]. И этот народ не знает, они от шайтана или от Милосердного (*рахмани*)³. А каждый, кто утверждает, что Хаджи Бекташ общался (*мусахабет этди*) с кем-то из рода Османов, лжет (говорит ложь), так и знайте»⁴.

Итак, некая группа дервишей-бекташи в XV в. настаивала на том, что Хаджи Бекташ поддерживал отношения с Османами, но историк Ашикпашазаде резко выступил против подобных притязаний и против самой практики тех сообществ или сообщества, носившего название «бекташи», которое он упоминал. Показательно, что Ашикпашазаде, по-видимому, не был знаком с пись-

¹ То есть речь идет о событиях 1324–1326 гг. В любом случае Хаджи Бекташ должен был умереть гораздо раньше. Как мы видим, Ашикпашазаде совершенно не разделяет янычарскую легенду о благословении, данном Хаджи Бекташем янычарскому корпусу.

² То есть янычарский убор первичнее, чем убор бекташи. Зачем понадобилась эта версия османскому историку? Возможно, он был противником того влияния, которое бекташи, по-видимому, уже в его время начали оказывать на янычар.

³ Ашикпашазаде (он как представитель конкурирующей группы дервишей «направил» Хаджи Бекташа к своему предку Баба Ильясу, чтобы подчеркнуть превосходство последнего и его более древнее пребывание в Анатолии?) выступал против группы дервишей, образовавшейся вокруг некоего Махмуда Челеби и его отца Расуля Челеби, претендовавших на происхождение от Хаджи Бекташа.

⁴ *Aşıkpaşaoğlu Ahmed Aşiki. Tevârih-i Al-i Osman. İstanbul, 1949. С. 237–238.*

менным текстом «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», хотя из его слов можно заключить, что он знал много более или менее достоверных преданий о Хаджи Бекташе. Письменного текста «Вилайет-наме» в то время, когда Ашикпашазаде составлял этот пассаж, скорее всего, просто не существовало или он оставался неизвестным стамбульскому историку, что косвенно подтверждает гипотезу о малоазиатском происхождении этого текста и о том, что данное сочинение, скорее всего, первоначально было предназначено только для посвященных.

Ашикпашазаде полагал, что Хаджи Бекташ был погруженным в себя дервишем — меджзубом, который не хотел выполнять роль суфийского наставника-шейха и привлекать к себе послушников.

Но, как отмечал тот же Ашикпашазаде, вскоре после смерти Хаджи Бекташа у него вдруг появилось множество *мюридов* и *мухиббов*, которые стали считать себя последователями «пути», получившего название бекташийя. По мнению исследователя бекташи М. Эрёза «мотыльки сами по себе могли собраться вокруг привлечённого на путь Аллаха (меджзуб)»¹.

Еще одно противоречие в приведенном выше отрывке из «Истории» Ашикпашазаде заключается в том, что, по словам автора, Хаджи Бекташ все же примкнул к сообществу баджийан-и Рум; следовательно, он не был полностью асоциален.

Ашикпашазаде дает, хотя и в общих чертах, схему распространения учения Хаджи Бекташа в Малой Азии. Согласно его утверждению, «тайнства» Хаджи Бекташа проповедовала его верная «духовная дочь» Хатун Ана. Дервиш Абдал Муса при посредстве Хатун Ана постиг мистические состояния Хаджи Бекташа и стал, так сказать, его «мюридом через посредника». Значит, линия передачи учения бекташи (по Ашикпашазаде) такова: Хаджи Бекташ—Хатун Ана—Абдал Муса, и затем некие челеби («потомки Хаджи Бекташа») Расуль и Махмуд. Эта духовная «цепь» (сильсиле) охватывает XIII—XV вв.² Сам термин «бекташи» также был известен «отцу османской истории», и Ашикпашазаде в принципе ничего не имел против использования этого термина по отношению к тому сообществу дервишей, которое считало себя учениками и наследниками «пути» Хаджи Бекташа. Историк сомневался, по-видимому, лишь в самом существовании аутен-

¹ Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. Ankara, 1990. С. 58.

² В «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» (с. 47) говорится, что дервиш Сары Салтук после смерти Хаджи Бекташа **во времена челеби** (*челебилер заманында*) **прибыл** в текке (обитель) Хаджи Бекташа. Следовательно, автор «Вилайет-наме» признавал, что преемниками Хаджи Бекташа в его текке являются челеби.

тичного «пути» Хаджи Бекташа. Ашикпашазаде осуждал традицию бекташи, которую он знал, как «маргинальную», но при этом отказывался выносить окончательное суждение о ее религиозной несостоятельности. Он резко возражал только против «статусных» притязаний данного сообщества на особую духовную связь с первыми османскими правителями.

«Коронационная» легенда о венчании Хаджи Бекташем на царство Османа I могла возникнуть, возможно, как обоснование претензий Османов на управление тюркскими княжествами Малой Азии. Бекташийские пиры Абдал Мурад, Абдал Муса, Гейикли Баба и другие, очевидно, принимали активное участие в формировании янычарского корпуса, в разработке его идеологии и могли благословить его создание от лица умершего наставника. Создание корпуса янычар Ашикпашазаде относит к правлению Мурада I (1359/1362–1389 гг.) и инициативу в этом вопросе возлагает на некоего Кара Рустама из Карамана, который подсказал эту идею главе духовенства (*кадиаскеру*) Халилю Чандарлы, изложившему затем свои соображения Мураду I. Практически же начало набору янычар положил, по инициативе кадиаскера, военачальник Эвренос-бей в Ипсале, возле Адрианополя¹.

Другой османский историк XV века, Орудж-бег (Урудж-бег), писал, что головной убор для войска (напоминавший головной убор дервишей-бекташи) был придуман братом эмира Орхана Алипашой Дервишем. Орхан послал к Хаджи Бекташу в Амасью (!), прося позволить воинам носить новый головной убор (белого цвета для особо приближенных и красного цвета для остальных)². Следовательно, Орхан считал Хаджи Бекташа, проживавшего за пределами его эмирата (*бейлика*), своим духовным покровителем и обращался к нему с просьбой разрешить нововведение и узаконить его своим авторитетом³. Это сообщение, несмотря на странное от-

¹ Отряды янычар (*пенчик огланлары* — от слова *пенчик* — «пятая часть» (добычи), на которую имеет право султан) набирали из числа пленных христиан в возрасте от 8 до 18 лет, приятных лицом, стройных телом, без физических недостатков. Этим юношей выкупали у «борцов за веру» (*гази*) по 25 акче. Они служили в пешем войске (*йайя*). Янычары получали денежное жалование и служили пожизненно. Они не имели права жениться. В битве с Тимуром при Анкаре (1401 г.) погибло более половины личного состава янычар. Затем их ряды были пополнены за счет принудительного набора христианских мальчиков (*девширме*).

² *Uruc Bey. Tarihi Al-i Osman*. Hannover, 1925. С. 15, 89.

³ Орхан Гази принял белый головной убор для себя и для своей «гвардии» для того, чтобы отличить себя от других «туркменских» беев, правивших в соседних княжествах, которые носили красные колпаки. Другое предание рассказывает, что везир Ала эд-Дин Паша при организации войска придавал головному убору большее значение, чем воинской одежде. Представители разных групп и сословий в османском

несение местопребывания Хаджи Бекташа к Амасье, подразумевает, что существовала определенная связь Османской династии с Хаджи Бекташем и его последователями. Упоминание Амасьи также заставляет задуматься. На пребывание Хаджи Бекташа в Амасье указывает мимоходом Ашикпашазаде, рассказывая о его пути по Анатолии. Кроме того, Афляки говорит о связи между Хаджи Бекташем и Баба Расулаллахом, чья ставка находилась в районе Амасьи. Таким образом, значение этого места в жизни Хаджи Бекташа подчеркивают три близких к нему по времени исторических труда. Необходимо провести полевые изыскания в Амасье и прилегающей области с целью установить распространение там культа Хаджи Бекташа и преданий, связанных с его именем. Ни Орудж-бег, ни тем более Ашикпашазаде не говорят о личном визите эмира Орхана к Хаджи Бекташу с просьбой благословить создание янычарского корпуса.

Османские историки конца XV — середины XVI в. Идрис Битлиси, Сад эд-Дин, Солакзаде, Нешри, Мустафа Али, Мухйи-д-Дин пишут, что создание янычарского корпуса произошло при эмире Орхане¹. Согласно Ф. Уналу, Орхан Гази отправился в селение, в котором находилась гробница Сейида Гази, для совершения паломничества. Туда же прибыл и Хаджи Бекташ с семьями своих дервишей. Там и произошла встреча, во время которой Хаджи Бекташ благословил создание корпуса янычар. По одной легенде, Хаджи Бекташ прибыл даже в Бурсу, столицу Османов, был торжественно встречен там 12 тысячами воинов, приказал разложить на площади большой костер, поставить на него огромный котел и сварить кашу. Потом он благословил и эту кашу, и само войско². Все члены янычарского воинского содружества одновременно были и мюридами Бекташа (наподобие рыцарей Храма, иоаннитов, у христиан). Однако заявление проф. Р. Унера о том, что Гейикли Баба, Абдал Муса, Абдал Мурад и другие *эвлиа* бекташи были «командирами янычарских отрядов», представляется нам явным преувеличением³. Эта легенда отражает более позднюю ситуацию, когда, как отмечал австрийский восто-

обществе должны были отличаться друг от друга видом головных уборов (имаме). Личные «рабы и слуги» султана (андарун-у хумайун риджали) стали в качестве отличительного знака своей должности носить белые головные уборы, тогда как предводители ополчения (беи) и их подчиненные продолжали носить красные шапки. Белый головной убор был характерен и для части военно-ремесленных объединений (футувва), в особенности для их военного крыла – сайфи. Однако этот убор по внешнему виду отличался от янычарского.

¹ *Noyan V. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. Cilt I. С. 149.*

² Там же.

³ Там же. С. 150.

ковед Й. Хаммер Пургшталь, дедебаба бекташи был одновременно командиром (*мир-алай*) 99-й орты янычарского войска. Й. Хаммер писал, что идеи бекташи следует считать духовной основой военного братства янычар, подобно тому, как братство мавлавийя стало таким же символом для всего сословия «людей пера».

Следует рассмотреть более подробно то, как в более позднем османском историческом предании представлены отношения между братством бекташийя и янычарским корпусом. Источник по истории янычарского корпуса «Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи» (1606 г.) указывает, что: «закон о наборе *огланов* [христианских мальчиков в войско янычар] появился мудростью Тимурташа, одного из сынов Его Святейшества Хаджи Бекташа Вели, — да освятит Бог его тайну! — Эмиршаха Эфенди, представителя рода Его Святейшества Мавланы, а также некоего мудрого везира по имени Бекташ-паша»¹. Везира с таким именем в XIV в. другие источники не знают. Тимурташ Деде (точнее, Тимурташ-паша) — один из военачальников и государственных деятелей времен Мурада I, которого Ашикпашазаде упоминает в звании *бейлербея*². Тимурташ-паша вместе с принцем Сулейманом участвовал в захвате Манастира, Штипа, Прилепа и других городов в Македонии (после 1378 г.). В дальнейшем Тимурташ-паша получил звания везира и бейлербея Румелии. Дети Тимурташа также были военными и принимали участие в походах в Сербию и Болгарию: один из них — Йахши-бей — захватил сербский город Ниш, другой — Умур-бей — погиб в сражении с войсками венгерского короля Сигизмунда³. После 1396 г. Тимурташ правил в области Ангоры (Анкары). Идрис Битлиси в историческом сочинении «Восемь раев» («Хешт би-хишт») называет Тимурташа-пашу инициатором отдачи пленных мальчиков на воспитание туркам. Звание «паша», видимо, свидетельствует, что он был старшим сыном в семье. Он был взят в плен Тимуром во время нашествия последнего на Анатолию и умер в 1404 г. Могила его находится в Бурсе.

Турецкий историк И.Х. Узунчаршылы указывает, что отцом бейлербея Тимурташа был отнюдь не Хаджи Бекташ, а Кара Али-бей (который также вовсе не идентичен с Сейидом Али Султаном, еще одним полумифическим «сыном» Хаджи Бекташа). Отца его называли также Имралы (Эмир Али). Остров Имралы (греч. Калолимни) в Мраморном море получил свое название по имени завое-

¹ Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи. М., 1978. С. 50. Не перепутали ли османские историки этого везира с суфием Хаджи Бекташем?

² *Noyan B. Butün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. Cilt I. С. 150.*

³ Там же.

вателя этого острова — Али-бея. Кара Али-бей прославился и захватом крепости Хереке, прикрывавшей доступ в Измит (Никомедию). В свою очередь, отцом, Али-бея был Айгуд Алп (или Уйгур Алп), один из дружинников Османа I¹. Таким образом, Хаджи Бекташ не мог являться ни отцом ни дедом Тимурташа. Тимурташ-паша происходил из семейства профессиональных военных, несколько поколений которого сражались с «неверными» во время османских завоевательных походов. Возможно, речь идет о его родстве с Хаджи Бекташем только по женской линии? Но об этом также ничего неизвестно. Нет оснований и для отождествления Тимурташа с героем бекташских преданий Сейидом Али Султаном, сыном Хусайна Ата, происходившим из Хорасана и похороненным в Диметоке².

Согласно «Мебде-и канун», Тимурташ вместе с Бекташем-пашой и Эмиршахом Эфенди (из семьи Руми) придумали костюм для янычар. На стр. 76 того же источника о Тимурташе снова говорится, как о «сыне» Хаджи Бекташа Вели и о том, что он славился «даром толкования святых чудес».

Задняя часть головного убора янычар (бёрк или *кече*) считалась сделанной по образцу рукава одежды Хаджи Бекташа. В рассказе о рукаве плаща автор «Мебде-и канун», кажется, перепутал отца Хаджи Бекташа с отцом Руми, поскольку именно отец последнего — Баха ад-Дин Валад — носил титул «Султан-и улама» («Царь богословов»). Согласно этому рассказу, при переезде из Хорасана в Рум Хаджи Бекташ поранил ногу о камень, и его отец, Султан-и улама, оторвал рукав от своего плаща и дал ему для перевязки. Но Хаджи Бекташ в знак почтения возложил этот рукав себе на голову и до конца жизни носил этот головной убор. Далее автор «Мебде-и канун» отмечает: «Однако Хаджи Бекташ Вели умер еще до того, как были набраны янычары»³. Затем автор сообщает: «В каждом походе они одерживали великие победы [с] помощью Его Святейшества Мавлана Хаджи Бекташа Вели»⁴.

Итак, согласно янычарскому преданию, Хаджи Бекташ стал мистическим патроном янычар благодаря деятельности Тимурташа Деде, который состоял на службе у Османского государства, занимал военные и административные посты (в отличие от своего святого «предка», до конца дней жившего в глухом уголке Ана-

¹ Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. Cilt I. С. 120.

² Там же. С. 122. Ахмед Джемаль ад-Дин Челеби настаивал на том, что Сейид Али Султан и Тимурташ-паша — одно и то же лицо, «сын» Хаджи Бекташа от Кадын-джык Ана, известный в традиции бекташи как Хызыр Лале Джуван.

³ Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи. С. 77.

⁴ Там же. С. 78.

толии и не выполнявшего никаких государственных поручений). Автор «Мебде-и канун» указывает: «Законы и правила [поведения янычар] в *ода* (казармах) и иных местах, где они пребывают, те же, что предписывал Хаджи Бекташ Вели своим *факирам* (дервишам). Ныне эти правила такие же. Правила эти: [янычары должны быть] неженатыми, не отпускать бороды, пока совсем не состарятся»¹.

Таким образом, Хаджи Бекташу здесь приписываются чисто ритуальные установления (безбрачие, бритье бороды). Никаких этических норм, «кодекса чести» для янычар Хаджи Бекташ, выходит, не предлагал.

В 1397 году «...несколько *йайбаши* (офицеров пехоты) отправилось, чтобы посетить священную могилу Хаджи Бекташа Вели — да освятит Аллах его драгоценную тайну! Во время этого посещения они сделали из страусовых перьев метелку и смели ею пыль со священной гробницы. Когда один из этих *чорваджи* (офицеров) с благословением взял в руки эту метелку и прикрепил ее себе на голову, сделав из нее нечто вроде украшения, другие чорваджи набрали таких же перьев, связали их наподобие той метелки и прикрепили к своим *ускюфам* (головным уборам). С того времени и доныне они носят [этот] султан»².

Данный отрывок служит убедительным примером того, каким почетом пользовалась у янычар еще в ранний период Османского государства (конец XIV в.) гробница Хаджи Бекташа Вели, и подтверждает, что культ этого святого-вели пустил глубокие корни среди суровых воинов ислама.

Следует подчеркнуть, что структура братства бекташийя к моменту образования янычарского корпуса, по всей вероятности, не сложилась и пребывала в зачаточном состоянии, поскольку автор «Мебде-и канун» указывает лишь на два ритуальных требования (не жениться и брить бороду), которые соблюдали последователи Хаджи Бекташа Вели, причем сами эти последователи, скорее всего были известны не под названием бекташи, но как «факиры» — термин, характерный для бродячих мистиков-каландаров. Другим названием этого сообщества, по-видимому, было *тарики-и коджеган-и Хаджи Бекташ Вели*³, поскольку эти слова есть и в под-

¹ Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи. С. 77.

² Там же.

³ Не свидетельствует ли это название о том, что сами бекташи в какой-то период своей истории (XVI–XVII вв.) осмысливали свое сообщество как ответвление среднеазиатского братства хваджаган? Появление данного наименования, вероятно, восходит к посттимуридской эпохе и может быть связано с желанием Османов показать преемственность культуры (в том числе и суфийского наследия) государства Тимуридов.

заголовке «Мебде-и канун», сочинения, посвященного истории янычарского корпуса («Рисале мин каванин-и тарик-и коджеян-и Хаджи Бекташ Вели»).

Б. Нойан уверен в том, что отношения между янычарами и братством бекташийя установились сразу, с момента возникновения янычарского корпуса. Если не сам Хаджи Бекташ, то кто-то из его халифе непременно участвовал во всех государственных решениях, связанных с организацией этого корпуса. Эти действия были освящены «благословенным дыханием» пира. Хаджи Бекташ якобы дал войску название, вручил свое знамя и передал ему свой котел (*казан*). Он сказал, по преданию, следующее пожелание:

«Чтобы лица их были белыми (светлыми), сабли их — острыми, и чтобы в бою они были очастливлены победой»¹.

Эта история, с нашей точки зрения, является отражением османского государственного мифа, который складывался в XV–XVI вв., примерно в то же самое время, как и государственный миф Московского царства (миф о «Третьем Риме»). Янычары в бою следили за тем, чтобы священный котел, как и знамя и знак (*нишан*) подразделения, не попал в руки неприятеля. Главный котел носил название *Казан-и шериф*. Он-то, по преданию, и служил для приготовления пищи самому Хаджи Бекташу. Этот котел являлся сакральным символом всего янычарского войска. Государственный преступник или убийца мог найти убежище (*бест*) у священного котла. Янычары верили, что, если этот котел сдвинуть с места и вылить хотя бы ведро воды на ту землю, где он стоял, весь мир перевернется.

Как бы то ни было, воплощение тариката Хаджи Бекташа Вели в воинском братстве «рабов султана» (*капыкулу* – «дворцовых рабов»²), до известной степени предопределило дальнейшую судьбу бекташизма и подготовило почву для выхода его за преде-

¹ *Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. С. 157.*

² Янычары входили в разряд «дворцовых рабов» (*капыкулу*) вместе с пятью другими привилегированными подразделениями войск (наряду с сакалар оджагы – «водоносами», обеспечивавшими подвоз воды в расположение армии; хумбараджи оджагы – подрывниками, «саперами»; топ арабаджилар – артиллеристами; топчу оджагы – изготовителями пушек; джебеджилер оджагы – оружейниками, изготовителями кольчуг). Ко времени Мехмеда II в янычарском корпусе, делившемся на 196 подразделений (*орта*), насчитывалось 12–14 тыс. человек; при Мехмеде III (1594–1603 гг.) – уже 45 тысяч; при Селиме III (1788–1807 гг.) – 110 тысяч; при Махмуде II (1808–1839 гг.) – 140 тысяч. Зарплата янычар носила название *улufe* («корм», «прокормление»). Она выплачивалась раз в три месяца. На каждую роту янычар в султанском дворце выдавался кошель (*кесе*) с деньгами, который янычары относили в казармы и там делили по заслугам.

лы Анатолии — в европейские владения Османов. Несомненно, янычары признавали святость Хаджи Бекташа и вдохновлялись в бою верой в его божественную личность и его чудесные деяния¹. Б. Нойан высказывает любопытную идею о том, почему бекташи взяли янычар под свое покровительство: они знали на основе собственного опыта, что прежде султанские войска неоднократно использовались для подавления *батинитских* (еретических) движений; с помощью военной силы оказывалось принудительное давление на народную веру, причинялся вред мирному населению, проливались реки крови. Поэтому бекташи решили прибегнуть к рукам военную организацию в Османском государстве².

Первым начальником корпуса янычар был Джеяль эд-Дин Мехмед-бей, сын Гази Абд ар-Рахман-бея (тюрок по происхождению)³. Многие турецкие авторы полагают, что первые контакты между янычарами и бекташи относятся не к XIV в., а к более позднему времени, к периоду после завоевания турками Константинополя (вторая пол. XV в.). Сразу после захвата Константинополя в нем были размещены 4 янычарских орта (подразделения) с 60-го по 63-е. Этих янычар называли *солак*⁴. 94-е орта янычар, которое обязано было охранять бухту Золотой Рог и Карагаач в Стамбуле, был одновременно местопребыванием баба бекташи, который считался представителем братства в янычарском корпусе. Его называли также «представителем Хаджи Бекта-

¹ В 1810 г. приближенный секретарь и переводчик австрийского императора Томас Хаберт, который был одновременно преподавателем турецкого языка в Академии восточных языков в Вене, издал пьесу под названием «Рассказ о появлении янычар по благословению наставника бекташи шейха Хаджи Бекташа, святого мусульман». Это показывает, что европейские востоковеды достаточно рано оценили роль бекташи в янычарском воинстве.

² Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. С. 147.

³ Там же. С. 155.

⁴ Начиная с XVI в. у янычар в Стамбуле были собственные кофейни (кахвахане). В каждой такой кофейне обретался один из баба бекташи, для которого там накрывался отдельный стол (*баба софрасы*). Над дверями кофейни вывешивался герб того янычарского орта, к которому он относился (часто, сложенный из разноцветных стекол; иногда — в виде позолоченной гравировки по самшиту или слоновой кости). Янычары дарили баба бекташи канареек (в каждой кофейне висело по 30–40 клеток с этими птицами). Янычары часто украшали свое тело татуировками с изображением знака (*нишан*) своего подразделения. Эти знаки высекались и на могильных камнях. Они были выгравированы на оружии, на дверях, на полотнах походных шатров. Изображались обычно луна, ножницы, меч Зульфикар, топор, копье, стрела, лев, рука с растопыренными пальцами (пятерица Ал-и Аба), верблюд, судно и т.д. Чаше всего рука с пятью разведенными пальцами сопровождалась изображением кипариса (также один из любимых символов бекташи). На знаменах 13-го и 19-го подразделений янычар был нарисован красный лев (символ имама Али). На значках 40-го и 75-го подразделений можно было видеть красный светильник (намек на «тайное» учение?).

ша» (*Хаджи Бекташ векили*). Эту должность исполнял обычно старейший из стамбульских баба. Его обслуживали 12 денщиков (*дживелек*) которые набирались из разных орта янычар, причем все они должны были носить имя Али¹.

Янычары переняли у бекташи «позу покорности» — *пейманче* (большой палец правой ноги ставится на большой палец левой, руки кладутся на плечи крест-накрест, правая рука поверх левой, голова склоняется немного вперед). *Гюльбенг* (коллективное моление) янычар отличался от бекташийских молений-гюльбенгов несколькими выражениями («меч в алой крови», «наше проклятье, наш меч — врагу ущерб; наша служба падишаху очевидна»)². Военачальников янычар называли *ага-бей*. У янычар было желто-красное знамя с изображением *Зульфикара* — раздвоенного меча имама Али (*Ага байрагы* — «командирский флаг»). Другое знамя корпуса изготавливалось из белого шелка, на нем золотыми буквами писались изречения из Корана (первый и третий *айаты* суры «Фатиха»). Связь янычар с более ранними полувоенными объединениями, признававшими своей идеологией суфийские учения (*футува*, ахи), не прослеживается, хотя Б. Нойан настаивает на этом. Янычары называли себя «мотыльками в лучах божественного света», «безумными бродягами» и т.д., т.е. так же, как и дервиши бекташи³. При янычарском войске находились дервиши, обязанные каждый день утром и вечером молить Бога о благе государства и падишаха, о победе над вражескими войсками. Эти дервиши назывались *ху-кешан*. Однако эта должность была установлена только в 1591 г. (1000 г. хиджры)⁴. В праздничные дни эти дервиши в длинных зеленых власяницах-*хырках* шествовали впереди янычарского *аги* и восклицали: «Щедр Аллах!» («*Керим Аллах!*»).

Б. Нойан отрицает, что интронизация дедебаба (верховного наставника) бекташи происходила в Стамбуле и осуществлялась янычарским агой, как это передают некоторые предания. Он говорит, что дедебаба избирался в обители Хаджи Бекташа, а янычарский ага не имел никакого права «короновать» его двенадцати-частным дервишеским колпаком, в противоположность тому, что утверждает османское предание⁵. Дедебаба — высший сан бекташи, и никто, включая начальника янычарского корпуса, не мог совершать над ним религиозную церемонию.

¹ *Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. С. 155.

² Там же. С. 144.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 146.

⁵ Там же. С. 160.

Постепенно в янычары стали принимать и людей из городского ремесленного сословия (пирожников, лодочников, одеяльщиков, медников и т.д.), вследствие чего дисциплина в корпусе нарушилась. Со временем из 196 орта янычар только 33 остались верными тарикату бекташийя. Остальные увлеклись проповедями недоучившихся студентов-богословов из медресе (*софта*, своего рода «бурсаки»)¹. Янычары потеряли свой боевой дух.

Судьба янычар в Стамбуле оказалась настолько тесно сопряженной с судьбой братства бекташийя, что при роспуске янычарского корпуса в 1826 г. все текке бекташи в Стамбуле были закрыты, часть из них разрушена, книги и рукописи, хранившиеся там, сожжены, многие наставники-*муршиды* были убиты². Сохранили только те обители, которые существовали более 60 лет, но в них были назначены *тюрбедарами* (смотрителями) сунниты, представители официального духовенства. От имени главного везира были посланы уполномоченные с целью разгромить и разрушить текке бекташи на Балканах и в Анатолии³.

После разгрома янычарского корпуса, в присутствии главного везира и шейх-уль-ислама Османской империи состоялся совет шейхов основных суфийских братств (*мавлавийя*, *накшбандийя*, *халватийя*, *кадирийя*, *джерльветийя*), на котором было принято решение распустить братство бекташийя⁴. С 1826 г. бекташийя стала считаться подразделением набиравшего в ту эпоху силу ортодоксального суннитского братства *накшбандийя*⁵.

Все эти репрессивные меры были призваны показать, что братство бекташийя далеко ушло в сторону от «идеала», заповеданного Хаджи Бекташем Вели и вместе с янычарским корпусом «скатилось в пучину безбожия и неповиновения верховной власти».

¹ *Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. С. 158.*

² Расправу султанских властей с братством бекташийя в 1826 г. Б. Нойан оценивает как насилие над неповинными людьми. Из числа наставников бекташи Кынджы Баба был убит в Ускюдаре, Салих Эфенди Баба — казнен перед воротами султанского дворца (Баб-и Хумайун). Настоятель текке Окюз-лиманы Ахмед Баба был сослан в Хадым. Настоятель текке в Караагаче Ибрахим Баба с восемью своими ближайшими мюридами был сослан в Бирги. Хусейн Баба, руководивший текке в Йедикюле, Мустафа Баба из текке Сютлюдже и Мустафа Баба, настоятель дергаха (большой обители) Карйагды из Эйюба, также были сосланы в Бирги. Мехмед Баба из Мердивен-кёя, Мустафа Баба из дергаха Муруввет Баба в Ускюдаре и настоятель дергаха Чамлыджа Тахир Баба были отправлены в ссылку в Тире.

³ *Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. С. 401–421.*

⁴ *Ahmet Cevdet Paşa. Cevdet Paşa tarihinden seçmeler. Cilt II. İstanbul, 1973. С. 387–395.*

⁵ Шейх обители Хаджи Бекташа Челеби Хамдаллах Эфенди был сослан в Мерзифон, и на его место был поставлен Вели эд-Дин Эфенди. Дедебаба Мехмед Наби, служивший в «Доме наставника» (Пир эви), был оставлен на прежнем месте. В 1834 г. султан принял решение о ликвидации должности челеби и назначил в обитель Хаджи Бекташа шейха из братства *накшбандийя* Мехмеда Саида Эфенди.

Одним из главных обвинений, выдвигаемых противниками бекташи в полемике с ними на протяжении XIX в., были «крамольные» связи братства бекташийя с еретической сектой иранского происхождения — хуруфитами. Однако эти обвинения так и не были подкреплены никакими серьезными доказательствами, кроме наличия у бекташи ряда хуруфитских символов, использовавшихся, например, в художественном оформлении текке. Нам следует кратко коснуться истории хуруфизма и его влияния на мировоззрение некоторых групп «маргинальных» дервишей Турции, которые впоследствии растворились в братстве бекташийя.

«Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» ничего не говорит о секте хуруфитов и не включает ни одного из лидеров этой секты в число учеников, спутников или последователей Хаджи Бекташа. Этот факт косвенно свидетельствует о том, что «Вилайет-наме» основывается на достаточно ранней традиции анатолийских общин, поскольку деятельность хуруфитского миссионера Али аль-Ала в общине Хаджи Бекташа приходится на первую половину XV в. Ашикпашазаде и Орудж-бег также не связывают в своих трудах хуруфитов с Хаджи Бекташем и его приверженцами. Мысль о том, что сектанты-хуруфиты во главе с Али аль-Ала выдавали свое учение за учение Хаджи Бекташа, содержится в позднем антибекташийском трактате «Кашф аль-ашрар ва даф аль-асрар» (1873 г.), принадлежащем перу суннитского богослова Исхака Эфенди, который обвинял бекташи в скрытой приверженности учению хуруфитов. Однако исторические источники и, в частности, официальный биографический свод XVI в. «Шакаик-и Нуманийе»¹, подробно излагают события, связанные с деятельностью хуруфитов при дворе Мехмеда II, но ни разу не говорят о том, что хуруфиты выдавали себя за последователей Хаджи Бекташа.

Основателем хуруфизма считают великого «ересиарха» Фазлаллаха Наими Астрабади (род. 1339/1340 г.). Его отец был сапожником из иранской прикаспийской области Астрабад, звали его Абу Мухаммад Табризи. Фазлаллах претендовал на происхождение от выходца из Йемена Сейида Мухаммада аль-Йамани (Йемен в Средние века был центром «еретических» учений). С юных лет Фазлаллаха посещали вещие сны и откровения. Его наставником, возможно, был некий сектант-исмаилит, выдававший себя за дервиша. В возрасте 32 лет Фазлаллах при-

¹ *Osak A.Y. Kalenderiler. С. 136.*

соединился к группе странствующих дервишей, побывал вместе с ними в Мекке, посетил Хорезм. В 1376 г. в Тебризе ему открылось мистическое значение 32 букв персидского алфавита и его собственная пророческая миссия. Это произошло в течение трех дней и ночей непрерывного экстаза. После этого Фазлаллах удалился в пещеру для созерцания. В 1386 г. он получил от старого дервиша откровение о том, что в его персоне воплотился сам Создатель. Именно в то время Фазлаллах сочинил свое главное творение — «Джавидан-наме» («Книга вечности»). Он проповедовал в Хорасане, Ираке и Азербайджане, но вскоре центром его проповеди стал г. Баку. Именно в области Ширван он набрал большую часть своих адептов (многие из них были тюрками по национальности). Фазлаллах пытался, по-видимому, обратить в свою веру эмира Тимура, но тот созвал в Самарканде совет богословов-улемов, которые приговорили Фазлаллаха к смерти. Во время своего тюремного заключения новоявленный пророк написал «Книгу снов» («Хаб-наме»), в которой он предсказывал свое будущее и судьбу своей общины. В крепости Алынджак близ Нахичевани Фазлаллах провел некоторое время в заключении и был казнен по приказу Миран-шаха, сына Тимура, в 1394 г. Его тело было разрублено на части. Последователи Фазлаллаха тайно похоронили его. Это место стало известно как *Мактельгах* («Место убиения») и превратилось в центр тайного паломничества. В одном из двух своих «Завещаний» («Васийат-наме») Фазлаллах, сравнивая себя с суфийским мучеником Халладжем и с шиитским имамом Хусейном, в частности писал:

За всю мою жизнь не было у меня в Ширване ни одного друга,
Я — имам Хусейн этой эпохи,
Враги мои — Йазид и Шимр,
Судьба моя — это *ашура* (мученическая смерть),
И Ширван — это моя Кербела¹.

Хуруфиты — сторонники Фазлаллаха — носили белые одежды и белые колпаки. Они верили в мистическое значение букв персидского алфавита (*хуруф*), каждая из которых якобы являлась ангелом и участвовала в сотворении мира. «Наука о буквах» (*джафр*) восходит еще к библейской «Книге пророка Даниила». В шиизм эта концепция проникла вместе с апокрифическим высказыванием пророка Мухаммада:

¹ *Mélikoff I. Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. С. 117.*

«Ана мадинат аль-ильм ва Али бабуху»
(«Я — город знания, и Али — врата его»).

Этот хадис довольно часто воспроизводится на стенах текке и жилых домов бекташи. Книга «аль-Джафр» перешла, якобы, от имама Али к шестому имаму шиитов — Джафару ас-Садику (ум. 765 г.) вместе с эзотерическим знанием¹. Мистика букв в исламе была развита Джабиром ибн Хаййаном (IX в.) и позднее Ибн Араби (1165–1240 гг.). Фазлаллах полагал, что таинственные знаки-буквы манифестируют себя на лице, на теле и в душе человека. Эти знаки заключают в себе Божественное Слово. Тридцать две буквы в действительности составляют лишь один знак. Бог не может быть отыскан нигде, кроме как в человеке. Он сделал сердце человека своим престолом. Путь к обожению человека лежит через мученичество и принесение в жертву самого себя.

Хуруфиты совершали паломничество в Алынджак, обходили семь раз вокруг гробницы Фазлаллаха (в честь семи шиитских имамов) и бросали камни в сторону крепости, построенной убийцей их пира Миран-шахом, которого они называли Мараншах («Царь змей»). Ученики Фазлаллаха — Мир Шариф, Имад ад-Дин Несими (Насими), Мир Али аль-Ала — принесли его учение в Анатолию. Среди их анатолийских последователей наибольшую известность снискали поэты и проповедники Рафии и Фериште-оглу (XV в.)².

Мир Али аль-Ала нашел прибежище в главном текке бекташи. Его называли в Турции *ышыком* («просветленным»); затем это название распространилось и на всех хуруфитов вообще. Али аль-Ала написал на астрабадском диалекте персидского языка трактат «Истива-наме» («Книга равновесия»), пропагандировавший идеи Фазлаллаха. В 1419 г. Али аль-Ала был казнен, и его останки похоронили в Алынджаке, рядом с могилой его наставника.

Сами хуруфиты, насколько известно, не поднимали ни одного восстания против властей предрержащих (хотя повсюду их подозревали в антиправительственной деятельности). Уже в начале XV в. учение хуруфитов проникло на Балканы, где оно нашло много приверженцев, особенно в Болгарии. Халифе Имад ад-Дина Несими Рафии написал в 1408–1409 гг. поэму-*маснави* «Башарат-наме»

¹ Melikoff I. Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. С. 118.

² Там же. С. 123.

на тюркском языке, а также книгу-трактат под названием «Гандж-наме» («Книга сокровища»). Рафии похоронен в городе Превеза (в области Эпир на западе Греции).

Одним из самых знаменитых хуруфитов был Абд аль-Маджид Фериште-оглу аль-Хуруфи (ум. в г. Тирé в 1469 г.). Главным творением Фериште-оглу стало сочинение «Ишк-наме» («Книга любви»), написанное в 1430 г. и излагавшее в доступной форме учение Фазлаллаха.

Хуруфитские симпатии имелись, по-видимому, у каландарского шейха Отмана Баба и того суфийского объединения, которое он возглавлял. В Болгарии в текке Отмана Баба в Хаскее (Хасково), так же как и в текке его халифе Ибрахима Баба Ак-Йазылы в Батове (Добровиште) было принято 7 ритуальных «служб» (*хизмет*), 7 дервишеских *постов* (т.е. семь высших должностей; пост – шкура, на которой восседал исполнитель той или иной «службы» во время собраний), 7 возлияний во время обрядов (*дем*) и т.д.¹ Эти установления отражали, быть может, исмаилитский («батинитский») символ веры (наличие семи непогрешимых имамов). Поэт-хуруфит Йемини (род. 1495 г.), почитаемый также всеми бекташи, был воспитан как раз в обители Ак-Йазылы. Странную фигуру в XVI в. являл собой поэт Вирани, который объединил в своих *нефесах* (духовных стихах), написанных арабо-персидским *арузом* воззрения, характерные для крайних шиитских сект хуруфитов, *нусайритов* и *али-илахи*.

На турецкой почве хуруфизм принял вид не столько «науки о буквах», сколько форму культа обожествленного человека (во многом благодаря творчеству Несими). Хуруфизм, без сомнения, оказал некоторое влияние на эволюцию мировоззрения бекташи (психология перехода от обыденного сознания человека к осознанию суфием себя в качестве воплощения божества), но имя Фазлаллах не пользовалось особой популярностью, и очень скоро культ Фазлаллаха растворился в культе Али. Обители ышыков в Сейидгази, Варне, Филибе (Пловдиве), Татарпазары постепенно были инкорпорированы в братство бекташийя.

Странствующие дервиши — абдалы Рума — также разделяли до некоторой степени веру в божественность Фазлаллаха, но верования, связанные с личностью этого пира, нельзя считать общераспространенными ни в XV в., ни тем более позднее. Так, произведения почитаемого бекташи поэта-каландара XV в. Кай-

¹ *Melikoff I. Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. С. 124.*

гусуза Абдала содержат некоторые места, в которых можно видеть проявление влияния секты хуруфитов. Например, в трактате «Вуджуд-наме» он писал:

«Голова Адама — престол Аллаха (*Ари*) и точка под буквой *ба*, и двое бровей, одна бровь — буква *фа*, другая же — *каф*, и два глаза, один из них — *айн*, и другой — *гайн*, и два уха, одно из них — *даль*, и другое — *заль*...»¹

Однако автору «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» был совершенно неизвестен ни сам Фазлаллах, ни кто либо из его учеников, ни какие-то детали учения хуруфитов. Все это противоречит традиционному представлению консервативных османских историографов (начиная с Ташкёпрулюзаде и Ибрахима Печеви) о том, что обитель Хаджи Бекташа в XV в. была «захвачена» хуруфитами (а несколько позднее — кызылбашами), которые выдавали свое «порочное» знание за подлинное учение Хаджи Бекташа. Даже если «Вилайет-наме» было создано вне обители Хаджи Бекташа, то оно предназначалось для чтения в первую очередь дервишам этой главной обители бекташи и основывалось на преданиях о святом пире, бережно хранившихся именно этими дервишами (иначе подобное сочинение не было бы ими принято; но автор «Вилайет-наме» рассчитывал, судя по всему, на одобрение своего труда со стороны насельников «Дома пира»). Следовательно, в преданиях, существовавших к тому времени в обители Хаджи Бекташа, также не было никакого хуруфитского «следа». Нам неизвестны и такие легенды бекташи или абдалов, в которых Хаджи Бекташ так или иначе отождествлялся бы с Фазлаллахом или же между ними устанавливалась какая-либо преемственность. Если подобные предания и существовали, очевидно, что они тщательно скрывались, и автор «Вилайет-наме» не считал возможным «переносить» их на бумагу. Учение хуруфитов всегда возводилось к Фазлаллаху Астрабади, а не к Хаджи Бекташу Вели. В реальности, как пишет Дж. Бирдж, сами бекташи лишь очень небольшое из своего учения считали восходящим к Хаджи Бекташу Вели и даже «Макалят» рассматривали как произведение Сад эд-Дина, его ученика².

¹ Güzel A. Kaygusuz Abdal'ın mensur eserleri. Ankara, 1983. С. 141–142..

² Birge G. The Bektashi Order of Dervishes. С. 61.



*Вход в гробницу Балым Султана,
«Второго пира» бекташи и священное дерево
(черный тут), растущее перед ней. (Фото автора)*

Основателем систематического учения (тариката) бекташийя являлся второй великий пир бекташизма (*Пир-и сани*) Балым Баба, или Балым Султан (ум. 1516 г.). Некоторое время он был *постнишином* (настоятелем) текке Сейида Али Султана. В 1501 г. султан Байазид II перевел Балым Султана в Анатолию в Байазид текке Хаджи Бекташа, поставив его тем самым во главе братства¹. В Анатолии Балым Султан занялся упорядочением обычаев, установлений, внутренней организации братства бекташийя. Среди его нововведений — институт безбрачия дервишей, проповедь отгораживания братства от внешнего мира, обряд ношения дервишами железных колец в ушах и т.д. После реформ Балым Султана тарикат бекташийя приобрел ту форму, в которой он существовал все последующие века.

¹ Балым Султан как потомок Хаджи Бекташа носил титул челеби («принц»). Став настоятелем обители Хаджи Бекташа, он принял также звание «пир» («верховный наставник»). Звание «челеби» носили и другие потомки Хаджи Бекташа. В то же время под челеби мог подразумеваться и распорядитель вакфа (благотворительного имущества фонда) обители Хаджи Бекташа.

Европейские исследователи прошлого века Г. Якоб и Р. Чуди считали, что тарикат бекташийя был основан самим Балым Султаном¹. Но М.Ф. Кёпрюлю обратил внимание, что в поэме «Хызыр-наме» раннеосманского поэта Мухьи-д-Дина Челеби, написанной в 880 г.х. (1475–1476 гг.), говорится о «Хункаре («Владыке») Хаджи Бекташе Вели», а также о Сары Салтуке, Ахмаде аль-Бадави, Мавлане Руми, Султан-Веледе, Махмуде Хайрани, Караджа Ахмеди, Фатиме Баджи, т.е. персонажах, вошедших тогда же и в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», и в генеалогические линии братства бекташийя (о некоторых других лицах, известных как «анатолийские зрены», Мухьи-д-Дин говорит как об имеющих духовную связь с Хаджи Бекташем). Кёпрюлю указывал также, что Эммин эд-Дин Баба ибн Давуд Факих в 903 г.х. (1497–1498 гг.) в трактате «Рисале-и Кудсийе», посвященном султану Байазиду II (1481–1512), когда речь заходит о значках на таджках (венцах) суфийских шейхов, упоминает и *элифи тадж* (венец в форме буквы «алиф»), известный в традиции бекташи. Отсюда Кёпрюлю делал вывод, что даже форма таджа (колпака) бекташи сложилась уже в XV в., т.е. до Балым Султана. Это означает, что *айин* и *адаб* (ритуал и обрядность) бекташи сформировались в XV в.²

Балым Султан привел внутреннюю организацию текке бекташи в более четкий и упорядоченный вид; создал иерархию (*мератебе*) дервишей, проживавших в обителях, в качестве костяка тариката, который развивался в форме религиозных общин. Балым Султан дал жизнь институту дервишей, принявших обет безбрачия (*муджерред дервишлери*). Эти дервиши, которые не женились и проживали постоянно в текке, носили в ушах железные кольца как знак отрешения и целомудрия (удаления от мира). Дервиш становился полноправным членом братства, после того как ему прокалывали ухо на пороге *тюрге* (гробницы) Балым Султана (следовательно, пир бекташи в данном обряде — Балым Султан). Балым Султану приписывается сочинение «Эркан-наме» («Книги ритуалов»); на самом деле это произведение несколько более позднего происхождения.

Деревенские общины алевитов (кызылбашей), связанные с братством бекташийя, противились на протяжении веков этим изменениям. Они претендовали на то, что и сам Хаджи Бекташ, и вожди алевитов, жившие ранее него придерживались ритуа-

¹ Tschudi R. Das Vilayet-name des Hadschim Sultan. Türkische Bibliothek, Bd. 17. Berlin, 1914. С. 14

² Köprülü M.F. Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. Ankara, 1966. С. 94–95.

ла (аркан), которому следуют они.¹ Челеби («потомки» Хаджи Бекташа), формально возглавлявшие общины алевитов, никогда не были их политическими руководителями («князьями церкви»), хотя временами и претендовали на подобную роль. Сильная центральная власть Османов пресекала такие попытки на корню.

Политические выступления местного населения, следовавшего учению алевитов (кызылбашей), против власти Османов в регионах Центральной и Южной Анатолии приходится в основном на XVI — начало XVII в. Наиболее крупным выступлением такого рода, во главе которого стоял один из «потомков» Хаджи Бекташа, было восстание Календер Шаха (1526–1527 гг.). Ему предшествовало возмущение туркмен в области Бозок, возглавленное туркменским беём Сюглюн Коджой и духовным лидером по имени Баба Зуннун. Сюглюн Коджа отказался выплачивать чрезмерный налог; за это османские солдаты обрили его наголо, сбрили ему бороду и усы, что считалось публичным позором (заметим здесь сходство с календарским обрядом *чар дарб*. Может быть, версия, дошедшая в османских источниках, не совсем верно отражает суть дела, и речь идет не о насильственном, а о добровольном сбривании волос предводителем восстания?). Это и послужило поводом к восстанию. Восставшие разгромили посланные против них отряды бейлербеев караманского и сивасского. Тогда султан двинул против них бейлербея Диярбакыра Хусрев-пашу и правителя княжества Рамазан Пири-бея. Их войскам удалось подавить восстание и перебить его непосредственных участников². Тогда же Календер Шах (Календер Челеби) поднял восстание в области Анкары. Личным мотивом для выступления Календера Челеби были, по-видимому, разногласия в наследовании высшего поста в братстве бекташий. На подавление этого движения было направлено 30-тысячное войско во главе с великим везиром Ибрахимом-пашой, к которому присоединились отряды караманского бейлербея. В первой битве с мятежниками султанские войска потерпели поражение; бейлербей Карамана погиб. После этого Ибрахим-паша решил действовать хитростью. Узнав, что туркмены присоединились к Календер Шаху из-за недовольства османской земельной политикой, он поклялся, что все несправедливости, допущенные по отношению к ним, будут исправлены и земли, отобранные у них в пользу османских

¹ *Salcı V.L. Gizli Türk dini oyunları. İstanbul, 1941. С. 24.* В.Л. Салджи, сам будучи наставником бекташи, подчеркивает, что расхождения в *адабе* и аркане составляют суть различий между деревенскими и городскими бекташи.

² *Новичев А.Д. История Турции. Т. 1. Л., 1963. С. 109–112; Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşılık ve Alevilik. С. 123.*

чинов-*девширме*, будут им возвращены. Тогда большинство туркмен покинуло стан мятежников. Календер Шах, оставшись с 400–500 приверженцами, отступил в Эльбистан и в конце концов был схвачен в «Безводном пастбище» (Сусуз Яйла) и казнен в июне 1527 г.¹

Историк Ибрахим Печеви (1574–1650/1651 гг.), излагая родословную мятежника Календера Челеби (Календер Шаха), говорит, что его отцом был Искендер, дедом — Балым Султан, прадедом — Расуль Челеби (может быть, идентичный с Расулем Баба, упоминаемым «Вилайет-наме» в качестве халифе Хаджи Бекташа или с Расулем Челеби, о котором рассказывал Ашикпашазаде, см. выше), прапрадедом — Хабиб Эфенди. Если предположить, что Календер Челеби родился около 1500 г. и принять разницу между поколениями в 40 лет (поскольку дервиши женились в немолодом возрасте, если вообще женились), то в таком случае дату рождения Хабиба Эфенди (он же Хабиб Эмирджи, преемник Хаджи Бекташа Вели) можно условно отнести к 1340 г. Печеви не считал Хабиба Эфенди сыном Хаджи Бекташа. Итак, согласно Печеви родословная Календера выглядит так:

Хабиб Эфенди
Расуль Челеби
Балым Султан
Искендер
Календер²

В этой родословной между Хабибом и Календером Челеби всего четыре поколения (т.е. не более 160 лет).

Историк Мустафа Али (ум. 1599/1600 гг.), автор «Кунх аль-ахбар» приводит ту же родословную Календера Челеби. Этот историк в 1596/97 г. посетил обитель Хаджи Бекташа Вели и встретился с одним из *эвляд* (потомков) Балым Султана (возможно, Балым Султан сам принял обет безбрачия уже будучи женатым) — Искендером Челеби. В его книге челеби характеризуются именно как потомки Балым Султана³. Но сам Балым Султан оказался во главе конкурирующего с челеби течения *бабаган*, отрицавшего наследственный принцип передачи духовной власти. Есть сведения и о том, что Балым Султан в действительности не был потомком Хаджи Бекташа⁴.

Ахмед Рифат в историческом труде «Мират аль-макасид», указывает, что шейх Хызыр Лале был сыном не Хаджи Бекташа,

¹ *Melikoff I.* Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. С. 123.

² *Pecevi Tarihi.* Cilt I. Istanbul, 1283h. С. 120.

³ *Eröz M.* Türkiye’de Alevilik ve Bektaşılık. С. 64.

⁴ *Şapolyo E.B.* Mezhepler ve tarikatlar tarihi. Istanbul, 1964. С. 320.

а принимавшего его у себя в Сулуджа Карагююке Ходжи Идриса. Сыном Хызыра Лале был некий Расуль Бали, его сыном — Йусуф Бали, его сыном — Мюрсель Баба, сыном последнего — Балым Султан. Расуль Бали вполне может быть идентичным с Расулем Челеби, но здесь он является сыном не Хабиба Эмирджи, а Хызыра Лале, его брата. Между Расулем и Балым Султаном появляются еще два имени — Йусуф Бали и Мюрсель Баба. Родословная Балым Султана выглядит в данном случае так:

Ходжа Идрис

Хызыр Лале

Расуль Бали

Йусуф Бали

Мюрсель Баба

Балым Султан

В известном трактате бекташийского шейха XIX в. Ахмеда Джемаль эд-Дина Челеби «Мудафаа» «духовным сыном» Хаджи Бекташа и его преемником называется Тимурташ, он же Сейид Али Султан. Его сыновьями были, судя по этому трактату, Расуль Бали и Мюрсель Бали, сыном Мюрселя Бали был известный Балым Султан, фактический основатель братства бекташийя:

Кадынджык Ана

Сейид Али Султан (Тимурташ)

Расуль Бали, Мюрсель Бали

Балым Султан

Здесь Расуль Бали уже не сын Хабиба Эмирджи и не сын Хызыра Лале, а сын Тимурташа, а Мюрсель Баба — не внук, а брат Расуля Баба, в то время как Балым Султан — сын не Расуля, а Мюрселя. Эта генеалогия представляется наименее вероятной из всех приведенных, хотя она и принадлежит перу «прямого потомка» Хаджи Бекташа и Кадынджык Ана. Разрешить все указанные противоречия на данный момент не представляется возможным. Можно только указать на то, что позднеосманские авторы Ахмед Рифат и Джемаль эд-Дин Челеби исходили, скорее всего, из генеалогии Балым Султана, отцом которого оба они называют Мюрселя Баба (Мюрселя Бали), в то время как историки XVI–XVII вв. исходили из генеалогии Календера Челеби, и в этом может корениться принципиальная разница между приводимыми ими данными. Хронология раннего периода истории братства бекташийя становится еще более неопределенной, если принять во внимание надпись на двери гробницы в Хаджибекташ-кёе, которую считают усыпальницей шейха Балым Султана (ум. в 1516 г.). Надпись, датированная 1519 г. (925 г. хиджры), гласит, что здесь похоронен

Хызыр Бали, сын Расуля Бали, сына Хаджи Бекташа Хорасани. В то же время другая генеалогия Балым Султана (варианты которой мы приводили выше) указывает, что его отцом был Мюрсель Баба, сын Сейида Али Султана, похороненный в городе Димотика (Диметока) в 40 км к югу от Эдирне. Если же Хызыр Бали и Балым Султан — это разные личности, трудно объяснить, почему мавзолей Хызыра Бали считался гробницей Балым Султана и пользовался особым культовым значением в ритуалах его последователей. Не произошло ли здесь все-таки слияние двух разных личностей, одна из которых (Хызыр Бали или Балым Султан I) ближе по времени жизни к Хаджи Бекташу Вели?

После Балым Султана главой обители Хаджи Бекташа был признан, как представляется, Искендер Челеби, выходец из младшей ветви рода челеби. Его родословная дается в следующем виде:

Расуль Бали

Джараллах

Махмуд

Худадад

Абдаллах

Искендер

Однако, согласно позднеосманскому автору Хюсам эд-Дину Эфенди, сам Календер Шах был потомком Искендера. Этот автор дает такую родословную Календер Шаха:

Расуль Челеби

Балым Султан

Искендер

Хабиб Эфенди

Календер Шах¹

Но и эта генеалогия вызывает немало недоумений. Так, согласно ей, Календер Шах — правнук Балым Султана, следовательно, в момент восстания, которое произошло спустя 8 лет после смерти Балым Султана, он должен был быть еще совсем юным. Искендер Челеби оказывается сыном и законным наследником Балым Султана (если, конечно, речь не идет о двух разных Искендерах). В таком случае претензии Календер Шаха на руководство текке Хаджи Бекташа при жизни его родного деда Искендера выглядят совершенно необоснованными.

В качестве причин восстания Календера «История Солакзаде» выдвигает в первую очередь земельную политику государс-

¹ *Hüsameddin H. Amasya Tarihi. Cilt III. Istanbul, 1928. С. 293.*

тва по отношению к туркменам¹. Османский историк Солакзаде награждает Календер Шаха прозвищем *Гюмрах Ышык* («потерявшийся, сбившийся с пути еретик») и говорит о том, что он провозгласил себя Махди. Солакзаде считает, что Календер Шах происходил из рода Хабиба Эфенди, родившегося от Кадынджык Ана мистическим образом². Хабиб был старшим из сыновей Кадынджык Ана (два других — Махмуд и Хызыр Бали/ Хызыр Лале). Солакзаде указывает, что благодаря своему происхождению и харизме, Календер Шах пользовался влиянием и властью над маргинальными дервишами. К нему присоединились абдалы, *торлаки* и какие-то *бурни* из окрестных земель³. Календер Шах использовал имя Хаджи Бекташа как лозунг для того, чтобы собрать в свой лагерь как можно больше сторонников. К тому времени имя Хаджи Бекташа в определенных кругах османского общества уже стало символом «гетеродоксной» святости, «инакомыслия», что было отмечено официальными османскими историками (Ташкёпрюлюзаде, Печеве). Этот «имидж» Хаджи Бекташа был сполна использован пропагандой шиитской империи Сафавидов (Иран), в особенности, по отношению к населению Малой Азии для подрыва изнутри целостности и стойкости Османского государства,

История ранних Сафавидов и созданного ими братства *сафавийя* достаточно хорошо изучена учеными⁴. Опору сафавидских шейхов в XV в. составляли западнотуркменские (огузские) племена — *устаджлу, шамлу, румлу, текелю, зулькадирли, афшар, каджар, варсак, караджадаглу* и др. Опальный шейх Джунайд (1447–1460 гг.) начал пропагандировать среди этих племен «экстремистские» идеи крайнего шиизма. В Антиохии Джунайд свел знакомство с хуруфитами, которые также повлияли на его взгляды. В 1460 г. Джунайд был убит в сражении с ширваншахом. Его новорожденный сын Хайдар (1460–1488 гг.) почитался его сторонниками в качестве земного воплощения Бога. В 1469 г. султан Ак-Коюнлу Узун Хасан утвердил Хайдара в качестве настоятеля обители в Ардебиле. Воинственные мюриды Хайдара получили название кызылбаши (красноголовые) по красному головному убору с двенадцатью клиньями, именовавшемуся также *тадж-и хайдари*. Образовалось своеобразное военно-религиозное братство, беспрекословно верившее в мистические способности

¹ *Noyan B. Bütün yönleriyle*. С. 124.

² Там же.

³ Там же.

⁴ *Aubin J. L' avènement des Safavides reconsidéré (Etudes safavides III), Moyen Orient et Océan indien, XVI–XIX-e s. Paris, 1988. С. 1–130.*

своего юного вождя, происходившего по матери из династии Ак-Коюнлу). В 1486 г. войско мюридов Хайдара насчитывало примерно 10 тысяч человек, плохо вооруженных и бедно одетых¹. В 1487 г. у Хайдара родился его младший сын — Исмаил, ставший в дальнейшем всемогущим шахом Ирана, основателем династии Сафавидов. В 1488 г. Хайдар был убит во время грабительского похода в Дагестан.

Исмаил получил хорошее образование в шиитском духе, но он был привержен также и практикам «народного» суфизма. В частности, Исмаил достигал суфийского экстаза при помощи вдыхания рубиновой пыли². Он был к тому же любителем алкогольных напитков. В 1500 г. Исмаил вступил в Ардебиль и был объявлен наследственным шейхом кызылбашей. Ополчение семи племен кызылбашей в 1501 г. заняло столицу Ирана Тебриз. Исмаил был коронован шахом. Он провозгласил официальной религией страны шиизм имамитского толка. Но большинство сторонников Исмаила I придерживались «крайних» шиитских воззрений, т.е. верили в переселение душ, в воплощение Бога в человеческом образе и обожествляли своего шаха. Многие ахи, гази и абдалы присоединились к «призыву» (*дава*) Исмаила Сафави по разным причинам. Шах Исмаил писал пламенные гимны на тюркском и персидском языках под псевдонимом Хатаи («Грешник»), улавливая с их помощью в свои сети новых сторонников. Обожествлению шаха-шейха способствовала также его привлекательная внешность. Сам Исмаил, по-видимому, верил в то, что является земным воплощением имама Али. Лишь после поражения в битве с турками при Чалдыране в 1514 г. в душе Исмаила I произошел перелом. После этого Исмаил, как передают историки, никогда больше не смеялся. Он предался пьянству и разврату и пребывал в глубокой депрессии вплоть до своей смерти в 1524 г.³

В царствование Исмаила Хатаи был составлен «катехизис» для кызылбашей, приписанный имаму Джафару ас-Садику, — так называемый «Буйрук». Этот сборник весьма разнороден по составу. В нем постоянно упоминается сам Хатаи. Послания Хатаи, судя по всему, распространялись изустно и были записаны гораздо позднее. В настоящее время имеют хождение и суннитские «Буйруки», которые не признаются алевитами и не имеют ничего общего с алевитскими вариантами «Буйрука». Эти по-

¹ *Mélikoff I.* Hadji Bektach. С. 129.

² *Aubin J.* L' avènement des Safavides. С. 44-48.

³ *Mélikoff I.* Hadji Bektach. С. 132.

следние написаны архаическим языком и содержат подробные сведения о различных ритуалах и церемониях сектантов, а также этические предписания¹.

Согласно учению кызылбашей, Али воплощался в пророках и имамах от начала мира. Он воплотился и в личности Хаджи Бекташа. Отголосок церемоний кызылбашей можно наблюдать в ритуале айин-и джем у бекташи. Во время айин-и джем читается следующее четверостишие, выражающее сопричастность участников ритуала «тайне Али»:

Истина, нет бога, кроме Аллаха,
Кроме Аллаха, Шах, кроме Аллаха,
Али-муршид, прекрасный Шах,
Ради Аллаха, мой Шах, ради Аллаха!²

Фетва муфтия Хамзы, изданная в Турции во время восстания кызылбашей Малой Азии под руководством Шахкулу в 1511–1512 гг., проклинает кызылбашей и безоговорочно осуждает их еретическое учение. Шейх уль-ислам Ибн Кемаль составил трактат (*рисале*) с инвективами против еретиков-*рафизитов*. Сама идея подобного обличения принадлежала, видимо, турецкому султану Селиму I, которому необходимо было добиться признания шиитов «стоящими вне исламской религии», чтобы облегчить их последующее «искоренение» султанскими войсками³. Однако, по словам французской исследовательницы И. Меликофф, до сих пор на церемонии айин-и джем среди бекташи и алевитов «ощущается незримое присутствие шаха Исмаила»⁴. И. Меликофф писала: «Вместе с включением течения кызылбашей мозаика бекташизма окончательно приобрела «гетеродоксные» тона: произошло усиление веры в реинкарнацию и в множественность форм»⁵.

В документах (указах) XVI в. (между 1558 и 1584 гг.), собранных турецким ученым Ахмедом Рефиком Алтынаем, кызылбаши предстают как «религиозные и политические преступники»⁶. Прозвище «кызылбаш» применялось почти ко всем малоазиатским сектантам. «Нравственную поддержку находили кызылбаши у бекташей, представлявших как бы высший слой сектантства, ког-

¹ Mélikoff I. Hadji Bektach. С. 136.

² Там же. С. 137.

³ Там же. С. 138.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 136.

⁶ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. III. М., 1964. С. 203.

да-то направлявшего судьбы страны»¹. Несмотря на это, в сборнике А.Р. Алтыная собственно термин «бекташи» не встречается. В.А. Гордлевский объяснял этот факт «неприкосновенностью» братства бекташийя, которое официально считалось покровителем янычарского корпуса. Отсутствуют там и упоминания о текке Хаджи Бекташа, хотя говорится о завийе Сейида Гази и Сары Салтука². Согласно данным указам, кызылбаши преобладали в восточных провинциях Турции, а также в Амасье и Никсаре; кроме того, их было много среди кочевников. Они обвинялись в уклонении от молитвы, в проведении ночных радений, во время которых совершался «свальный грех», в грабежах и насилиях³. Многие настоящие разбойники были мюридами тех или иных суфийских наставников и действовали не без ведома последних⁴.

Наряду с кызылбашами в указах часто говорится о странствующих дервишах-ышыках, которые были, по всей видимости, близки к бекташи, но не идентичны им. Османский историк Ибрахим Печеви сравнивал ышыков с некими «братьями» (*бират*) в «гяурских» (славянских) странах. Но что имелось в виду в данном случае под словом «брат» (возможно, «нищая братия» или какие-то «гностические» сектанты), остается неясным⁵. Ышыков запрещалось принимать в завийе Сары Салтука (возможно, и в другие обители бекташи). Они ходили по улицам Эдирне босыми, под музыку, со знаменами в руках и оплакивали имама Хусейна (указ № 5 из собрания А.Р. Алтыная). Ышыки отвергали книги по исламскому праву — *фикху* и хоронили своих умерших на отдельном кладбище⁶. Правительство принимало меры для «исправления» ышыков. Многие ышыки со временем богатели, женились, обзаводились рабами и раскаивались в своих «еретических» убеждениях (часть из них придерживалась, вероятно, учения хуруфитов). Ышыки, несмотря на свои шиитские симпатии, постепенно интегрировались в социальную систему Османского государства через посредство *вакфов*. Кызылбаши также иногда укрывались от преследований в текке суфийских братств (*халватийя*), где их «брали на испытание»⁷. Источники не отождествляют напрямую ышыков с кызылбашами. Как представляется, это были два различных со-

¹ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. III. М., 1964. С. 33.

² Там же. С. 199.

³ Там же. С. 203.

⁴ Там же. С. 207.

⁵ Там же. С. 212–213.

⁶ Там же. С. 215.

⁷ Там же. С. 216.

общества, и отношение к ним правительства было неодинаковым. У ышыков, кроме того, отсутствовали явно проиранские настроения. Тем не менее они представляли собой грозную силу в том случае, когда какому-либо мятежному наставнику удавалось привлечь их на свою сторону. Гордлевский писал, характеризуя это явление:

«Обычно выступали странствующие дервиши. Будучи шиитски настроены, они подтачивали строй государства. Дервишская верхушка была страшна и опасна: с одной стороны, от нее зависели дервиши, иерархически стоящие ниже, а с другой — она владела душами населения, колеблющегося, предоставленного самому себе»¹.

Центральная власть всегда стремилась уменьшить влияние суфийских братств, в том числе и братства бекташийя, когда оно становилось слишком угрожающим и авторитетным. Османские султаны нередко вступали в открытую борьбу с суфийскими обителями-завийе. Султанам всегда удавалось подавлять сектантские движения в той стадии, когда они не приобрели еще достаточной мощи. Султан вмешивался в управление обителями и в споры по поводу назначения и снятия того или иного шейха. Но власть сама по себе была очень сильно привязана к политико-религиозной организации суфийских братств. Однако в Турции шейхи, *сейиды* (потомки пророка Мухаммада), деде (наследственные религиозные наставники алевитов) никогда не пользовались столь полной самостоятельностью в делах управления теми или иными окрестными территориями как, например, суфийские наставники (*марабуты*) в Марокко и в других исламских государствах феодально-патриархального типа².

География влияния челеби бекташи, предполагаемых потомков Бекташа, достаточно четко не установлена и не совпадала с границами проживания определенной этносоциальной общности алевитов-туркменов. Наследственность звания челеби на раннем этапе, по-видимому, не играла большой роли, поскольку преобладало понятие духовной преемственности (или повторного рождения), и только к XVI в. в источниках начинается обсуждение темы наследственной власти челеби. К этому времени родословная челеби, как мы видели выше, оказалась уже безнадежно запутанной. Как бы то ни было, историки должны считаться не только с религиозным, но и с политическим влиянием челеби, как и дервишей-бекташи в целом.

¹ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. III. М., 1964. С. 216.

² История Востока. IV. Восток в новое время (конец XVIII — начало XX в.). Книга 1. М., 2004. С. 112–117. См. также более подробно в книге: Иванов Н.А. Труды по истории исламского мира. М., 2008.

Один из помощников Балым Султана дервиш Серсем Али Баба (ум. 1569 или 1589 г.) создал новый пост дедебаба как руководителя братства бекташийа наряду с существовавшим уже институтом челеби (или пир). Таким образом, с 1552 г. произошло разделение верховной власти в братстве на два центра. С середины XVI в. фактическим главой обители Хаджи Бекташа и братства бекташийа (постнишин – «сидящий на шкуре») стал дедебаба, избираемый из числа наиболее способных халифе и находившийся под контролем османской администрации, что вызывало возмущение семейства челеби. Братство бекташийа, соответственно, распалось на два течения: *челебилер* и *бабаган*.

Течение *бабаган* настаивало на соблюдении целибата (безбрачия) для посвященных. Его представители утверждали, что Хаджи Бекташ Вели хранил целомудрие, и его сын или сыновья (Хабиб Эмирджи или Хызыр Лале или же они оба) родились лишь от капли крови, капнувшей из носа Учителя на некую женщину Кадынджык Ана, которая поэтому стала «Матерью бекташи». Таким образом, сыновья Хаджи Бекташа были лишь его «духовными детьми», а не сыновьями в мирском понимании. Последователи течения *бабаган* заключали из этого факта, что власть в братстве должна передаваться не физическим потомкам его основателя, а самому совершенному из вышестоящих дервишей. Это направление состояло в основном из представителей балканских народов и было распространено в европейской части Османской империи, среди жителей городов (отсюда и его название *тарик-и назенин* – «путь изнеженных»).

Течение *челебилер*, напротив, полагало, что «Святейший пир» был женат. Его женой была Фатима Нурийе, дочь некоего Идриса Ходжи, известная среди бекташи как Кадынджык Ана (букв. «Женушка-Мать»), или Кутлу Мелек (букв. «Блаженный Ангел»). В 1310/710 г. от нее якобы родился сын Тимурташ (получивший известность среди бекташи и как Сейид Али Султан). Челеби (претендовавшие на роль пира бекташи) с середины XVII века стали передавать свою власть по наследству. Они ведали вакфами (земельными пожалованиями и другим недвижимым имуществом) обителей бекташи, распределяли доходы общины, временами назначали руководителей местных *текке*¹.

Многие челеби фактически даже не были членами братства бекташийа, не получали посвящения. Среди алевитов челеби были лишь одним из многочисленных (более сотни) кланов наслед-

¹ *Tanyu H.* Ankara ve çevresinde adak ve adak yerleri. Ankara, 1967. С. 110–131, 263–264.

ственных наставников-муршидов. Их власть над собой признавали далеко не все алевиты¹. По мнению Б. Нойана, мятежный вождь Календер Шах был первым, кто стал претендовать на верховное звание челеби, утверждая, что он является прямым потомком Хаджи Бекташа². Наследственная передача званий противоречила духовной сути «пути» бекташи и не нашла отражения в установлениях братства (аркан). Демократизм этого суфийского объединения проявлялся как раз в выборности наставников.

В начале XVII в. братство бекташийя обладало достаточно централизованной структурой, при которой шейхи отдельных завийе утверждались в должности шейхами (постнишин) центральной обители в селении Хаджибекташ. Эти последние обращались с петициями к османскому правительству, сообщая о том, что та или иная завийе осталась без настоятеля, и прося предоставить грамоту (*берат*) на шейхство в данной завийе тому или иному кандидату, избранному членами данной общины. Без выдачи подобного патента ни один человек не мог быть утвержден в должности настоятеля. Такая же процедура применялась и при назначении управляющего имуществом того или иного вакфа (*мутевелли*), с одним-единственным отличием: в последнем случае должность нередко предоставлялась наследницам-женщинам, а в случае с должностью шейха ее носители должны были быть мужчинами³. Обителям-завийе, как и другим мусульманским учреждениям, таким как мечети и коранические школы, предоставлялись в пользование земельные наделы. Обитель Хаджи Бекташа (как и некоторые другие обители наиболее почитаемых святых-вели) обладала правами «исключительного вакфа» (*мустесна эвакф*)⁴. Признанные государством суфийские обители уже в раннеосманское время были освобождены от уплаты определенных налогов в пользу государства. В источниках сохранился материал в основном только о тех дервишах, которые были институционализированы в завийе. В ряде случаев приводятся имена и простых насельников завийе (как в случае с знаменитой обителью Сейида Гази)⁵. Как правило же в подобных регистрах упоминались только члены семьи шейха обители или потенциальные преемники действующего шейха. От-

¹ Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. С. 103.

² Там же.

³ О.Л. Баркан приводит, однако, два случая, когда шейхами становились женщины. См.: *Barkan Ö.L. Osmanlı İmparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler. Vakıflar Dergisi*, 2 (1942). С. 315–316.

⁴ Там же. С. 125.

⁵ *Faroqhi S. Seyid Gazi revisited: The Foundation as seen through XVI-th cent. documents. Turcica*, XIII (1981). С. 90–122.

существовании интереса османских финансовых чиновников к рядовым бекташи можно объяснить особыми отношениями, существовавшими между дервишескими обителями и государством.

Таким образом, кандидат на управление обителью находился под контролем двух инстанций — шейха центральной обители бекташи и Османского государства, которое утверждало каждого шейха и мутевелли на его посту. В других братствах османских суфиев (за исключением мавлавийа), внутренняя структура была менее централизованной. Особое внимание государства к бекташи в тот период можно объяснить тем, что братство бекташийа на протяжении XVI в. включило в свой состав множество дервишей, чьи воззрения и практика резко контрастировали с суннитским вероисповеданием. Поэтому правительство относилось к бекташи с подозрением и чувствовало необходимость держать это братство под неусыпным контролем. Шейхи главной обители в селении Хаджи-бекташ должны были взять на себя ответственность за поведение рядовых членов своего братства. Главный шейх братства принужден был лавировать между двумя мощными силами — Османским государством и народными движениями и их харизматическими вождями в Малой Азии. Так, в 1577 г. завийе Хаджи Бекташа была занята повстанцами из района Малатьи, глава которых выдавал себя за вновь воскресшего шаха Исмаила (ум. 1524). Они принесли в жертву животных на могиле Хаджи Бекташа¹. Дервишам обители пришлось благословить самозванца.

В этих условиях шейхи обители Хаджи Бекташа, которые знали всех «смутьянов» из числа дервишей-бекташи «в лицо», могли благодаря своим полномочиям предотвратить избрание нежелательного «харизматика» на должность шейха той или иной завийе и тем самым предупредить или отсрочить мятежное выступление.

Нередко случались конфликтные ситуации при избрании настоятеля, особенно в тех случаях, когда последние избирались из числа членов определенного рода (чаще всего из рода пира — основателя завийе). Интересы данных наследственных наставников часто приходили в противоречие с интересами государства. Но в источниках такие конфликты находят достаточно туманное отражение. Большинство шейхов-бекташи получали свои посты по указанию предшественника, предыдущего настоятеля завийе, в которой они подвизались. Однако имелись случаи, особенно в XVI в., когда настоятели назначались со стороны духовных судей-кади тех местностей, в которых располагались обители. Так, в 983/

¹ Akdağ M. Celâli isyanları (1550-1602). Ankara, 1963. С. 119.

1575–76 гг. назначение со стороны кади Эскишехира «постороннего» дервиша в качестве шейха обители Шуджа эд-Дина вызвало волнения во всей округе, что было отражено и в налоговых регистрах провинции за тот год. В этом случае в документах вообще нет речи о шейхе обители Хаджи Бекташа; следовательно, его право утверждать шейхов местных обителей в тот период, вероятно, еще не было установлено или на практике не применялось. Возможно также, что завийе Шуджа эд-Дина в ту эпоху еще не принадлежала братству бекташийя.

Избрание или назначение шейха не обязательно означало, что полномочия даются ему пожизненно. В обителях бекташи проживало некоторое число дервишей, которые одно время исполняли обязанности шейха, а затем возвращались к «братии» в качестве обычных суфиев. Дервиши-бекташи могли иногда действовать рука об руку с местными кади; это касалось в первую очередь того или иного кандидата на пост шейха (что должно было способствовать процветанию благотворительных учреждений, поскольку богоугодная деятельность для будущего шейха была одним из важных средств к повышению собственного престижа в глазах властей).

Профессор С. Фароки обнаружила документ, относящийся к правлению султана Ахмеда I (1603–1617 гг.), подтверждающий привилегии и права настоятеля главной обители бекташи в отношении других обителей братства¹. Вероятно, шейхи главной обители приобрели право контроля над другими завийе бекташи около 1600 г. Но остается нерешенным вопрос о том, насколько реальными были эти полномочия и в какой мере они применялись на практике. Дервиши-паломники, приходившие в селение Хаджибекташ на поклонение гробницам самого пира и Балым Султана, видимо, представляли для шейхов обители доступный и весьма надежный источник информации о внутренних проблемах тех или иных *дергахов* в Анатолии и на Балканах. Можно предположить, что завийе бекташи в Каппадокии и окрестных областях, прилегающих к обители Хаджи Бекташа, находились под более строгим контролем главы братства, чем другие, более удаленные в пространстве текке.

Возрастание авторитета челеби и их потенциальных возможностей в качестве властной инстанции наблюдаются на протяжении XVII–XVIII вв. Соответственно усиливаются и внутренние конфликты в братстве бекташийя, приведшие, в частности, к убийству в 1825 г. челеби Фейзаллаха. Из источников мы зна-

¹ *Faroqhi S. Der Bektaschi-Orden in Anatolien. Wien, 1981. С. 93.*

ем достаточно мало об устремлениях челеби бекташи в XVII — начале XIX в. и об их «закулисных» действиях по повышению своего престижа за пределами их «наследственной территории».

Челеби бекташи находились в менее выгодной позиции по сравнению с главой братства мавлавийа в Конье (также носившим титул челеби), обладавшим гораздо большими материальными ресурсами и владевшим более плодородными землями. Селение Хаджибекташ лежало в стороне от основных путей сообщения Османского государства. Даже вездесущий Эвлия Челеби обошел это селение своим личным присутствием. Текке Хаджи Бекташа не удалось наладить многосторонние и взаимовыгодные связи с ремесленным сословием, в отличие, например, от завийе Ахи Эврена в Кыршехире¹.

С. Фароки составила и проанализировала три списка обителей бекташи на основании данных османских источников: первый список включает в себя обители, упомянутые Эвлией Челеби в описании своих путешествий, и относится, таким образом, к 1640–1680 гг.; второй список составлен на основании архивных документов XVIII—начала XIX в., в которых обозначена принадлежность той или иной завийе к братству бекташийа; третий список появился на свет во время гонений на янычар в 1826 г. и был составлен властями с целью закрытия текке бекташи и конфискации их имущества². Некоторые завийе упомянуты лишь в одном из этих трех списков, в двух других же о них вообще нет речи. Однако статистический анализ списков завийе дает лишь косвенный результат по вопросу о распространении влияния братства бекташийа в позднеосманскую эпоху.

Османские власти со временем стали рассматривать привилегию шейха обители Хаджи Бекташа рекомендовать настоятелей обителей бекташи к назначению только как пережиток более ранней эпохи и не слишком считались с этим правом.

В султанском указе от 1133/1720 г. содержатся некоторые указания на порядки и обычаи, заведенные в обители Хаджи Бекташа³. Янычарские ага, как явствует из этого документа, должны были следить за исполнением традиционных установлений в обители. В те времена во главе братства стоял известный шейх (челеби) Эльван (ум. 1729/1730 г.). Шейх прибыл ко двору султана в Стамбул, где с ним были проведены консультации по вопросу о традиционном

¹ Taeschner F. Kırşehir'de Ahi Evran zaviyesinin mütevellisine ait bir Berat. Vakıflar Dergisi, 3. 1956. С. 93–96.

² Faroqhi S. Der Bektaschi-Orden in Anatolien. С. XX.

³ Документ выдан одному янычару из корпуса *хасеки* по имени Али Ага.

порядке управления (*низам*) в братстве бекташийя. Янычарский офицер Али Ага был направлен в обитель Хаджи Бекташа с тем чтобы проследить за исполнением решения султана о том, что имамы, проповедники (*ваизы*), шейхи и дервиши, проживающие в селении (*касаба*) Хаджибекташ, должны избрать одного из членов семейства челеби в качестве управляющего вакфом (мутевелли) и другого члена в качестве «смотрителя» (*назир*). Однако подробности этих назначений от нас ускользают. Назначение государством управляющего вакфом означало, что обитель Хаджи Бекташа, скорее всего, переживала какой-то серьезный внутренний конфликт или раскол, суть которого остается, однако, не совсем ясной. Скорее всего, речь шла о противоречиях между течениями челебилер и бабаган.

К сожалению, архив кади селения Хаджибекташ, содержащий, возможно, весьма ценные материалы по истории братства бекташийя, не сохранился. Поэтому в суждениях по ряду вопросов истории обители Хаджи Бекташа приходится опираться на немногие случайно найденные документы. Малочисленность и неполный характер документальных источников по истории бекташийя служит одним из главных препятствий для написания научно обоснованной истории данного тариката. С. Фароки считает, что надежда обнаружить какие-либо документы, освещающие историю бекташийя, относящиеся ко времени до XVIII в., весьма незначительна. Мы должны признать, что в настоящее время у ученых существует лишь весьма приблизительная, грубая картина, точнее говоря, набросок истории братства¹.

Настоятели местных текке не всегда были довольны вмешательством главной обители бекташи в свои внутренние дела. Можно предположить, что некоторые «провинциальные» шейхи предпочитали скорее договориться с местными кади, чем подчиняться авторитету шейхов центральной обители. Но в других случаях они оказывались заинтересованы в некоем духовном «вожде», который не принадлежал бы к османской администрации и тем не менее пользовался бы известным влиянием в обществе и среди дервишей. Поэтому главный шейх бекташи нередко принимал на себя посреднические функции при улаживании внутренних противоречий и столкновений в тех или иных обителях. В эту борьбу могли вовлекаться и иные силы (янычары, духовные судьи, видные горожане-*айяны*). Исходя из всего сказанного, трудно представить братство бекташийя в виде монолитной структуры, внутри которой не было никакого столкновения противоположных интересов.

¹ *Faroqi S. Der Bektaschi-Orden in Anatolien. C. 79.*

Обязанности мутевелли, которые исполняли члены семейства челеби в обители Хаджи Бекташа, заключались первоначально в том, чтобы раздавать пищу дервишам и паломникам, обеспечивать для них кров, организовывать ремонт «святой обители» (*Дергах-и шериф*)¹. Однако мутевелли как распорядители имущества не имели никаких прав на вмешательство в духовную жизнь общины².

Основной заботой челеби, управлявших вакфом, было стремление не допустить обложения членов своего рода какими-либо налогами. Семейство челеби разделилось на 2 ветви: *Мюрселли* и *Худададлы*. Из них только первая ветвь обладала правом занимать пост мутевелли. Род челеби претендовал на главенство среди других наставнических родов алевитов (*Йагмур-огуллары, Йан-Йа-тырлы, Баба Мансурлу, Хасан Дедели, Хаджи Курейшли* и т.д.)³.

Звание *саджада-нишин* (как обозначение главы обители Хаджи Бекташа) впервые стало употребляться в османских документах по отношению к челеби-мутевелли с 1100 г. хиджры (1688 г.)⁴. В 1175 г. хиджры (1761 г.) в Стамбул прибыл челеби Фейззалах Эфенди, который провозглашал о себе следующее: «Падишах сокровенного («глубинного» – *батин*) мира приехал в Стамбул». За это он был осужден по шариату и приговорен к смерти, получив среди своих приверженцев славу «мученика» (шахид)⁵. Время от времени султанскими приказами звание челеби и связанные с ним полномочия саджада-нишина отменялись, как это произошло в 1820-х годах при Хамдаллахе Эфенди, который был разжалован. Его брат Вели эд-Дин Эфенди возглавил обитель Хаджи Бекташа уже в качестве шейха братства накшбандийа, и то ненадолго. После смерти сына Вели эд-Дина – Мехмеда Фейззалаха Эфенди в 1871 г. полномочия челеби опять были прекращены. Лишь в 1910 г. Ахмед Джемаль эд-Дин Эфенди в трактате «Мудафаа» вновь выдвинул настойчивые претензии на это звание⁶.

При Ахмеде Джемаль эд-Дине Челеби (90-е годы XIX века) произошел окончательный разрыв между челебилер (которых их противники называли «вероотступниками», «раскольниками» – *муртадд*), алевитами-приверженцами наследственных наставников-деде (которых называли *каджар* – «мародер», «разбойник»), не имевших связи с «родом» Хаджи Бекташа, и собственно «город-

¹ *Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. С. 112.

² Там же. С. 113.

³ Там же. С. 106.

⁴ Там же. С. 115.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 116.

скими» бекташи (бабаган), значительную часть которых составляли османизированные албанцы и которые преобладали на Балканах. Болгарские бекташи вплоть до начала XX в. были привержены челебилер (а не бабаган)¹. Между бабаган и челебилер и населением состоящих под их духовным патронажем деревень и селений существовала и существует до сих пор глубокая неприязнь. Вместе с тем все бекташи свысока относились к «деревенским сектантам» — алевитам. Присказка бекташи, которую они употребляют в отношении алевитов, гласит: «*Сюрек олсун, чёрек олсун, эхл-и бейти север олсун*» — «Пусть сектант, пусть лепешка, лишь бы любил Семейство Пророка». Дервиши-бекташи, принадлежавшие к течению бабаган, могли присутствовать на всех церемониях сельских бекташи (сторонников челеби), но сами они не принимали сельских бекташи на свои собрания.

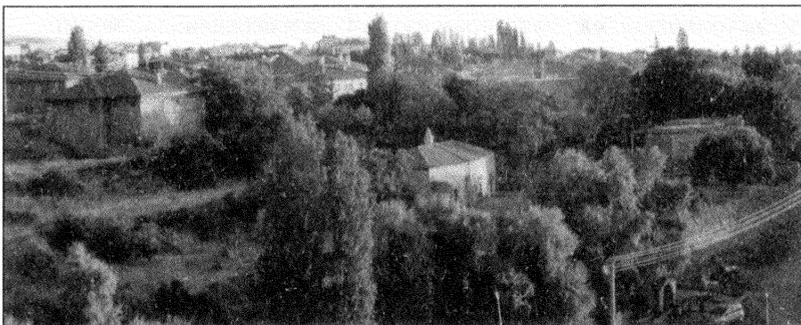
Поэт-бекташи по имени Кятиб в своем нефесе (духовном гимне) осуждает обычаи и *сюрек* (традицию, мировоззрение) алевитов:

Суфий (*софи*), желающий вступить в собрание эвлий
 Дорогу по равнине проложил ты, бежишь к обрыву.
 Называя это «путем Мухаммада Али»,
 Пришел ты и скрыл его (путь) от *талиба* (послушника).
 «Путь таков», говоря, на деле продолжаешь ересь (*сюрек*),
 Невежду, ненавистника навлекаешь себе на голову,
 Один раз в год убиваешь животное (букв. «проливаешь кровь»)
 По уму твоему платишь долг своей шеи (жизни?).
 Приди, оставь сомнение, убей плотскую натуру,
 На путь Истины принеси в дар свою душу.
 Ненависть и гордость устрани прочь, отбрось.
 Не приноси с собой гордость (высокомерие),
 с этим грузом что ты поделаешь?
 Порвав с любовью, не станешь ты правым,
 От плотской души не будешь ты чист,
 Под ногами почвой ты не станешь (т.е. не смиришься),
 Пришёл ты и на *мейдане* глотаешь кусок.
 В твоих руках добро и зло,
 Отдели свою суть от плотской души,
 Я — Кятиб, говорю тебе: упрекай себя самого.
 Что ты совершил (благого), чтобы поносить народ?²

¹ *Atalay B. Bektaşılık. İstanbul, 1340 h. С. 23–24.*

² *Ergun S. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. Cilt II. İstanbul, 1955. С. 130.*

В республиканское время семейство челеби Улусой («Великий род») продолжало высказывать претензии на руководство «15 миллионами» последователей (бекташи и алевитов)¹.



*Селение Сулуджа Карагююк (ныне Хаджибекташ).
Современный вид. (Фото автора)*

«Деревенские бекташи» известны в современной науке под названием «алевиты». Исследователи, миссионеры, путешественники называли алевизм то «верой» (*мазхаб*), то религией (*дин*), то «учением», «путем» (*йол, тарик*). Богословы-улама писали об алевизме как о «суеверном» и «ложном» учении, основанном на предвзятых рассудках (*батыл*). Мало способствовали выяснению сущности алевизма и работы политизированных турецких авторов, которые зачастую усиливали напряженность между живущими по соседству общинами алевитов и суннитов. Понятие «алеви» (*алави*) употребляется в Турции некорректно. И в арабских странах, и в Иране под этим термином понимают обычно прямых потомков Али (например, в Марокко династия Алавитов претендует на алидское происхождение). В Турции проблема алевитов (кызылбашей) всегда носила политизированный характер. Отчасти это объясняется социальными противоречиями между городской османской цивилизацией и группами кочевого и полукочевого тюркоязычного населения, смешавшегося на протяжении веков с курдскими племенами, жившими в сходных условиях.

Радикальные исламисты и радикальные «левые» круги в Турции и в наши дни пытаются противопоставить алевизм «исламу», рассматривая его вне рамок исламской религии. Однако со временем в суннитских кругах появилось понимание того, что алевитов

¹ *Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. С. 104.*

нужно воспринимать на равных, такими, какие они есть, а не пытаться «исправить» их религиозные воззрения. В любом случае «алевитский вопрос» пока остается в большей степени сферой столкновения интересов различных идеологических групп и течений, нежели предметом научного изучения.

Османские власти видели в существовании алевитов потенциальную угрозу и вели себя по отношению к ним иначе, чем по отношению к своим суннитским подданным. Крайняя степень нетерпимости к алевитам и желание вообще замолчать само их существование — это два фактора, отражающие османскую политику в Анатолии и сохраняющие во многом свое воздействие на умы и в наше время. Алевиты существовали как бы на периферии османского общества, что отнюдь не способствовало их общественно-культурному развитию. В XVI в. к алевитско-суннитским противоречиям добавился еще и внутренний раскол и неприязнь между настоятелями дергахов (обителей) бекташи и *оджакаде* (кланами наследственных руководителей) алевитов. Следует отметить также доминирование у алевитов в условиях гонений устной религиозной традиции, при наличии лишь ограниченного числа письменных источников, признаваемых в качестве сакральных текстов самими членами общин алевитов (прежде всего «Манакиб-и имам Джафар Садик», «Манакиб-и Сейид Сафи», «Послание» Сейида Абд аль-Баки и некоторые другие). Наследственные муршиды алевитов, принадлежащие к династиям, называемым *оджакаде*, собирали со своих последователей (*софьян*) дань (*хумус*), составляющую 1/5 их доходов¹. На этой почве происходили всевозможные злоупотребления, появлялись фальшивые «наставники», сейиды и т.д.

Братство бекташийя действовало в Турции до 1925 г. когда указом Ататюрка все суфийские братства были распущены, в Албании — до 1967 г. (возобновило деятельность в 90-х гг. XX в.), в Сербии, Болгарии и Македонии действует до сих пор. В Турции еще в 50-х годах насчитывалось около 30 тысяч приверженцев братства бекташийя (течение *бабаган*)². В настоящее время алевиты составляют большинство среди тех, кто относит себя к бекташи, так как после роспуска суфийских братств в Турции в 1925 г. организованное дервишество пришло в упадок и на первый план выступило клановое алевитское «сектантство».

Подводя итоги исторического пути братства бекташийя можно сказать, что османская историческая традиция сохранила

¹ *Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. С. 105.*

² *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik. С. 18.*

лишь отрывочные известия о Хаджи Бекташе и о ранней общине его последователей и склонялась к тому, чтобы воспринимать его личность вне связи с братством бекташийя, носившим его имя. Деятельность дервишей Хаджи Бекташа мало интересовала османских историков и почти не нашла отражения в летописании (исключая случаи их участия в «священной» войне или же, наоборот, в мятежных выступлениях против Османского государства). Лишь в XVII в. сведения о дергахах (обителях) бекташи и о святых-вели, почитаемых в этих обителях, были несколько «приведены в порядок» благодаря путешествиям и записям Эвлии Челеби, стремившегося, однако, возвести корни традиции бекташи почти исключительно к Ахмеду Йасави. Роль самого Хаджи Бекташа в сложении этой традиции затушевывалась, ибо для османского общества он оставался прежде всего «юродивым» (меджзуб, будала), отрешенным от всего земного. Легенда о венчании им на царство Османа Гази никогда не выдвигалась в официальной агиографии на первый план (автор официозной агиографии «Шакайик-и нуманийе» вообще не счел нужным упомянуть об этом предании и отнес Хаджи Бекташа к числу подвижников не XIII, а XIV столетия, т.е. к эпохе Мурада Гази).

Бекташи в Турции проживают в основном в городах и в деревнях в дистрикте (ильче) Хаджибекташ. Алевиты (кызылбаши) живут по всей стране и делятся на несколько групп:

1) кызылбаши и бекташи европейской части Турции (Эдирне и Кыркларели). Среди *оймаков* (кланов) кызылбашей Румелии, близких к алевитам, выделяется племя *амуджа*, проживавшее вдоль современной турецко-болгарской границы в деревнях Белёрен, Гаиблер, Дикендже, Боклуджа и Гюндюзлю (Болгария), Ахмедлер, Топчулар и Караабалар (Турция). В начале XX в. это племя переселилось в Турцию. Амуджа живут сейчас в провинции Кыркларели в округах (*нахийе*) Кофчагаз, Деврекёй, Ускюп, Пынархисар, в каза (уезде) Бабаэски и в каза Люлебургаз. Амуджа проживают также в провинции Текирдаг, где они населяют деревни Кылагузлу-кёй и Арзулу-кёй. Всего в европейской части Турции амуджа проживают в 25 деревнях и селениях, образуя свыше 2000 хане (больших семейств), следовательно, их численность равна примерно 15 тысячам человек¹.

2) тахтаджи, живущие в Южной Турции, в горах Тавра (Торос), в пределах от Балыкесиры и Муглы на западе до Хатая и Мараша на востоке. Тахтаджи («дровосеки») называются так из-

¹ Gölpınarlı A. Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin. İstanbul, 1966. С. XXVII.

за того, что они занимаются рубкой леса в горных областях. Это название со временем также стало использоваться для обозначения одной из тюркских этноконфессиональных групп. Османское государство стремилось принудительными мерами приучить тахтаджей к оседлости. Тахтаджи упоминаются в османских документах как *йорюкан* (*юрюки*, т.е. тюрки-полукочевники), но себя они называют туркменами (*тюркмен*). Это объединение делится на 5 больших групп: *чайлаки*, *энселилер*, *джингёзлер*, *айдынлы*, *ускютлер*. Чайлаки проживают в Испарте; в центре провинции Адана; в Аккаша (дистрикт Козан, нахийе Имамоглу); вокруг Мерсина (в рассеянном виде); в Юкары Махалле в Бурдуре; в провинции Анталья (в дистрикте Финике); а также в Мугле, Денизли, Айдыне, Манисе, Акхисаре, Бергаме, Балыкесире (главным образом в сельской местности).

3) чепни (*четми*), живущие компактно между Балыкесиром и Айдыном и местами в рассеянном виде в горах между Ризе и Трабзоном (причерноморские чепни почти полностью перешли в суннизм). Западные чепни сохранили алевитские воззрения и носят название четми. Между Синопом и Орду проживают *налджи*, также, возможно, связанные по происхождению с чепни. Чепни упоминаются в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ». Хаджи Бекташ стал гостем одного из оймаков (клановых объединений) чепни и поселился на его территории. Чепни относятся к подразделению тюркского племенного объединения огузов *Учок* («Три стрелы») и происходят от четвёртого сына легендарного вождя-полубога Гёк-хана — Чепни («Героя»). Племя чепни упоминает Махмуд Кашгарский в «Диван-и лугат ат-турк»¹. Во времена сельджукского завоевания чепни переселились в Малую Азию, и часть из них осела в районе Синопа². Чепни, вероятно, приняли от сторонников Баба Ильяса и Баба Исхака эзотерическое учение дервишей-бабаи в середине XIII в. В 1262 г. они под предводительством Сары Салтука частично переселились в Добруджу, откуда в правление эмира (бея) Кареси Иса-бега возвратились опять в Анатолию. В XIV столетии чепни полностью усвоили эзотерические (батинитские) воззрения. Они принимали участие в набегах на Трапезундскую империю и составляли там ко времени турецкого султана Мехмеда II Фатиха (1451–1481 гг.) большинство населения³.

¹ *Kaşgarlı Mahmud. Divan-ü lûgat-it-türk tercemesi. Cilt I. Ankara, 1939. С. 18.*

² См. *Houtsma Th. Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides. Vol.IV. Histoire des Seldjoucides de l'Asie Mineure d'après l'abrégé du Seldjouknameh d'Ibn Bibi. Leiden, 1902. С. 333.*

³ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik. С. 21.*

4) В районе Сиваса живет этнокастовая группа *сырачи* (*сырадж*), а в городе Кангал и в деревнях близ Сиваса — алевиты, называемые *кагныджи* или *арабаджи*¹.

Всего в Турции в 70-х гг. XX в. проживало 6–7 миллионов алевитов и бекташи (во многих городах, в том числе в Стамбуле и Анкаре, и примерно в 300 деревнях)². Б. Аталай в 1924 г. предполагал, что их общая численность составляет 1,5 млн. Глава обители бекташи (постнишин) на горе Тимори в Албании Али Тураби Баба в своей книге, вышедшей в свет в Тиране в 1929 г., дал слишком преувеличенные цифры общего количества бекташи и алевитов в Османской империи. Он считал, что до 1826 г. (упразднения янычарского корпуса) в имперской Турции проживало 7 млн 370 тыс. алевитов и бекташи, из них 7 млн — в Анатолии, 120 тыс. — в Стамбуле, 100 тыс. — в Албании, а остальные — в Ираке, на Крите, в Македонии и Болгарии. В 1933 г. официальный глава общины бекташи в Албании Нийази Деде оценивал численность бекташи в бывшей Османской империи в 7,5 млн (без кызылбашей)³.

Расцвет бекташизма в Албании приходится на время правления Али-паши Тепеделенли (1788–1822), который, исходя из своих стратегических замыслов, устраивал в горах Фессалии и Албании укрепленные текке бекташи. В 1912 г. многие обители братства в Албании были разгромлены греческими оккупационными войсками, их настоятели были убиты⁴. После 30 ноября 1925 г. (закон о роспуске тарикатов и закрытии текке в Турецкой Республике) глава бекташи-бабаган, настоятель обители Хаджи Бекташа Салих Нийази Деде вернулся на свою родину в Албанию и возглавил тамошних дервишей-бекташи. В 1929 г. в текке Туран близ Гориче состоялся первый конгресс бекташи Албании, определивший новое уложение братства (*низам-наме*). Территория проживания бекташи в Албании была разделена на 6 *деделиков*; во главе всех бекташи страны стоял проживавший в Тиране *башдеде* (верховный наставник). Этот статус был утвержден парламентом Албании. 22 октября 1941 г. главный деде албанских бекташи Салих Нийази попал в руки албанских коммунистов и был казнен. Часть албанских бекташи, спасаясь от преследований нового режима, перебралась в Италию, а оттуда в США. В Тейлоре, в 20 км от Детройта (штат Мичиган), была

¹ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 19–20.*

² Там же. С. 24.

³ См. *Birge J.K. The Bektashi order of dervishes. С. 15–16.*

⁴ Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. М. СПб., 2004. С. 321.

построена обитель-текке албанских бекташи, открывшаяся 15 мая 1954 г.¹ Она действует и в настоящее время. В Турции официально деятельность суфийских братств до сих пор находится под запретом, но при этом создаются всевозможные ассоциации, культурные общества и фонды, которые представляют собой, по сути, продолжение или новые формы организации суфийских объединений, в том числе и братства бекташийя.

¹ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik. С. 76–77.*

Глава II

Историографический обзор

Турецкая историография

Интерес к личности Хаджи Бекташа Вели и истории братства бекташийя зародился в исследованиях турецких авторов еще в османский период. Среди работ, посвященных этому братству, написанных в позднеосманское время (конец XIX — начало XX в.) в традиционном ключе, наиболее значительной является четырехтомная «Тайна бекташи» Ахмеда Рыфки (Стамбул, 1909–1912 г.)¹. Можно отметить также небольшую по объему (37 стр.) работу Мехмеда Сюреййи Мюнджи Баба «Тарикат-и алийе-и бекташийе» (Стамбул, 1919), написанную одним из весьма образованных дервишей братства бекташийя². В 1919 г. в Стамбуле были изданы «Бекташийские повести» (94 стр.), дававшие некоторое представление о литературном и фольклорном наследии братства.

В переходный период крушения Османской империи и национальной революции, в 20-е годы XX в., выходили в свет новые труды, написанные в стиле, традиционном для восточной науки, и посвященные братству бекташийя, такие как книга Б. Аталая «Бекташизм и его литература» (Стамбул, 1922)³, а также сочинения самих членов братства: «Символ веры бекташи» А. Неджиба (56 стр.)⁴ и «Макалят (учение) бекташи» Али Ульви Баба (65 стр.)⁵.

Научное изучение бекташи и алевитов в Турции началось только в 20-х годах XX в. с выходом в свет статей Франца Бабингера и Мехмеда Фуада Кёпрюлю, носивших название «Мусульманство в Анатолии», в журнале литературного факультета

¹ *Ahmed Rifki*. Bektâşi sırrı. Cilt I – IV. İstanbul, 1325 – 1328h.

² *Mehmed Süreyya Münci Baba*. Tarikat-i Aliye-i Bektâşîyye. İstanbul, 1338h.

³ *Atalay B.* Bektâşilik ve edebiyatı. İstanbul, 1340h.

⁴ *Necib A.* Bektâşi İlmihali. İstanbul, 1343h.

⁵ *Ali Ulvi Baba*. Bektâşi Makalatı. İstanbul, 1341h.

Стамбульского университета (*Дар аль-фунун*). Несколько позднее появились статьи о бекташи Баха Саида, Хамида Саида и Сулеймана Фикри (Эртена) в журнале «Тюрк йурду». Затем ряд статей на ту же тематику опубликовал Йусуф Зийа (Йёрюкан) в сборнике богословского факультета Стамбульского университета (*Istanbul Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*).

В 1928 г. известный турецкий историк М.Ф. Кёпрюлю написал предисловие к переводу работ, посвященных бекташи, принадлежавших перу английского ученого Ф. Хаслука («*Bektaşılık tetkikleri*»), в котором он сообщал о создании в Институте тюркологии в Анкаре исследовательского центра по изучению религиозных течений и «религиозной этнографии» Анатолии. Однако вплоть до 1980-х годов основной интерес турецких исследователей был направлен только на сбор чрезвычайно богатого материала (агиографического, фольклорного, этнографического), связанного с сообществами бекташи и алевитов в Малой Азии и на Балканах.

Литература о бекташи появляется в это время также в бывших провинциях Османской империи, ставших независимыми государствами после ее распада. В Албании вышла в 1921 г. книга Ф.Н. Флеторе «Бекташизм» (136 стр.)¹. В 1929 г. в Тиране была издана книга Али Тураби об истории братства бекташийя (206 стр.)². В 1930 г. в Тиране была выпущена в свет книга «*Rregullore e Bektashinyet Shqiptore*», посвященная албанским последователям тариката бекташийя. Следует заметить, что в Албании литература о бекташи появлялась в основном до 1940-х гг., т.е. при королевском режиме. В Египте, где, так же как и в Албании, действовали обитатели бекташи, в 1937 г. вышла в свет работа шейха местной общины бекташийя Ахмеда Сырры Баба «ар-Рисала аль-ахмадийя фи тарихиат-тарикат аль-бекташийя би Миср аль-махруса» (62 стр.), посвященная истории братства на территории Египта и написанная также в русле османской культурной традиции.

В самой Турции после запрещения деятельности тарикатов в 1925 г. количество литературы о них резко уменьшается. В 30-е годы над историей бекташи работали в основном выдающийся турецкий историк суфизма и суфийской литературы А. Гёльпынарлы (представитель бывшей духовной аристократии братства мавлавийя) вместе со своим учителем, главой турецкой исторической школы М.Ф. Кёпрюлю. В 1931 г. в Стамбуле была издана книга

¹ Fletore F.N. Bektashinyet. Korçe, 1921.

² Ali Turabi. Historya e Pergsithessne e Bektashiyat. Tirana, 1929.

Гельпынарлы о течении *маламати* («порицаемых») в средневековом турецком суфизме¹, через несколько лет — его исследование о жизни поэта-суфия Йунуса Эмре². В 1932 г. увидел свет сборник исторических документов, подготовленный известным специалистом по османской истории и культуре А.Р. Алтынаем «Шииты-еретики (*рафизи*) и бекташи в XVI в.»³.

В 40-х годах XX в., несмотря на господство кемалистской идеологии в Турции, количество работ, посвященных братству бекташийа и связанной с ним секте алевитов, несколько увеличилось. Можно отметить работы Дж. Бардакчи «Что такое кызылбашество?»⁴, М. Ойтана «Бекташизм изнутри»⁵, К. Саманджыгила «История бекташизма»⁶, З. Соко «История религиозных течений и шах Исмаил, шиизм, суннизм, бекташизм, алевизм, кызылбашество»⁷. В основном эти работы издавались в Стамбуле и следовали традиции османского периода, хотя в них предпринимались попытки критически подойти к османскому историческому опыту. В Анкаре в 1948 г. была издана книга К. Тюркмани, посвященная истории анатолийских алевитов⁸, один из первых опытов освещения истории алевитских сообществ.

Попытка общего осмысления истории тарикатов и их места в жизни Османской империи была предпринята в книге Т.Х. Балджюоглу «Религиозные течения в истории турок»⁹. В 1943 г. вышла большая монография крупного турецкого историка-османиста И.Х. Узунчаршылы о янычарском корпусе в Османской Турции¹⁰. На рубеже 40–50-х гг. был издан многотомный труд того же автора «История Османов», где о Хаджи Бекташе и его братстве говорилось, правда, относительно бегло¹¹.

Кроме изданий, вышедших в Стамбуле и Анкаре, в 40-е годы публикации, посвященные бекташи, стали появляться в центрах провинций, в частности в городе Кыршехир, который был тогда столицей провинции, где находилась обитель Хаджи Бекташа. В 1947 г. была издана монография Дж.Х. Тарыма по ис-

¹ *Gölpınarlı A. Melamilik ve Melamiler. İstanbul, 1931.*

² *Gölpınarlı A. Yunus Emre — Hayatı. İstanbul, 1936.*

³ *Altınay A.R. XVI asırda Rafizilik ve Bektaşilik. İstanbul, 1932.*

⁴ *Bardağcı C. Kızılbaşlık nedir? İstanbul, 1945.*

⁵ *Oytan M. Bektaşiliğin iç yüzü. İstanbul, 1945.*

⁶ *Samancıgil K. Bektaşilik tarihi. İstanbul, 1945.*

⁷ *Soko Z. Mezhepler tarihi ve Şah İsmail, Şiilik, Bektaşilik, Alevilik, Kızılbaşlık. İstanbul, 1944.*

⁸ *Türkmani K. Alevilik, doğuşu, yayılışı ve hususiyetleri. Ankara, 1948.*

⁹ *Balçoğlu T.H. Türk tarihinde mezhep cereyanları. İstanbul, 1940.*

¹⁰ *Uzunçarşılı İ.H. Osmanlı Devleti teşkilâtında Kapıkulu Ocakları. İstanbul, 1943.*

¹¹ *Uzunçarşılı İ.H. Osmanlı Tarihi. Cilt I–VIII. Ankara, 1947–1952.*

тории Кыршехира, в которой приводились краткие сообщения о личности Хаджи Бекташа, об основанном им братстве, о связях между бекташи и ремесленным братством ахи с центром в Кыршехире и т.д.¹ В Конье, старинном центре тариката мавлавийя, в 1946 г. вышла небольшая работа Х. Алкора «Течения мавлавийя и бекташийя», сопоставлявшая учения двух главнейших братств турецкого суфизма². А. Гёльпынарлы еще в 1941 г. выпустил в свет монографию о принадлежности великого турецкого поэта-суфия Йунуса Эмре к шиизму³. В 50-е годы он продолжал разрабатывать основные проблемы истории турецкого суфизма и, в частности, братств мавлавийя и бекташийя.

В 50-е годы XX в. в турецком обществе усиливается тяга к осмыслению исторического и духовного наследия Османской империи. В 50-е годы начинается изучение суфийских братств с этнографической точки зрения, как носителей глубочайшей культурной традиции. Собирается и издается дервишеский фольклор, рассказы и анекдоты бекташи⁴, описываются с этнологических позиций обычаи и верования алевитских общин (правда, далеко не всегда с соблюдением научных критериев)⁵. Издаются некоторые сакральные тексты братства бекташийя. В 1951 г. в Анкаре выходит работа Х.Б. Кунтера о святых местах в селении Хаджибекташ⁶. В 1954 г. в Анкаре С. Айтекин выпустил в свет «Речения» Хаджи Бекташа («Макалят»). В Анкаре в это время начинает складываться определенная школа изучения суфийских братств, в том числе и братства бекташийя.

Издание текстов возобновилось с середины 50-х гг. В 1958 г. в Анкаре был издан текст основного сборника ритуальных установлений бекташи и алевитов «Буйрук имама Джафара» (под редакцией С. Айтекина). В том же году в Стамбуле А. Гёльпынарлы опубликовал прозаический текст «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели»⁷. Издание Гёльпынарлы до сих пор считается наиболее корректным с научной точки зрения: им неоднократно пользовались для «популярных» переводов текста «Вилайет-наме» на европейские языки. В нашей работе ссылки на «Вилайет-наме» также даются по этому изданию.

¹ *Tarım C.H.* Kırşehir tarihi. Kırşehir, 1947.

² *Alkor H.* Mevlevilik ve Bektaşılık. Konya, 1946.

³ *Gölpınarlı A.* Yunus ile Aşıkpaşa ve Yunus'un Batınılığı. İstanbul, 1941.

⁴ *Bektaşî fikra ve nükteleri.* İstanbul, 1950.

⁵ *Bayatlı İ.* Bergama'da Alevî gelini ve inançları. İzmir, 1957.

⁶ *Kunter H.B.* Kırkbudak-Hacı Bektaş incelemelerine giriş. Ankara, 1951.

⁷ *Menakıb-i Hacı Bektaş-i Veli Vilayet-name.* İstanbul, 1958.

В 60-е годы XX в. продолжает неутомимую деятельность патриарх турецкой исторической науки А. Гёльпынарлы, приступивший к изданию текстов народно-религиозной литературы бекташи¹. Издание литературы братства продолжают и другие исследователи турецкого фольклора². Активно ведутся сбор фольклорных материалов и изучение алевитских общин Анатолии.

Стамбульский университет вслед за изданным в 1959 г. текстом «Фаваид» или «Завещания» («Китаб аль-Фаваид» или «Vasiyet-nâme») Хаджи Бекташа в переводе на современный турецкий язык, издает в 1960 г. стихотворный текст Хатибоглу «Бахр аль-Хакаик», являющийся переводом на османский язык написанной по-арабски книги «Макалят», которая приписывается Хаджи Бекташу. По-прежнему книги о братстве бекташийа выходят в основном в Стамбуле, а книги об общинах алевитов — преимущественно в Анкаре: сохраняется своего рода «разделение труда» между исследователями в обеих столицах. В Стамбуле появляются произведения, рассматривающие идеологические аспекты бекташизма с позиций правоверного суннизма, предпринимаются попытки объяснить смысл «закрытости», «тайнственности» братства бекташийа³. В 1963 г. в Анкаре была выпущена монография М. Акдага «Джелалийские восстания, 1550–1603», исследовавшая длительную серию крестьянских восстаний в Анатолии, в которых принимали активное участие общины алевитов (кызылбашей), а также дервиши братства бекташийа⁴. Эта монография представляла одну из первых попыток осмысления места указанных движений и сект в социально-политической истории Турции. В то же время выходят в свет первые труды, ставящие своей целью описание и изучение памятников материальной культуры, связанных с деятельностью братства бекташийа. Так, в 1964 г. в Измире вышла книга доцента Б. Нойана (дедебаба бекташи с 1960 по 1997 г.) «Дом наставника и другие места паломничества в Хаджибекташе»⁵.

В 1966 г. в Стамбуле увидела свет научно-популярная книга писательницы Н. Араз «Святые Анатолии», в которой была сделана попытка обобщить имеющиеся сведения о культурах святых-эвлийа в Анатолии и их исторической миссии⁶. Значительный раздел

¹ *Gölpınarlı A. Alevi-Bektaşî nefesleri. İstanbul, 1963.*

² *Gerçekçi Bektaşî, manzum Bektaşî hikâyeleri. Ankara, 1966.*

³ *Kantur H. Bektaşîlik niçin batıldır. İstanbul, 1961.*

⁴ *Akdağ M. Celali isyanları, 1550–1603. Ankara, 1963.*

⁵ *Noyan B. Hacibektaş'da Pirevi ve diğer ziyaret yerleri. İzmir, 1964.*

⁶ *Araz N. Anadolu evliyaları. İstanbul, 1966.*

этого произведения посвящен жизни и деятельности Хаджи Бекташа Вели. Автор настроен благожелательно к традиции бекташи, но это сочинение нельзя назвать историческим.

В 60-е годы возобновляется общественная деятельность алевитских общин. В 1966 г. в Стамбуле была опубликована большая работа М. Сертоглу «Святой святых, Владыка Хаджи Бекташ Вели», написанная с целью дать религиозное осмысление личности Хаджи Бекташа с позиций алевитов и бекташи¹. Книге присущ, однако, догматический, некритический подход к истории этого суфия. В Анкаре в 1966 г. вышла книга И. Карамана и А. Дехмена о влиянии идей Хаджи Бекташа Вели на вероучение алевитов, и таким образом было продолжено изучение духовных основ этого направления турецкого ислама². В 60-е годы в Анкаре же была издана большая работа о личности Хаджи Бекташа и историческом пути братства бекташийя — «Хаджи Бекташ Вели и история бекташизма и алевизма»³. Ее авторы — И. Иришен и К. Саманджыгил, также симпатизировавшие течению алевитов, — пытались доказать выдающуюся роль Хаджи Бекташа и его последователей в истории турецкой государственности и культуры.

В Анкаре в 1967 году были опубликованы следующие работы: Э. Шаполио «Великие деятели Кыршехира: Джаджа Бей, Ашик Паша, Ахи Эврен Вели, Сулейман Туркмани, Ахмед Гюльшехри, Хаджи Бекташ Вели», посвященная историческим личностям XIII–XIV вв. провинции Кыршехир, в том числе и Хаджи Бекташу Вели⁴; Х. Таню «Места поклонения в Анкаре и ее окрестностях», в которой рассматривался культ гробниц и святых мест у бекташи и алевитов⁵; С. Фарука «Огузы», в которой шла речь об огузских племенах Анатолии и, в частности, распространенном среди этих племен культе Хаджи Бекташа⁶.

В 70-е годы в Турции продолжается публикация фольклорных материалов, происходящих из среды бекташи, прежде всего анекдотов о дервишах бекташи (*фыкра*) и ритуальных песнопений (*нефес*)⁷. А также издание и изучение сакральных текстов турецких суфиев: в 1973 г. в Стамбуле был выпущен в свет перевод на турецкий язык одного из важнейших источников по истории

¹ Sertoğlu M. Evliyalar Evliyası Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli. Cilt I–II. İstanbul, 1966.

² Karaman İ., Dehmen A. Alevilikte Hacı Bektaş Veli ilkeleri. Ankara, 1966.

³ İrişen İ., Samancıgil K. Hacı Bektaş Veli, Bektaşilik ve Alevilik tarihi. Ankara, 1966.

⁴ Şapolyo E.B. Kırşehir büyükleri. Ankara, 1967.

⁵ Tanyu H. Ankara ve çevresinde adak ve adak yerleri. Ankara, 1967.

⁶ Faruk S. Oğuzlar. Ankara, 1967.

⁷ Erenler bahçesinden 400 fıkra. İstanbul, 1973; Bektaşî fıkraları ve nefesleri. İstanbul, 1973.

суфизма в средневековой Турции — «Манакиб аль-арифин» Афляки, выполненный замечательным литературоведом-османистом Т. Йазыджи¹.

В 70-е годы развивается религиозное самосознание приверженцев турецких суфийских братств, появляются довольно значительные работы, излагающие основы их вероучения и их собственные взгляды на личность Хаджи Бекташа. К числу таких работ можно отнести книги Х. Гюльшана², Н. Араз³, Дж. Сунара⁴ и другие.

В 70-е годы XX в. выходят также монографии, трактующие историю братства бекташийя и личность его основателя не с религиозной, а со светской, «кемалистской» точки зрения. К ним можно отнести книги А. Сюмера⁵; сборник материалов научной конференции «Хаджи Бекташ Вели: Доклады, опыты, материалы круглого стола»⁶; работы А. Текина⁷, М.Н. Тугрула⁸, Н. Чагатая⁹, в которых националистическая точка зрения по-прежнему преобладала над религиозно-нравственной оценкой суфийских братств. Но в 70-е годы суфизм уже рассматривается турецкими учеными как специфическое явление турецкой духовной культуры, неразрывно связанное с ее истоками и историческим прошлым.

О пробудившемся интересе общества к суфийской проблематике свидетельствуют издание в 1972 г. в Стамбуле «Антологии турецкой суфийской поэзии»¹⁰; появление произведений, исследующих историю святых-вели и святости-вилайет на территории Турции¹¹; составление более подробных описаний памятников культуры, связанных с историей братства бекташийя¹²; появление изданий вакфа (благотворительного фонда) Хаджи Бекташа; публикация научных работ, посвященных социальным аспектам истории суфиев и суфийских движений¹³. Так, Ф. Сюмер писал о роли анатолийских тюрок в государственном перевороте Сафавидов и в

¹ Eflaki A. Ariflerin menkıbeleri. İstanbul, 1973.

² Gülşan H. Pir Hacı Bektaş Veli ve Alevi Bektaşiliğın esasları. İstanbul, 1975.

³ Araz N. Gelin canlar bir olalım, Türk Anadolunun oluşumu. İstanbul, 1978.

⁴ Sunar C. Melamelik ve Bektaşilik. Ankara, 1975.

⁵ Sümer A. Hacı Bektaş Veli'nin bilimsel yönleri. Ankara, 1975; Он же. Hacı Bektaş Veli'nin söyleyişleri. Ankara, 1974.

⁶ Hacı Bektaş Veli: Bildiriler, denemeler, açikoturum. Ankara, 1977.

⁷ Tekin A. Babalılar ayaklanmasında Hacı Bektaş'ın işlevi ve Babalığın Bektaşiliğe dönüştürmesi. Ankara, 1979.

⁸ Tuğrul M.N. Alevi inançları ve Hüsniyenin öyküsü. İstanbul, 1979.

⁹ Çağatay N. Türk kurumu olan Ahilik. Ankara, 1974.

¹⁰ Türk tasavvuf şiiri antolojisi. İstanbul, 1972.

¹¹ Sertoğlu M. Evliyalar tarihi. İstanbul, 1970.

¹² Taşdelen A., Sümer A. Hacı Bektaş müzesi rehberi. Ankara, 1976.

¹³ Yetkin Ç. Etnik ve toplumsal yönleriyle Türk halk hareketleri ve devrimler. İstanbul, 1975.

сложении Сафавидского государства в Иране, но собственно державам он уделил не много внимания¹.

В 80-е годы возникают особые издательские дома, специализирующиеся на издании суфийской и шиитской литературы («Дергах Йайынлары», «Шиилер Йайынлары»). Продолжалась деятельность ведущих специалистов по истории турецкого суфизма и братства бекташийя, в частности таких, как писатель И.З. Эйюбоглу, издавший две значительные работы по истории бекташи и их святого-основателя²; Б. Нойан, выпустивший в свет Анкаре в 1986 г. издание стихотворного текста «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» в современной турецкой транскрипции³; Р. Шардаг, опубликовавший в Измире в 1985 г. произведение, приписываемое Хаджи Бекташу — «Шерхи Бесмеле»⁴. Продолжалось переиздание текста «Макалят» Хаджи Бекташа (в 1985 г. в Стамбуле под редакцией М. Ямана; в 1986 г. в Стамбуле же под редакцией Э. Джошана). В 1985 г. в Анкаре был издан источник по истории Турции XIII – XV вв. «История Ашикпашазаде», повествующий в общих чертах о жизни Хаджи Бекташа⁵.

16–18 августа 1984 г. состоялись торжества в Анкаре, посвященные памяти Хаджи Бекташа, ставшие с тех пор регулярными (ежегодно). Изучение вероучения и организации братства бекташийя производили в 80-е годы А.Й. Оджак⁶, А. Озкырымлы⁷, А. Гюльвахабоглу⁸, А. Одякмаз⁹. В 1986 г. З. Йетишен издал в Измире книгу о племенах тахтаджей, придерживающихся алевизма¹⁰. Р. Зельют опубликовал в Стамбуле интересное исследование о еретических учениях в турецком исламе времен Османской империи¹¹. В 1988 г. в Анкаре под эгидой вакфа Хаджи Бекташа вышла книга «Хаджи Бекташ Вели и турецкая культура»¹², представляющая собой сборник статей. В дальнейшем это издание было продолжено и стало ежеквартальным журналом.

Печатались также исследования, посвященные частным вопросам и отдельным особенностям организации братства бекташийя. Так, в 1987 г. в Конье была издана весьма дискуссионная

¹ *Sümer F. Safevi devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü.* Ankara, 1976.

² *Eyüboğlu İ.Z. Bütün yönleriyle Bektaşilik, Alevilik.* İstanbul, 1980. Он же. *Hacı Bektaş Veli.* İstanbul, 1989.

³ *Firdevsi-i Rumi: Manzum Hacı Bektaş Veli Vilayetnamesi.* Ankara, 1986.

⁴ *Hacı Bektaş-i Veli. Besmele açıklaması.* İzmir, 1985.

⁵ *Aşıkpasaoğlu Tarihi.* Ankara, 1985.

⁶ *Ocak A.Y. Bektaş menakıbnamelerinde İslam öncesi inanç motifleri.* İstanbul, 1983.

⁷ *Özkrımlı A. Alevilik Bektaşilik ve edebiyatı.* İstanbul, 1985.

⁸ *Gülvahaboglu A. Hacı Bektaş Veli: Laik-ulusal kültür.* Ankara, 1987.

⁹ *Odyakmaz A. Bektaşilik, Mevlevilik, Masonluk.* İstanbul, 1988.

¹⁰ *Yetişen Z. Tahtacı aşiretleri: adet, gelenek ve görenekleri.* İzmir, 1986.

¹¹ *Zelyut R. Osmanlıda karşı düşünce/ Düşünce nedeniyle idam edilenler.* Ankara, 1986.

¹² *Türk kültürü ve Hacı Bektaş-i Veli.* Ankara, 1988.

книга М. Байрама о предполагаемом сообществе женщин-дервишей, близком к Хаджи Бекташу Вели и его тарикату¹.

Начиная с 1960-х годов стали выходить периодические издания алевитов: «Джем» (под редакцией А. Озгуная); «Эхлибейт» (под редакцией Д.К. Шейххасанлы) и «Герчеклер» (под патронажем М. Йамана). Но настоящий бум алевитских изданий приходится на 90-е годы. Несмотря на это, количество фундаментальных академических трудов по данной тематике остается незначительным. Появилась научная библиотека в обители бекташи Шахкулу в Стамбуле. В Германии турецкой диаспорой были созданы Культурный Институт алевитов и бекташи (АВКЕ) и Европейская Академия алевитов (ААА) — организации местных алевитских общин. В Университете Гази в Анкаре был открыт «Центр по исследованию турецкой культуры и Хаджи Бекташа Вели». В наше время выходят такие периодические издания алевитов, как «Голос алевитов» («Федерация алевитских союзов Европы»), «Джем» (фонд «Джем»), «Пир Султан Абдал дергиси», «Хаджи Бекташ Вели» (Университет Гази), «Караван», «Дост дост дергиси» и т.д. Наряду с этими продолжающимися изданиями время от времени появляются и другие, менее заметные журналы и газеты, которые существуют непродолжительное время и затем закрываются.

Анализ литературы по братству бекташийя, изданной в Турции в 90-е гг. XX в. показывает, что продолжались исследования основных источников по истории бекташи, исторических трудов и архивных документов османского периода, в той или иной степени затрагивающих отдельные проблемы, связанные с тарикатом бекташийя. Как общий недостаток большинства работ турецких авторов следует отметить их некритический подход к сведениям, сообщаемым источниками и носящим очень часто легендарный или полуполулегендарный характер или отражающим субъективные взгляды на историю тех или иных лиц. Многие гипотезы, высказываемые турецкими историками, принимаются ими самими сразу в качестве неоспоримых фактов без достаточной аргументации своей точки зрения. Определенное влияние оказывают исламские традиции и религиозные установки самого братства бекташийя и общин алевитов, которые препятствуют строго научному изложению тех или иных фактов из истории святых-вели братства и зачастую способствуют появлению предвзятого подхода к различным явлениям, которые трактуются с точки зрения догматики, а не науки. Число подобных работ достаточно велико.

¹ Bayram M. Baciyan-i Rum, Selçuklular tarihinde kadın teşkilatları. Konya, 1987.

Материал исследований турецких авторов по-прежнему занимает ведущее место по объему и значению среди всего, что написано и создано в области изучения братства бекташийя и личности самого Хаджи Бекташа Вели. Некоторые наиболее значительные работы турецких исследователей, вышедшие в 90-е годы XX в. и оказавшие заметное влияние на восприятие турецким обществом личности Хаджи Бекташа и его учения, ниже будут рассмотрены более подробно. Сюда относятся книги И.З. Эйюбоглу, Б. Нойана, М. Эрёза, А.Й. Оджака, Э.Р. Фыглалы.

Исмет Зеки Эйюбоглу (1925–2003 гг.) о личности Хаджи Бекташа Вели в связи с «анатолийской духовностью»

Известный турецкий писатель и мыслитель И.З. Эйюбоглу в своей книге о Хаджи Бекташе Вели отстаивает теорию анатолийского субстрата в учении и в литературном облике этого святого-вели. Автор говорит о себе, что он родился в отдаленном сельском районе Анатолии, что он познал тонкости учения различных тарикатов «от самого строгого из них до самого мягкого» и что он стремится в своей работе представить «анатолийскую философию» перед глазами читателя такой, какая она есть на самом деле¹.

Учение Хаджи Бекташа остается живым благодаря тому, что оно не втиснуто в строгие рамки письменного наследия. В Анатолии было много «постигших» (*эрмиш*), но ни один из них не может сравниться с Хаджи Бекташем, проповедовавшим свободу мысли и поведения, бывшим противником строгости и давления в вопросах веры. Деяния Хаджи Бекташа и его последователей невозможно представить себе в рамках других тарикатов, в особенности суннитских (кадирийя, накшбандийя и т.д.).

Братство бекташийя родилось не в Туркестане, не в обители Ахмеда Йасави, а в Анатолии, и его мировоззрение особенно тесно связано с народными воззрениями жителей Анатолии. В Анатолии происходило взаимопроникновение и смешение верований, пришедших из Византии, из семитских стран, из Ирана, а также остатков местных древних культов, сохранившихся со времен хеттов, хурритов, лидийцев, фригийцев и т.д. Нельзя утверждать, что только исламское влияние было благим, а все остальные — порочными и вредными². Исламские ценности противоречили старому, традиционному мировоззрению и мен-

¹ *Eyüboğlu I.Z. Bütün yönleriyle Hacı Bektaş Veli. İstanbul, 1992. С. 7.*

² Там же. С. 25.

талитету жителей Анатолии, и столкновение двух противоположных систем взглядов привело к кризису. В этих условиях на долю Хаджи Бекташа выпала задача найти новые пути, «зажечь свет нового светильника» для населения Малой Азии. Благодаря ему разобщенность, существовавшая прежде, сменилась взаимопомощью, взаимопониманием¹.

Все сохранившиеся сведения о Хаджи Бекташе восходят к источникам, которые воссоздают не его подлинную личность, а образ, возникший в сказаниях его последователей или в сочинениях его врагов. Хаджи Бекташ посетил многие земли, обошел многие страны, прежде чем остановился в Анатолии. Жители этих стран видели его таким, каким хотели видеть, окутывали его одеянием из собственных мифов и фантазий. То же самое произошло и в Анатолии². В стихотворениях, приписываемых Хаджи Бекташу, его поэтический образ совершенно не укладывается в рамки того, что предписано шариатом. Он изображается похожим на каландара, прошедшего обряд чар дарб. Восхваление этого обряда, противоречащего Сунне Пророка, также вкладывается традицией в уста Хаджи Бекташа³. Современники Хаджи Бекташа — дервиши-бабаи бродили по разным уголкам Анатолии, воздействовали на духовную жизнь этой страны, но среди них не нашлось ни одного, который стал бы таким же символом анатолийской духовности на протяжении веков, как Хаджи Бекташ. Нет необходимости в том, чтобы рассматривать Хаджи Бекташа в качестве «йасавийского дервиша», связанного по рукам и ногам традиционными исламскими установлениями. Фигура Хаджи Бекташа Вели по духовной мощи, духовному заряду превосходит фигуру Ахмеда Йасави; кроме того, Хаджи Бекташу в идейном плане нечего было позаимствовать у Йасави (да и учение последнего дошло до нас лишь в поздней обработке XV в.).

Османские хроники, не вдаваясь в подробности биографии Хаджи Бекташа, передавали, по сути, не действительно случившееся, а скорее желаемое, то, что хотелось бы выдать за действительное их авторам и заказчикам⁴. Данные о Хаджи Бекташе дошли до нас главным образом в произведениях, созданных противниками его учения. Хаджи Бекташ предстает в этих сочинениях как раскольник, отщепенец, отошедший от мусульманской общины, не совершающий молитвы и не держащий поста.

¹ *Eyuboğlu I.Z. Bütün yönleriyle Hacı Bektaş Veli. İstanbul, 1992. С. 27.*

² Там же. С. 132.

³ Там же. С. 78.

⁴ Там же. С. 59.

В наши дни предпринимаются попытки представить Хаджи Бекташа как «тюркского Мавлану», как основателя турецкой национальной культуры. Но Хаджи Бекташа нельзя сравнивать с Мавланой Руми, потому что последний оставался аристократом, «человеком церемоний», условностей, и его влияние ощущалось только в узком кругу, в городской персоязычной среде¹. Братство мавлавийя в отличие от бекташийя никогда не имело сторонников за пределами городских стен. Анатолийская традиция «сберегла» свои богатства для Хаджи Бекташа, не поделилась ими с апологетом «иранизма» Мавланой Руми.² Дервиши мавлавийя всегда были у бекташи предметом насмешек³.

В настоящее время продолжают попытки объявить Хаджи Бекташа приверженцем суннитской догматики, хотя и утверждается в то же время его духовная связь с имамом Али. Примирить эти противоречия до конца невозможно. Учение Хаджи Бекташа не искало вдохновения в окаменелых заповедях шариата. В шариате не могло найтись ничего, что послужило бы для одобрения введенных Хаджи Бекташем правил: питаться, полагаясь на милостыню; не жениться; предаваться углубленному самосозерцанию, что приводило к отрыву от повседневных забот, от окружающих; изменять предначертания судьбы своим собственным «деланием», «подвигом»; подвергать свою плоть истязаниям (*чиле*). В шариате нельзя найти обоснования для признания «святости», разлитой в вещах и в природе: в глазах, волосах, руках человека, в его одеянии, в воде, в горах, в камнях, в деревьях. В кораническом исламе все это оценивается как *ширк* (придание Аллаху «сотоварищей»)⁴. Но в рамках суфийских тарикатов, и в первую очередь бекташи, эти верования продолжали жить вопреки догматизму. В Коране вообще ничего не сказано и о самих тарикатах, то есть существование этих объединений не основывается на коранических откровениях. Однако влияние тарикатов на религиозную жизнь мусульманских стран — факт, не подлежащий сомнению.

И в настоящее время турки, строго придерживающиеся шариата, как правило, не любят Хаджи Бекташа, воспринимают его отрицательно. Но среди народа образ Хаджи Бекташа живет и в тех местах, где нет обитателей бекташи. Однако изучение народных представлений об этом святом-вели, складывавшихся вне рамок тариката, только начинается.

¹ *Eyuboğlu I.Z. Bütün yönleriyle Hacı Bektaş Veli. İstanbul, 1992. С. 154.*

² Там же. С. 161.

³ Там же. С. 125.

⁴ Там же. С. 187.

Традиция народных сказаний доносит до нас то, что ускользнуло от внимания авторов письменных источников или не могло быть принятым ими по идеологическим, религиозным и другим соображениям. Язык традиции отражает свободное течение народной мысли. То, что кажется нам невероятным, в народных представлениях приобретает естественность, материализуется в личности Хаджи Бекташа. Хаджи Бекташа связывает с его окружением скорее некий набор «событий-сказаний», а не свод правил тариката.

В его образе много того, что принято называть «бессознательным». Чудеса, приписанные Хаджи Бекташу местными жителями, напоминают праздничные расшитые одежды, надеваемые на почитаемого человека; ткани, узоры, нитки и даже иглы, которыми шили эти одежды, имеют туземное, малоазиатское происхождение¹. Наделяя героя сверхъестественными способностями, традиция опирается в этом на чувства, мечтания и излюбленные образы, запечатленные в сердце народа. Нужно не осуждать, критиковать, обвинять это народное мировоззрение, а научиться понимать его, воспринимать как творческую силу².

Хаджи Бекташ не был основателем тариката в отличие, скажем, от сына Руми — Султан-Веледа. Некоторое количество людей, учеников, слушали его, передавали друг другу его слова, рассказывали о нем окружающим. Учение распространялось вместе с расселением этих первых последователей в разных областях Малой Азии. Наиболее «удобным» временем для этого расселения была эпоха монгольского ига, падения Сельджукского султаната и образования небольших полунезависимых княжеств (бейликов) в Западной и Центральной Анатолии.

Почему Хаджи Бекташ выбрал для поселения сельскую местность, стал жить среди бедняков, почему он не ринулся в большие города, ко двору султана, как поступали многие «хорасанские дервиши»? — вопрошает И.З. Эйюбоглу. Почему последователи Хаджи Бекташа постоянно терпели унижения, нападки, ссылки и, нередко, казни со стороны османских властей? Среди османских суфиев только бекташи были связаны с сельскими общинами, с производителями, остальные же братства очень быстро присоединились к классу потребителей³. Их шейхи не смешивались с угнетенным сословием и не жили в одинаковых с ним условиях.

¹ *Eyüboğlu I.Z. Bütün yönleriyle Hacı Bektaş Veli. İstanbul, 1992. С. 74.*

² Там же. С. 157.

³ Там же. С. 65.

Жизнь на природе и простое нравственное учение — отличительные черты Хаджи Бекташа, не стремившегося, в противоположность руководителям других братств, сделать себя единственным центром притяжения окружающих, «полюсом мира». Хаджи Бекташ не удалялся от народа в текке, он превратил в текке весь окружающий его мир¹. Народная любовь «освободила» Хаджи Бекташа от всех отрицательных качеств, от всех недостатков, сделала его «чистым». В таком возвышающем отношении к любимому человеку можно видеть проявление зороастрийского мировоззрения, в котором Бог-Добро отождествляется с Солнцем и Светом; в нем нет никакого зла, ничего темного, Он наделен только положительными качествами².

Хаджи Бекташ — тот корень, из которого выросло древо бекташизма. «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» возводит все события и ритуалы, о которых оно повествует, именно к действиям Хаджи Бекташа. В чем же тогда причины столь значительных расхождений между двумя главными источниками по ранней истории бекташи — «Вилайет-наме» и «Макалят»? Эти противоречия нельзя объяснить только разницей литературных жанров, в которых написаны оба произведения. «Вилайет-наме» открыто навстречу жизни, «Макалят» же опирается прежде всего на письменные нормы, на Коран и высказывания Пророка. Эти два произведения настолько взаимно не сходятся, что Эйюбоглу готов признать наличие двух различных вероучений, которым следовали их авторы³.

Хаджи Бекташ в «Вилайет-наме» предстает носителем верований, которые не имеют ограничения во времени, которые «разлились» по всем векам⁴. Хаджи Бекташ не принадлежит к типу святых-гази, он никого не убивает «на пути веры», он обращает «неверных» в ислам с помощью чудес (заметим, что обращением «неверных» он занят только на ранней стадии своей деятельности, во времена мистического похода в Бадахшан; в Анатолии же он призывает на путь Истины в основном уже «правоверных»). Он никогда не участвовал в военных походах, в отличие от других мусульманских эвлия, которые сами проливали кровь «неверных» на полях сражений. Мирлюбивая жизненная позиция Хаджи Бекташа кажется близкой к христианскому учению, но эта близость не обязательно объясняется прямым воздействием христианства.

¹ *Eyüboğlu I.Z. Bütün yönleriyle Hacı Bektaş Veli. İstanbul, 1992. С. 73.*

² Там же. С. 159.

³ Там же. С. 197.

⁴ Там же. С. 129.

И.З. Эйюбоглу считает, что взгляды челеби насчет семейной жизни святого пира (Хаджи Бекташ жил в нормальном браке, его дети родились естественным путем) более согласуются с «анатолийским мировоззрением», которое признает природные начала в жизни человека; в то время как течение бабаган восприняло христианское учение (об отказе от земной природы и разрывании природных связей). Поэтому течение бабаган и получило большее распространение за пределами Анатолии, среди христианского населения Балкан.

Сторонники Хаджи Бекташа исповедовали ислам, но ислам «смягченный», освобожденный от строгости и застывших форм, соединяющий положения тариката с их применением к конкретным жизненным условиям. Нет никаких оснований утверждать, что сам Хаджи Бекташ был противником того «пути», который практиковали его последователи, как это пытаются представить приверженцы шариата. Хаджи Бекташ не осуждал музыку, танцы, питье вина и совместные ночные обряды мужчин и женщин. Нельзя сказать и о том, что братство бекташийя впоследствии «сбилось с пути», «ушло в сторону» от учения пира. И.З. Эйюбоглу сравнивает обрядность бекташи с дионисийской и приходит к выводу, что собрания с пением гимнов, с танцами и питьем вина, с равенством участников-мужчин и женщин, с совместным исполнением ими обрядов не были «изобретены» Хаджи Бекташем и восходят к древним традициям населения Анатолии¹.

Не следует связывать распространение учения и культа Хаджи Бекташа только с организованным братством бекташийя. Многие лица, не имевшие прямой связи с этим братством, способствовали процветанию этого культа, передаче «света Хаджи Бекташа» из рук в руки, из уст в уста. В личности Хаджи Бекташа заключено нечто такое, что не выразить языком, не описать словами. Алевиты, услышав имя Хаджи Бекташа, складывают руки на груди и почтительно склоняют голову². Они называют между собой Хаджи Бекташа «Султан», хотя многие слышали его имя только из народных стихотворений (*кошук*). Часто Хаджи Бекташа поминают словами «Баба Султан», не произнося из уважения его имени (может быть, вследствие табу)³. Хаджи Бекташ — «великий из великих» (*улулар улусу*), его тело слилось со всей природой, его дыхание — в небесах над его усыпальницей. Хаджи Бекташ — утешитель в бедах, средоточие доброты,

¹ *Eyuboğlu I.Z. Bütün yönleriyle Hacı Bektaş Veli. İstanbul, 1992. С. 194–195.*

² Там же. С. 145.

³ Там же.

к нему обращены молитвы и прошения. Земля, в которой он похоронен, вода и растения в этом месте считаются счастливыми, приносящими благо. Имя Хаджи Бекташа шепчут на ухо новорожденным детям (район Кырыккале)¹. Женщины считают Хаджи Бекташа своим защитником в житейских невзгодах. Высокое положение женщины среди алевитов и бекташи также объясняется традицией влиянием личного примера Хаджи Бекташа².

В Хаджи Бекташе народ видит своего гения. Популярность этого святого-вели не ограничивается «низшими» слоями населения, распространяется и на «средний» класс и некоторых интеллектуалов. Среди суфийских тарикатов турецкие представители накшбандийа отличаются резким неприятием Хаджи Бекташа; в то же время члены братства халватийа относятся к нему с большим уважением и именуют Бекташа «Его святость»³.

И.З. Эйюбоглу приходит в заключение к следующим выводам. Искать истоки учений, родившихся на земле Анатолии, в странах Центральной Азии — ошибочный подход. Этот подход применялся в начале XX в. сторонниками «туранской» теории (*туранджылык*), пытавшимися противопоставить свои взгляды «османизму» и «исламизму». Исследования личности Хаджи Бекташа основываются главным образом на османских источниках, пропитанных непримиримым суннитским мировоззрением. Авторов этих источников нельзя считать беспристрастными историками. Современные ученые, находясь «в плену» сведений этих источников, могут лишь повторять и подновлять старые оценочные взгляды, высказанные в свое время османскими функционерами. Предубежденность османских авторов проявлялась в том, что они вырывали то или иное явление из его среды, привязывали его к верованиям, уже известным из традиции, и оценивали с этой точки зрения. Они не интересовались действительными истоками тех или иных учений, их «предметностью», связью с окружением, с жизнью народа и т.д. «Османцы» всегда смотрели лишь на внешнюю сторону явлений, боялись заглянуть глубже, не рассматривали внутреннее содержание и истоки событий⁴. В этом, по мнению автора, главный недостаток османской историографии, в том числе и в ее освещении личности Хаджи Бекташа Вели.

¹ *Eyüboğlu I.Z. Bütün yönleriyle Hacı Bektaş Veli. İstanbul, 1992. С. 148.*

² Там же. С. 150.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 227–231.

Бедри Нойан об истории братства бекташийя

Бедри Нойан (ум. 1997) возглавлял с 1960 г. течение бабаган в братстве бекташийя. Дедебаба Нойан владел восточными и западными языками, хорошо играл на музыкальных инструментах — *най*, *баглама* и *кеман*, был прекрасным художником и каллиграфом. Медик по образованию, он посвятил свою жизнь изучению и собиранию наследия бекташи. Его собственные суфийские речения были изданы в виде двух книг — «Послание о Любви» («*Aşk risalesi*») и «Я есть Любовь!» («*Enel-Aşk*»). Основная работа Б. Нойана, посвященная истории, литературе и философии бекташи и алевитов, носит название «Всестороннее исследование бекташизма и алевизма» («*Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*») и состоит из 9 объемистых томов. На ее написание ушло около двадцати лет. Цель автора, по его собственным словам, — показать всему миру чистоту и возвышенный образ мыслей и верований Хаджи Бекташа и его общины. Б. Нойан хотел представить читателю своего рода энциклопедию бекташизма, свод знаний о различных сторонах этого учения и его практическом воплощении в жизнь¹.

Учение бекташи, по мнению Нойана, — идеалистическое по характеру. Свет рождается из сердца человека, уверовавшего в некий духовный идеал. Б.Нойан полагал, что сейчас уже не осталось необходимости в пресловутой «тайне бекташи» (*Bektaş i sırrı*), что настало время представить это братство в истинном свете, рассказать «правду бекташи». Он призывал эренов (духов святых) и пиров помочь ему в этом нелегком деле².

Бекташи, по мнению дедебаба Нойана, никогда не были людьми, чье учение остается только на словах (*ахл-и кааль*); их учение — в самой жизни, в поступках и душевных состояниях адепта, поэтому их называют *ахл-и халь* («людьми состояний»), а само их учение носит название *ильм-и халь* («знание о (душевных) состояниях»)³. Истинный наставник (муршид) пребывает в таком психологическом состоянии, которое уже невозможно передать словами, описать в книгах. Бекташи придают значение не только внешним поступкам человека, но и тому, что он чувствует в своем сердце. «Путь» бекташи пытается привести и то и другое в состояние гармонии. Бекташи совершают свои поступки и трудятся ради любви к пиру. Бекташи прощают человеку грехи, которые он со-

¹ *Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. Cilt I. С. XVI.*

² Там же. С. XX.

³ Там же. С. XXI.

вершил до того как повстречал наставника (муршида) и пожелал «держаться за край его одеяния».

В отличие от мусульманских богословов-буквалистов (софта), которые превратили религию в средство наживы, личного обогащения, путь бекташи — это «путь сердца». Для софта же бекташи всегда оставались *кафирами* (неверными), *зиндиками* (еретиками), «безбожниками», «не имеющими религии» (*динсиз*)¹.

Братство бекташийя сделало ислам «тюркской религией», ибо все сакральные тексты братства написаны на тюркском языке. Бекташийя не ограничивается рамками тариката; это поистине безграничное учение, в основании которого лежит исконно «турецкое» понимание религии.

Не будучи профессиональным историком, дедебаба Б. Нойан не подвергал рассматриваемые им факты из истории братства бекташийя критическому анализу, ограничиваясь своими личными суждениями о том, что является верным, а что таковым не является. Б. Нойан, несмотря на проделанную им огромную работу по собиранию и хранению традиции бекташи, не смог добиться в своем капитальном труде стройности изложения. Хотя научная подготовка позволила ему избежать излишне панегирического подхода к личности Хаджи Бекташа и к его учению, но стремление собрать как можно больше фактов (зачастую непроверенных) при отсутствии критериев поиска приводило его к многочисленным повторам, к частому «перепрыгиванию» с одного сюжета на другой без какой-либо связи между ними. Многие высказывания Б. Нойана призваны разоблачить соперничающее течение челебилер, доказать несостоятельность приводимых сторонниками этого течения аргументов и показать, что челеби всегда были источником смут и неурядиц в братстве, искусно разжигаемых ими с узко корыстными целями. Б. Нойан, воспитанный на идеях национальной революции, оценивал многие события прошлого с позиции турецкого патриотизма времен правления Кемаля Ататюрка. С этой точки зрения он рассматривал фигуры таких деятелей, как Ахи Эврен, Ашик Паша, Йунус Эмре и вообще все движение ахи².

Б. Нойан резко возражал против наследственных прав челеби и не признавал их потомками Хаджи Бекташа. Он приводит в своей книге слова имама Али о том, что только невежда хвалится своим родом, что все люди — дети одного отца и матери и сотворены одинаково из плоти, костей и нервов. Похвалиться можно только здра-

¹ *Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. Cilt I. С. XXIV.*

² Там же. С. 212–218.

вым умом, стыдливостью, душевной чистотой и воспитанностью¹. Претензии челеби связаны были большей частью с имуществом и доходами обители Хаджи Бекташа и других обителей братства.

Все старания челеби были направлены на то, чтобы к своим обязанностям управляющих имуществом обители Хаджи Бекташа (мутевелли) добавить еще и патент, подтверждающий их шейхское достоинство (*мешихат*). Они силились доказать, что их предки были шейхами бекташи до Балым Султана. Вместе с тем сами челеби зачастую не знали ни правил тариката, ни других установлений братства бекташийа и посещали усыпальницу своего великого «предка» не чаще одного раза в год. Челеби высокомерно относились к паломникам, приходившим к ним на поклон из дальних уголков Турции, заставляли подолгу ожидать приема, не считаясь с их временем².

Среди бекташи течения бабаган (т.е. сторонников дедебаба) распространено правило, согласно которому ни один баба бекташи не может сам посвящать в братство своих детей (если они имеются), но должен отдать их на воспитание другому наставнику, и именно от этого наставника они получают посвящение³. Таким образом преодолевается «семейственность» внутри общины дервишей и создается препятствие на пути образования наследственных кланов наставников, к чему всегда стремились члены рода челеби.

Б. Нойан не соглашается с тем, что хадис Пророка «Нет монашества в религии» («*Ля рухбанийа фи-д-дин*») следует понимать только в смысле запрета безбрачия. Под «монашеством» Мухаммад мог подразумевать всю систему духовного управления в Византийской империи, т.е. наличие особого духовного сословия, противопоставленного «мирянам» и обладающего над ними духовной юрисдикцией⁴. Возможно, Пророк ислама имел в виду, что мусульманин не должен добровольно подвергать свою плоть истязаниям. Согласно толкованию имама Фахр ад-Дина ар-Рази в «Тafsир аль-кабир» на 39-й аят суры «Семейство Имрана», безбрачие не противоречит положениям шариата и соотносено с добровольным выбором человека, который сам решает, жениться ему или нет⁵. В то же время представители течения челебилер характеризуют обет безбрачия как «неверие и отступничество» («*куфр ве иль-хад*»). Глава течения челеби Джемаль эд-Дин Эфенди утверждал,

¹ *Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. Cilt I. S. 101..*

² Там же. С. 110.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 109.

⁵ Там же.

что «тот, кто не женился, не может стать эвлией»¹. Но в таком случае становится непонятным почитание, оказываемое со стороны челеби Балым Султану, который ввел обет безбрачия в братстве бекташийя и на пороге гробницы которого, собственно, и проводилась церемония принятия данного обета.

Поздняя история братства бекташийя предстает в изложении Б. Нойана как череда сплошных ссор и склок между двумя направлениями, одно из которых (бабаган) всегда оказывается правым, другое же (челебилер) — всегда виноватым. Б. Нойан не хотел признавать, что возглавляемое им течение бабаган также могло совершать ошибочные действия. Такая позиция невольно заставляет усомниться в объективности автора. Но, повторим, эти разногласия относятся к позднему периоду истории бекташи (в основном к XIX–XX вв.). Они не касаются, как правило, раннего периода (до кончины Балым Султана).

Книга Б. Нойана содержит огромную фактическую информацию по истории, обрядам и верованиям бекташи, достаточно подробные описания обитателей братства и весьма полный разбор суфийских воззрений дервишей. В этом отношении многотомный труд этого автора остается самым значительным вкладом в изучение бекташийя на протяжении всей истории братства.

Мехмет Эрöz о бекташи и алевитах в Турции

Ученик проф. З.Ф. Фындыкоглу доктор Мехмет Эрöz (ум. 1992) в книге «Алевизм и бекташизм в Турции» писал, что в народе сложилось мнение, будто кызылбаши (алевиты) являются падшими и стоят вне исламской религии². О своих исследованиях он говорил:

«Мы прочитали только половину того, что следовало прочесть, и выполнили в сфере исследований лишь четвертую часть того, что нужно было выполнить»³.

Напомним, что его книга впервые увидела свет в 1976 г. Автор преследовал цель «обелить» алевитов и бекташи и доказать, что их «следует считать частью турецкой нации, частью мусульманской общины»⁴.

Различия в верованиях и практике отдельных групп алевитов и бекташи сильно затрудняют выяснение общей картины их истории и нынешнего состояния. Персональные суждения тех или

¹ *Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. Cilt I. C. 109.*

² *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik. Ankara, 1990. C. 8.*

³ Там же. С. 9.

⁴ Там же. С. 10.

иных членов братства зависят и от их индивидуальных способностей, и от степени «продвинутости» на мистическом поприще их самих и тех наставников (муршидов), к которым они тяготеют. Шиитские турки Азербайджана (исключая переселенцев из Малой Азии), по мнению М. Эрёза, не могут быть причислены к алевитам. В то же время отмечается наличие различных этноконфессиональных групп под общим названием *алавиты* (алави) в Иране, Сирии, Ливане, Индии, которые также существенно отличаются по происхождению и основам учения от турецких алевитов¹.

В различных областях Турции существуют различные толкования тех или иных сакральных понятий и установлений алевитов и бекташи, основанные часто на устной традиции. Тахтаджи говорят, что у них самих двенадцать арканов (ритуальных «столпов веры»), у *хаджиэмирли* — девять, у чепни — семь, у абдалов — шесть.

От последователя к последователю меняется путь,
И внутри самого пути есть разные воззрения².

Бекташи придерживаются учения Хаджи Бекташа и носят его имя. «Городские» и «деревенские» бекташи мало различаются по основам учения. Нередко бывает сложно провести разграничение между «деревенскими» бекташи и алевитами, большинство которых также проживает в сельской местности. Сельские жители в округе Кыршехира и в деревнях между Балыкесиром и Айдыном называют себя не алевитами, а бекташи (имеются в виду представители племенной группы чепни); так же именуют себя те, кто живет в деревнях вокруг Эдирне и Кыркларели. С другой стороны, многие алевиты (или «деревенские бекташи») живут в настоящее время в крупных городах (в Стамбуле, в Малатье и др.).

В 1973 г. М. Эрёз посетил алевитские деревни Мерич, Насухбей и Умурджа и заметил, что в них наблюдается движение в сторону принятия суннизма. Жители построили мечеть, но опасались заходить внутрь. Это связано с тем, что население окрестных деревень смотрело на них подозрительно и высмеивало как сектантов. Среди тюркских племен Малой Азии между суннитами и алевитами до сих пор отсутствует единство и понимание. Эрёз собрал богатый этнографический материал в деревнях Кызылджапынар и Аламут в Айдыне (тахтаджи), в деревне Бахчедере в Балыкесире (чепни). В Улубее близ Сениркента (провинция Измир) он также собирал

¹ Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. Ankara, 1990. С. 17.

² Öztelli C. Pir Sultan Abdal. İstanbul, 1974. С. 305.

сведения, касающиеся местных общин тахтаджей. Он расспрашивал там бекташийских баба и одного алевитского деде¹. Исследователь отмечал, что авторитет старцев-деде быстро падает, молодежь попадает в религиозный вакуум.

Алевизм буквально означает любовь и почтение к имаму Али (арабск. *алавийат*, турецк. *Alevilik*). Последователей имама Али уже во времена халифата называли алави. Любовь к Али сочетается у алевитов с любовью к *ахл-и байт* — «домашним», членам семьи Пророка. Основными принципами алевизма являются тавалла (букв. «стремление») и табарра (букв. «отстранение»).

Тавалла — любовь к тем, кто любит Дом Пророка. Отвращение к тем, кто противостоит Семейству Пророка, носит у шиитов название «табарра». Признание святости *Ал-и аба* («Семейства плаща», т.е. членов семьи пророка Мухаммада) также традиционно обозначается термином «тавалла». Сын Али, третий имам шиитов Хусейн, как известно, был убит по приказу дамасского халифа Йазида I (680–683 гг.). В дальнейшем у шиитов слово «Йазид» стало обозначать ругательное, бранное к отступнику. Большинство суннитов также с почтением относились к халифу Али (хотя они и отказывались проклинать халифа Йазида). Поэтому врагов Дома Пророка по традиции называли «хариджитами»². Крайние шииты (*гулят*), обожествлявшие самого Али и других шиитских вождей, вызывали противодействие своим воззрениям со стороны умеренных шиитов — *имамитов*.

Термин «эзотеризм» (*батинилик*) начиная с XII в. закрепился за теми группами и течениями, которые искали эзотерический смысл в Коране и хадисах. Они активно приспособливали свои учения к местным верованиям и доисламским представлениям. Главной целью пропаганды батинитов был отрыв от основ исламского шариата. Согласно их учению, мир вечен и у Творения нет начала. Мир был первоначально нематериальным, исходящим в виде чистого света от Перворазума; затем он снизошел по девяти ступеням к нынешнему материальному состоянию. Батиниты использовали метод *тавилъ*, т.е. символического (аллегорического) толкования Корана и предания. Согласно мнению батинитов, святые шиитские имамы несут в себе божественный элемент, о чем свидетельствуют четыре свойства имамов: *исмат* — непогрешимость; *махдавийат* — представление о Спасителе мира; *такийя* — сокрытие учения; *риджд'ат* — представление о том, что имамы возвратятся в мир после смерти и отомстят тем, кто причинил им зло³.

¹ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik. С. 28–31.*

² *Iz M. Tasavvuf. İstanbul, 1969. С. 118.*

³ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik. С. 36.*

Иранский еретический учитель Шихаб ад-Дин Фазлаллах разработал батинитские идеи¹. Объявив о своей божественности, Фазлаллах учил, что звук и буква происходят из «скрытого мира» (*гайб*) и несут таинственное знание о нашей вселенной. Буква — основа звука и слова. На лице человека отобразились семь «материнских» и семь «отцовских» линий как непреложные свидетельства эзотерических истин. Пророк Мухаммад, якобы, в одном из хадисов предсказал появление Фазлаллаха, сказав: «Я видел в ночь *ми'раджа* (вознесения) Господа моего в образе прелестного безусого юноши (*шаб-и амрад*)»². В последующие столетия хуруфиты, последователи Фазлаллаха, подвергались гонениям и нападкам со стороны исламской «ортодоксии» и поэтому не сохранились до наших дней в качестве самостоятельной секты. Однако их учение оказало весьма существенное влияние на формирование идеологии как бекташи, так и алевитов.

Современные алевиты, по словам М. Эрëза, отличаются от собственно бекташи тем, что привержены «независимым» обителям (*оджак*) Нарлыдере (Измир) и Хасан Деде (Анкара), возглавляемым династиями наследственных сейидов и деде, происходящими, по их представлениям, от пророка Мухаммада и не признающими первенства обители Хаджи Бекташа. Ранее они поклонялись оджаку братства сафавийа в Ардебиле (Иранский Азербайджан). Бекташи же (городские и часть сельских) сохранили исключительную приверженность текке Хаджи Бекташа. Различия между алевитами и бекташи наблюдаются и в обрядах, ритуальных установлениях и в сфере духовных идей³.

Как полагает М. Эрëз, учение бекташи — более тонкое, развитое и глубокое по сравнению с алевизмом. Все жители алевитской деревни являются с рождения «кандидатами» в члены общины алевитов и с возрастом действительно все становятся алевитами благодаря институту *мусахиплик* (побратимства). У бекташи же допускался приход в общину извне людей, взыскивающих духовного наставления. Получив *насиб* (благословение) и следуя определенным правилам, выполняя определенные условия, любой человек мог стать дервишем бекташи.

Бекташи называли алевитов (кызылбашей) *софу сюреси* («теософская секта»), *софуйан* («теософы») и даже *сопайа тапанлар* («поклоняющиеся палке, рукоятке»). Слово сюреск буквально означает «традиция», но употребляется бекташи по отношению к алевитам с

¹ Gölpinarli A. Türkiye de mezhepler ve tarikatlar. Istanbul, 1969. С. 144–146.

² Oytan M. T. Bektaşiligin içyüzü. Cilt I. Istanbul. С. 63–64.

³ Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik. С. 53.

оттенком пренебрежительности; в таком случае под этим термином подразумевается скорее «суеверие» или «начетничество». Почему бекташи называли алевитов софу или *софи*, не совсем ясно, — не потому ли, что те действительно были наследниками суфийской традиции Хорасана? Известно, что в персидской классической поэзии часто обыгрывается антитеза между двумя персонажами: благочестивым «суфием» (суфи) и поэтом — пьяницей, гулякой, *риндом*, которому открываются, однако, высшие мистические истины (и с которым, по видимому, отождествляли себя дервиши-бекташи). Неграмотность алевитов в сочетании со стойкой приверженностью «вере отцов и дедов» могла породить у бекташи сравнение их с литературным образом суфия-ханжи. Алевиты также не любили бекташи, называя их *пурут* («слепленный из глины», «идолопоклонник»), а их наставников баба — «могильным камнем» (*мезарташи*).

В книге М. Эрёза содержатся подробные описания ритуалов и верований бекташи и алевитов, которые подтверждаются богатым опытом полевых исследований этого автора в различных областях Турции. Данные, собранные М. Эрёзом, широко используются в нашей работе, и со многими оценками этого автора в том, что касается обрядности бекташи, трудно не согласиться.

Ахмед Йашар Оджак о каландарах, бабаи и происхождении братства бекташийя

Ахмед Йашар Оджак (род. 1946), профессор университета Хаджеттепе (Анкара), является в настоящее время крупнейшим в Турции специалистом по истории «маргинального» суфизма в османскую эпоху. Его монография «Восстание бабаи» (первое издание 1980 г.) подробно анализирует события 1240 г. в государстве Сельджукидов и роль «гетеродоксных» дервишей в выступлении туркменских племен под руководством харизматических вождей Баба Ильяса и Баба Исхака против власти султана. В другой своей крупной работе — «Доисламские религиозные мотивы в манакиб-наме бекташи», вышедшей в Стамбуле в 1983 г., Оджак прослеживает на обширном материале агиографии бекташи многие мотивы традиционных верований, характерных для народов Ближнего и Среднего Востока, а также для тюркок-язычников в доисламский период. В 1985 г. А.Й. Оджак издает книгу, посвященную культуре святых Хызра и Ильяса в турецких народных верованиях¹. Наконец в 1992 г. вышло первое издание его знаменитой монографии «Каландары», которая принесла ученому

¹ *Ocak A.Y. İslam-Türk inançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas kültü, Ankara, 1985.*

мировую известность и стала одним из первых в науке опытом систематического исследования образа жизни и духовных практик странствующих дервишей-каландаров в Османской империи.

Влияние каландаров в Османском государстве более всего прослеживается, согласно А.Й. Оджаку, в мировоззрении и практике братства бекташийя. Оджак считает, что «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» представляет Хаджи Бекташа именно в облике дервиша-каландара, даже «шейха каландаров»¹. Бекташи связывают с каландарами не только личность Хаджи Бекташа. «Вилайет-наме» свидетельствует, что обет безбрачия (*муджерредлик*), характерный для каландаров, был принят в среде бекташи ранее эпохи Балым Султана (большинство дервишей, окружавших Хаджи Бекташа, изображаются безбрачными)². В пантеон бекташи вошли многие вельи XIV–XV вв., которые, по мнению А.Й. Оджака, по своему образу жизни и учению были близки к каландарам (Абдал Муса, Кайгусуз Абдал, Кызыл Дели, Султан Шуджа эд-Дин, Отман Баба, Койун Баба и другие). В письменных «житиях» этих подвижников термин «бекташи» совсем не встречается³. Вместо этого последователи Хаджи Бекташа величаются просто «абдалами Хаджи Бекташа», «дервишами Хаджи Бекташа»⁴. Указанные *вилайет-наме* отражают те или иные стороны культа Хаджи Бекташа Вели, но не знают, собственно говоря, тариката бекташийя. Из этого А.Й. Оджак делает заключение о том, что братство бекташийя первоначально представляло собой лишь ответвление течения каландаров, отличительной чертой которого было поклонение Хаджи Бекташу. В гюльбенгах бекташи нередко упоминаются какие-то «туркестанские каландары» (*календеран-и Туркистан*), представляемые как носители некоего идеального духовного учения⁵.

Обширный пласт духовных гимнов-нефесов бекташи вплоть до начала XVII в. обнаруживает, согласно А.Й. Оджаку, ярко выраженный каландарский характер и соответствующую символику. Многие поэты бекташи носили прозвища каландар или абдал⁶. Влияние наиболее значительного турецкого суфийского поэта каландарского направления — Кайгусуза Абдала — чувствовалось и в самом строе, и в мотивах поэзии бекташи в XVI–XVII вв.

¹ *Osak* A.Y. Osmanlı İmparatorluğunda marjinal sufilik: Kalenderiler (XIV–XVII yüzyıllar), Ankara, 1999 (далее «Kalenderiler»). С. 20Q.

² *Osak* A.Y. Kalenderiler. С. 202.

³ Там же. С. 203.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 204.

Как полагает А.Й. Оджак, община «прото-бекташи» складывалась в XIV в. из отдельных групп (сообществ) каландаров и членов братства *хайдариийа*, связанных культом Хаджи Бекташа и почитанием его завийе. В XIV в. культ Хаджи Бекташа уже прочно утвердился среди дервишей-абдалов. Но община бекташийя приобрела значение лишь после того, как она ассимилировала другие «гетеродоксные» сообщества. Почему именно Хаджи Бекташ стал той фигурой, вокруг которой происходило сосредоточение «гетеродоксных» элементов? А.Й. Оджак, вслед за своим научным наставником И. Меликофф, склоняется к тому, чтобы объяснять этот факт влиянием авторитета османских султанов. Хаджи Бекташ вышел из той же среды, что и Османы, принадлежавшие к огузскому племени *кайы*. Османы прошли в своей истории стадию усвоения исламской религии через разного рода «гетеродоксные» верования и учения¹. Как и французская исследовательница, Оджак признает ключевую роль янычарского корпуса в обеспечении поддержки братству бекташийя со стороны государства.

Именно существование таких «привилегированных» отношений между бекташи и Османами и присутствие абдалов бекташи в ставке османских эмиров в «героические» времена первых османских завоеваний обеспечило им доверие со стороны государства и позволило стать, с одной стороны, дервишами-«колонизаторами», а с другой стороны — представителями всех «гетеродоксных» сообществ империи при османском дворе².

Процесс формирования братства бекташийя растянулся на длительное время (до конца XVI в.)³. Завийе Хаджи Бекташа стала, после смерти этого вели, центром мощного культа, основанного на устной традиции духовных преданий-*менкабе*. Воспитанный в этой завийе дервиш Абдал Муса положил начало распространению культа Хаджи Бекташа в западных областях Малой Азии (Бурса, Бергама, Денизли, Теке). Правда, «Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса» утверждает, что сам Абдал Муса был выходцем из Генджели (в окрестностях Эльмалы), и ни словом не упоминает его обучение в текке Хаджи Бекташа. Но, согласно этому источнику, Абдал Муса и не нуждался в таком обучении, так как он был прямым воплощением духа Хаджи Бекташа:

¹ *Melikoff I.* Hadji Bektach. С. 101.

² Там же. С. 103..

³ *Ocak A.Y.* Remarques sur le role des derviches Kalenderis dans la formation de l'Ordre Bektachi. Bektachiyya: etudes sur l'Ordre mystiques des Bektachis et les groupes se relevant de Hadji Bektach. Istanbul, 1995. С. 55–64.

«Тот Султан Хаджи Бекташ аль-Хорасани, изрекающий таинственные слова и драгоценные речи, с милостивым взглядом и смеющимся лицом, однажды, сидя в своем дворе, от благостного духа своего произнес: «О зрены! Я рожусь (заново) в Генджели, подобно молодому месяцу, и назову себя Абдал Муса; те, кто возжелает меня, пусть придут туда и найдут». И как только скончался Хункар Хаджи Бекташ, появился на свет Абдал Муса»¹.

Таким образом, культ Хаджи Бекташа поддерживался представлениями о перевоплощении его духа (*танасух*), остающегося постоянно живым и пребывающего вместе с его последователями. Понятие «танасух», по мнению А.Й. Оджака, несло практическую нагрузку, позволяло сохранять чистоту и непосредственность культа святого-вели. В надписи в текке Кафи Баба в окрестностях Финике Абдал Муса именуется «Второй Учитель» (Пир-и сани)². Но в иерархии вели бекташи Абдал Муса занимал только одиннадцатый пост (из 12) — *айакчи* (т.е. «дервиша на побегушках»), хотя и эта «служба» (хизмет) считалась очень почетной.

На примере Абдала Мусы А.Й. Оджак стремится показать, как конкретно распространялся культ Хаджи Бекташа, укоренялся и укреплялся в завийе, основанных его послушниками. Исторические черты в облике Хаджи Бекташа постепенно забывались, стирались. Благодаря влиянию корпуса янычар, признавшего Хаджи Бекташа своим покровителем, духовное воздействие этого вели перешло и на суннитское население Османского государства. В этом ключе следует рассматривать появление книги «Макалят», приписанной Хаджи Бекташу, которая явно происходит из суннитских кругов, интересовавшихся суфизмом, но не желавших принимать «гетеродоксные» практики. Появление этой книги Оджак расценивает как попытку примирить учение Хаджи Бекташа с суннитским исламом, с официальной идеологией Османского государства. Самая ранняя рукопись «Макалят» была переписана в начале XV в., и сам этот трактат, как полагает А.Й. Оджак, можно считать первым шагом к формированию тариката бекташийя.

Однако организованный тарикат бекташийя появляется только в XVI в. вместе с общей структуризацией и организацией османского общества, превратившегося на глазах в Османскую империю. Официальным его создателем и учредителем следует считать, по мнению Оджака, Балым Султана, получившего соответствующие полномочия от султана Байазид II Вели («Святого»)³. Этот вновь

¹ Цит по: *Ocak A. Y. Kalenderiler*. С. 205.

² Там же. С. 206.

³ *Sapolyo E. B. Mezhepler ve tarikatlar tarihi*. Istanbul, 1964. С. 320.

созданный тарикат вскоре смог установить контроль и над многими другими завийе, принадлежавшими абдалам, ышыкам и иным группам странствующих дервишей.

Таким образом, по словам Оджака, «самый яркий и самый популярный тарикат «гетеродоксного» народного суфизма — бекташийя»¹ — обязан своим возникновением длительному процессу переселения каландарских сообществ на территорию Анатолии и их участию в процессе образования и расширения Османского государства, в истории которого (на протяжении XIV–XV вв.) они сыграли исключительную роль. Братство бекташийя развилось, в свою очередь, на основе каландарских групп и как бы изнутри каландарства. Культурно-историческое значение «каландарского фактора» в истории Турции трудно переоценить. По мнению профессора Оджака, историю турецкого «народного суфизма» от самых его истоков до наших дней «невозможно раскрыть, понять и объяснить, не поняв каландарства (Kalenderilik)»². Взгляды ученого нашли в турецком научном сообществе множество как сторонников, так и противников. Несомненно, А.Й. Оджак с присущим ему талантом придал особую яркость и остроту дискуссии по проблеме происхождения бекташи, привлекая многочисленные данные агиографических источников и синтезируя материалы по истории духовной культуры Турции, Ирана, Средней Азии и мусульманской Индии.

Этхем Рухи Фыглалы об особенностях анатолийского ислама

Э.Р. Фыглалы (1937–2002 гг.), профессор теологии (*илахийат*) Измирского университета, на протяжении более 30 лет накапливал материал об истории и современном состоянии бекташи и алевитов. Результатом его исследований в данной области явилась монография «Алевизм–бекташизм в Турции», вышедшая в свет в Стамбуле в октябре 1990 г.

Автор родился в Бурдуре и в детстве часто встречался с тахтаджами, проживавшими в окрестностях этого города (его отец был мастером по дереву и поддерживал тесные отношения с этими «людьми леса»). От них он услышал первые в своей жизни алевитские *дейиши* (стихотворения духовного содержания). Его поразили эти люди «с ясным лицом» которые даже свой повседневный

¹ *Osak A.Y. Kalenderiler C. 226–227.*

² Там же. С. 227.

нелегкий труд сопровождали рецитацией зикра¹. Фыглалы не хотели верить слухам о том, что они являются «отступниками» и «еретиками» (зиндик). Духовный мир этих людей, по мнению ученого, представляет собой сокровищницу тюркской культуры, и само знакомство с ним служит источником вдохновения для специалиста по истории религии.

Обращаясь к истокам учения бекташи и алевитов, Э.Р. Фыглалы полемизирует с «отцом» турецкой исторической науки М.Ф. Кёпрюлю по вопросу о «гетеродоксной» сущности тариката йасавийа, который рассматривался им как непосредственный предшественник бекташизма. Он отмечает, что было бы неверным воспринимать Ахмеда Йасави и его наставника Йусуфа Хамадани (ум. 1140) в качестве «гетеродоксных», либо «шиитских» шейхов, как это склонен делать Кёпрюлю². Напротив, Э.Р. Фыглалы считает, что йасавийа, этот «самый древний и самый крупный тюркский тарикат» с достаточно гибким мировоззрением, выглядел как «свободное» учение, родившееся от смешения хорасанской традиции «порицаемых» (маламати) с древнетюркским шаманизмом³.

Исследователь не совсем согласен и с применением понятия «гетеродоксный» по отношению к тем или иным течениям внутри ислама, поскольку, согласно исламским представлениям, каждый человек, верящий в Единого Бога, в пророчество Мухаммада и в загробное воздаяние (*маад*), является мусульманином. Восприятие же мусульманской религии носителями той или иной конкретной культуры может весьма существенно различаться, что, однако, не свидетельствует о наличии повсюду, во всех исламских странах «гетеродоксных» учений⁴. Тюркские племена с самого начала усвоили ислам не в форме богословской догматики, а в виде суфийских учений и практик, восходящих по линии духовной передачи (силсила) к имаму Али и его потомкам. Этим объясняется та всеобъемлющая поддержка, которую оказывали султаны из династии Сельджукидов различным дервишам, ахи, баба, деде и другим духовным учителям, проповедовавшим более мягкую и человечную форму арабской религии. Неверно было бы утверждать, что лишь городское население было привержено суннизму, а вне городской черты безраздельно господствовал шиизм, как нельзя и сводить шиизм только к культу двенадцати имамов⁵.

¹ *Fiğlalı E.R. Türkiye'de Alevilik-Bektaşılık. Ankara-İstanbul, 1990. С. XI.*

² *Köprülü M.F. Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. Ankara, 1963. С. 34.*

³ *Fiğlalı E.R. Türkiye'de Alevilik-Bektaşılık. С. 108-109.*

⁴ Там же. С. 110.

⁵ Подробнее см.: *Fiğlalı E.R. Çağımızda itikadi İslam mezhepleri. İstanbul, 1990. С. 118-179.*

Тюркская колонизация Малой Азии стала возможной благодаря сплоченной организации горожан-ахи, патронов ремесленных объединений, имевшей отчасти «рыцарский», военизированный характер, но базировавшейся на религиозных ценностях и представлявшей собой религиозное братство. Ахи строили свои собственные завийе, дома собраний, и одной из главных своих задач считали предоставление крова и убежища «путникам», переселенцам из других областей, что приобрело особую актуальность в эпоху монгольского завоевания. Общность между ахи и бекташи и влияние традиции ахи (в частности, трактатов «Футувват-наме») на традицию бекташи, проявлявшееся в сходстве обрядовой практики и текстов молений-терджеман, восходит именно к этому времени¹.

Профессор Фыглалы полагает, что верования ахи и бабаи той эпохи можно считать очень близкими друг другу и объединяет их под общим термином «туркменский суннизм» (Türkmen sünniliği), однако не приводит никаких доказательств для такого слияния². В описании воздействия шаманизма на тюркские мистические братства он повторяет идеи М.Ф. Кёпрюлю³. Фыглалы считает дервишей-абдалов наследниками Баба Ильяса, распространявшими его учение по Анатолии, следуя в этом вопросе общепринятой среди турецких ученых парадигме и также не обосновывая своё мнение⁴. Усиление шиитской пропаганды и принятие шиитских доктрин частью населения Малой Азии он датирует XV в. и объясняет влиянием сафавидских шейхов Ардебиля⁵. При этом Э.Р. Фыглалы высказывает убеждение, что окончательные выводы о процессе эволюции «анатолийской духовности» в исламский период делать пока что рано.

Переходя к характеристике исторической личности Хаджи Бекташа, Фыглалы отмечает, что «Вилайет-наме», написанное мюридами Бекташа, дает алидскую генеалогию пира, которая далека от исторической действительности. Ученый присоединяется к мнению А. Гёльпынарлы, Б. Нойана и Р. Зельюта о том, что Хад-

¹ Ахи посвящены работы ряда турецких и западных исследователей. См.: *Çağatay N. Bir Türk kurumu olan Ahilik*. Ankara, 1974; *Gölpınarlı A. İslam ve Türk illerinde Fütüvvet teşkilatı ve kaynakları*. İktisat fak. mecmuası. XI (1949–1950). С. 6–354; *Taeschner F. İslam'da Fütüvvet teşkilatının doğuşu meselesi ve ana hatları*. Belleten, XXXVI, 142 (Nisan 1972). С. 203–235.

² *Fiğlalı E.R. Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*. С. 125.

³ *Köprülü M.F. İslam sufi tarikatlerine Türk-Moğol şamanlığının te'siri*. AÜİFD, XVIII (1970). С. 148.

⁴ *Fiğlalı E.R. Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*. С. 127–128.

⁵ Там же. С. 131.

жи Бекташ родился в 606/1209-10 и скончался в 669/1270-71 гг.¹. Несмотря на то, что наставник Бекташа Локман Паранде не упоминается ни в одном из источников, принадлежащих братству йасавийа, Фыглалы относит и его и самого Бекташа к традиции йасавийа. Вопреки заявлению историка Ашикпашазаде, что Хаджи Бекташ прибыл из Хорасана «прямо в Сивас», Фыглалы признает достоверным его хаджж в Мекку и допускает возможность, что Бекташ прожил в Мекке 3 года².

Э.Р. Фыглалы отрицает тот факт, что Хаджи Бекташ мог быть мюридом Баба Исхака (Баба Расуля). Он видит в Хаджи Бекташе «героя-созидателя», а не «героя-повстанца». Бекташ, по его мнению, не принимал участия ни в восстании бабаи, ни в «восстании Ахи Эврена» в Кыршехире около 1261 г.³ Отсутствие документальных источников не позволяет проследить жизненный путь Хаджи Бекташа в период его пребывания в селении Сулуджа и решить вопрос о том, был ли он женат или придерживался обета безбрачия. Духовные качества и «динамизм» личности Хаджи Бекташа оказали воздействие на новообращенных в ислам янычар, которые много лет спустя после его смерти признали его своим пиром⁴.

Э.Р. Фыглалы рассматривает учение Хаджи Бекташа в рамках так называемого «туркменского суфизма», к представителям которого он причисляет живших в Анатолии XIII в. Наджм ад-Дин Дайа ар-Рази, Баха ад-Дина Валада, Авхад ад-Дина Кирмани, Ахи Эврена, Джалаля ад-Дина Руми, Йунуса Эмре⁵. В более позднее время личность Хаджи Бекташа пользовалась почетом у многих суннитских авторов, что не могло бы иметь места в том случае, если бы сам он по своим взглядам пребывал «вне ислама». Однако имя Хаджи Бекташа было использовано некоторыми каландарами, *хайдар*и, ышыками и торлаками для «обновления» и придания веса своим собственным воззрениям и для обоснования своей «разбойничьей» деятельности⁶. Хаджи Бекташ стал идеологическим «орудием», которое применялось в целях пропаганды батинитских учений разного рода.

Течение бекташийа отвечало всем народным требованиям и, по словам Э. Фыглалы, «держало постоянно руку на пульсе народа»⁷.

¹ Zelyut R. Öz kaynaklarına göre Alevilik. İstanbul, 1990. С. 208–210.

² Fiğlâlî E.R. Türkiye'de Alevilik-Bektaşılık. С. 147. ◆

³ Там же. С. 150.

⁴ Там же. С. 155.

⁵ Там же. С. 162.

⁶ Там же. С. 163.

⁷ Там же. С. 182.

Оно допускало музыку, танцы (*самах*), кофейни, вино и табак, картины с изображениями святых, поклонение гробницам святых (тюрбе), обетные пожертвования и другие народные «обыкновения», против которых выступало усилившееся в османский период официальное богословие (медресе). Братство бекташийя стало прибежищем (*сыгынак*) для всех недовольных, для людей с творческой натурой, придерживавшихся различных убеждений.

Касаясь ранней истории братства бекташийя, турецкий ученый справедливо замечает, что у историков в наличии не имеется никаких данных о том, что после смерти Хаджи Бекташа постнишином (главой братства) стал шейх Абдал Муса. Никакая духовная генеалогия бекташи не связана с Абдалом Мусой. Во времена Ашикпашазаде (ок. середины XV в.) у Хаджи Бекташа уже было «множество мюридов и друзей (поклонников)». Ритуальные танцы в сопровождении музыкальных инструментов были характерной чертой этих мюридов, хотя церемония айин-и джем османским историком не упоминается. Именно эти танцы вызывали отрицательную реакцию образованных кругов, смотревших на бекташи как на «низкий» люд¹. Оджак («очаг») Хаджи Бекташа привлекал к себе полукочевых туркмен, еще не забывших шаманские камлания.

Э. Фыглалы сомневается в том, что Балым Султан мог включить в практику бекташи нововведения, коренным образом изменившие «лицо» братства. Он не уверен даже в том, что институт безбрачия (муджерредлик) для дервишей-бекташи был установлен самим Балым Султаном². В то же время Балым Султану удалось добиться окончательного признания братства и покровительствавания ему со стороны османского двора. Тогда же укрепилась духовная связь между тарикатом бекташийя и янычарским корпусом.

Алевиты (кызылбаши) придавали большое значение браку; однако «безбрачные дервиши» в XVI в. заняли господствующее положение в братстве бекташийя. Это способствовало окончательному расколу между двумя общинами³. Мнение европейских авторов (Ф. Бабингера, Г. Якоба, Ф. Хаслука и Дж. Бирджа) о христианском влиянии на установления Балым Султана Э. Фыглалы отвергает как «совершенно необоснованное»⁴. Он не видит особых оснований и для обвинений Балым Султана в хуруфизме.

Восстание Календера Челеби ученый объясняет в первую очередь экономическими причинами (усилением налогового гнета, от

¹ *Figlalı E.R. Türkiye'de Alevilik-Bektaşılık. С. 191.*

² Там же. С. 200.

³ Там же. С. 201.

⁴ Там же. С. 202.

которого особенно страдали туркменские полукочевники). Османское государство перестало видеть опору своей власти в тюркских племенах, как это было при завоевании Балкан. Оно полагалось теперь больше на выходцев из сословия девширме (бывших христиан). Начиная с XVI в. Анатолия превратилась в очаг смуты и сектантства, чему во многом способствовала и сафавидская пропаганда. С другой стороны, открытые прежде для народа текке бекташи со временем становились своего рода феодальными замками, собиравшими налоги с окрестного населения¹.

Излагая ритуальные установления и воззрения (аркан) бекташи и алевитов, Э. Фыглалы подчеркивает отличия в понимании «Троицы» между ними и христианами. Пророк Мухаммад и имам Али не были сыновьями Божьими, не сходили с неба на землю и родились от обычных людей. «Еретические» высказывания о божественности этих личностей произносились суфиями в большинстве случаев в состоянии мистического влечения (*джазба*), и в этих речениях глубокая любовь их к Мухаммаду и Али озвучивалась в виде экстатических высказываний (*шатхийат*), за которые суфии не несли ответственности². Подобные высказывания нужно понимать в метафорическом (*меджази*) смысле. Ни имам Али, ни его прямые потомки не рассматривали самих себя в качестве божественных сущностей, как о том свидетельствуют сохранившиеся сборники хадисов. Мифологизацию образа Али, преувеличение его роли в исламе и наделение его сверхъестественными способностями в литературе алевитов и бекташи автор объясняет исключительной любовью поэтов и мыслителей данных сообществ к этому персонажу³.

Фыглалы подчеркивает, что чудеса Али, приписываемые ему бекташи, не находят подтверждения ни в шиитских, ни в суннитских письменных источниках, но не останавливается на поисках мифологических или фольклорных прототипов данных рассказов, указывая только на доисламские мотивы (лев, сорок товарищей и т.д.)⁴. Автор обращает внимание на особую популярность среди алевитов гимнов, посвященных двенадцати имамам (*дуваз, дуваз-имам, дуваздах-имаман*). Он отмечает фамильярность, с которой поэты-бекташи обращаются к Богу, объясняя ее экстатическим состоянием, в которое они погружались в момент импровизации.

¹ *Fiğlalı E.R. Türkiye'de Alevilik-Bektaşılık. С. 207.*

² Там же. С. 229.

³ Там же. С. 232.

⁴ Там же. С. 249.

Ученый подчеркивает, что бекташи и алевиты настаивали на том, что намаз должен совершаться «нелицемерно» и «скрытно»¹. У них существовала и тенденция заменить «внешний» намаз «внутренним», понимаемым как нравственная чистота сердца и «добрые дела». Эти сообщества не отвергали намаз и омовение как таковые, но часто пренебрегали их исполнением. То же самое очевидно и в отношении поста.

Бекташи и алевиты, согласно Э. Фыглалы, делились: 1) на тех, кто был привержен оджаку Хаджи Бекташа (до 90 % от общего числа) и подчинялся деде, ежегодно назначаемым из этого оджака, которые во время ритуалов благословляли присутствующих рукой (*пенчели*); 2) последователей других оджаков, чьи основатели происходили напрямую от одного из двенадцати шиитских имамов и не признавали «старшинство» челеби и чьи деде руководили церемониями и благословляли своих сторонников березовым (или алойным) посохом (*тарик, эркан, сердесте, аладжа дейнек*); 3) сообщество организованных дервишей-бекташи, живших в текке в Стамбуле и в европейской части Османской империи (течение бабаган). Последнее подразделение было весьма малочисленным². Бекташи имели иерархию (по степени посвящения), включавшую следующие разряды: мухиббы, дервиши, баба, *муджерред-баба* и *халифе-баба*. Послушники, готовящиеся стать дервишами, назывались также ашиками и каландарами³.

Э. Фыглалы не останавливается в своей работе на региональных, этнографических особенностях и отличиях обрядов алевитов (кызылбашей) разных областей.

Книга Э. Фыглалы во многом повторяет то, что было написано другими турецкими авторами за последние полвека. Свою скромную заслугу автор видит только в желании представить бекташи и алевитов такой же частью мусульманского и тюркского мира, как и сунниты, преодолеть имеющиеся предрассудки. Однако следует сказать, что его монография вносит мало нового в исследование проблемы и является как бы еще одним из многочисленных комментариев на тему «что такое алевизм–бекташизм?». При этом позиция ученого в целом близка к умеренному суннитскому богословию, признанному в Турции в качестве наиболее приемлемой альтернативы всевозможным «гетеродоксным» отклонениям. В чем-то такой подход к Хаджи Бекташу и его братству прямо противоположен подходу А.Й. Оджака, который, напротив, стремится подчеркнуть «неортодоксальные», «маргинальные» черты в учении и практике бекташи.

¹ *Fıglalı E.R. Türkiye'de Alevilik-Bektaşılık. С. 287.*

² Там же. С. 306–307.

³ Там же. С. 310.

Европейская историография

Европейская историография братства бекташийа начинается с работ крупнейшего австрийского востоковеда Й. фон Хаммера (1774–1856 гг.), который в своем капитальном труде по истории Османской империи уделил внимание связям Хаджи Бекташа с янычарским корпусом, исходя из данных традиции¹.

Английский востоковед П. Браун в 1868 г. опубликовал труд под заглавием «Дервиши», посвященный верованиям, практике, символам бекташи и других турецких тарикатов². Эта книга с примечаниями, исправлениями и в новом оформлении была издана в Оксфорде в 1927 г.

Немецкий этнолог Ф. Лушан в 80-е годы XIX в. одним из первых обратил внимание на «бродячие народы» Малой Азии и написал весьма содержательную статью о тахтаджах, которая пользовалась долгое время славой единственной научной работы об этих племенах, придерживающихся «эзотерического» учения³.

Определенный интерес при изучении взаимоотношений бекташи и секты кызылбашей представляет монография Э. Денисона Росса «Ранние годы шаха Исмаила», написанная в конце XIX в.⁴

Знаменитый английский иранист профессор Э.Дж. Браун (1862–1926 гг.) исследовал в Национальной библиотеке в Париже две рукописи, связанные с традицией секты хуруфитов. Результаты были опубликованы в *Journal of the Royal Asiatic Society* в январе 1898 г. Вторая статья на ту же тему с новыми добавлениями была напечатана в июле 1907 г. в том же журнале⁵.

Немецкий профессор Г. Якоб (1862–1937 гг.) в своей работе «Введение в изучение дервишского ордена бекташийа» уделил место проблеме отношения Хаджи Бекташа к основанию янычарского корпуса⁶. К своему труду он добавил перевод антибекташийского по своей направленности трактата «Кашф аль-асрар ва даф аль-ашрар», изданного в 1873 (1290 г.х.) в Стамбуле. В 1909 г.

¹ См.: *Hammer J.* Geschichte des Osmanischen Reiches. Bd. I–IX. Pesth, 1834.

² См.: *Brown P.* The Darvishes. Oxford, 1927.

³ *Luschan F.* Die Tachtadschy und andere Überreste der alten Bevölkerung Lykiens. Archiv für Anthropologie, XIX. Braunschweig, 1891. С. 31–53.

⁴ *Ross E.D.* The early years of Shah Isma'il. *Journal of the Asiatic society.* April 1896. С. 249–340.

⁵ *Browne E.G.* Notes on the literature of the Hurufis and their connection with the Bektashi dervishes. *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1897.

⁶ *Jacob G.* Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Orders der Bektaschis. Türkische Bibliothek. Bd. IX. Berlin, 1908. Он же: Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen, München, 1909.

Г. Якоб выпустил в свет свой обобщающий научный труд «Бекташийя». Он скрупулезно исследовал все имевшиеся в его распоряжении источники западного и восточного происхождения о бекташи. Ученый подчеркивал значение христианских, шиитских, гностических и языческих источников учения и практики бекташи.

Английский археолог, востоковед и филолог-классик Ф.М. Хаслук (1878–1920 гг.), собравший богатый исторический материал во время экспедиций в Османскую Турцию, описывал в своих статьях географическое распространение братства бекташийя, методы пропаганды дервишей-бекташи, взаимосвязь культовых мест христиан с культом бекташи. Эти работы были переведены на турецкий язык и опубликованы в 1928 г. под названием «Исследования о бекташизме»¹. После смерти Хаслука его вдова издала также и его двутомный труд «Христианство и ислам под властью султанов»². Хаслук считал, что традиция, приписывающая Хаджи Бекташу основание корпуса янычар, может быть исторически верной. Вместе с тем он сомневался в историчности самого Хаджи Бекташа и высказывал мнение, что под его именем может скрываться «отец племени», давший свое имя целому ряду малоизвестных действующих лиц истории бекташи. Истинным основателем бекташизма он называл пира секты хуруфитов Фазлаллаха. Ф. Хаслук полагал, что Хаджи Бекташ был «племенным святым» (*tribal saint*) племени *бекташту* и что его образ был использован в начале XV в. сектой хуруфитов-бекташи для распространения ее собственного учения, восходящего к Фазлаллаху Астрабади³. «Восточное» происхождение братства бекташийя подтверждает, по его мнению, сообщение Эвлии Челеби о существовании текке бекташи в Шемахе, посвященной некоему Пиру Меризату и получавшей налоги с трехсот деревень, население которых причислялось к братству бекташийя⁴. Известно, что в окрестностях Шемахи родился великий поэт-хуруфит Несими. В городе могли сохраняться группы его последователей. Однако текке бекташи, по нашему мнению, скорее всего, было организовано в Шемахе османскими властями во время ирано-турецких войн XVI в.

Хаслук был весьма компетентным исследователем фольклора балканских христиан, но он не успел за свою короткую жизнь выработать сколько-нибудь полное представление об османско-турецкой народной традиции. Однако его кропотливое обследование почитаемых как христианами, так и мусульманами культовых мест на Балканах и в Анатолии, хранителями которых нередко высту-

¹ *Hasluc F.W. Bektaşi tedkikleri. İstanbul, 1928.*

² *Hasluc F.W. Christianity and Islam under the Sultans. V. I–II. Oxford, 1929.*

³ Там же. V. I. С. 482–493.

⁴ Там же. С. 513.

пали дервиши-бекташи, по охвату и обилию фактического материала до сих пор остается непревзойденным.

Знаменитый немецкий востоковед Ф. Бабингер, написавший значительную монографию об османском еретическом шейхе Бедр эд-Дине Симави¹, изучал в довоенный период европейские тексты бекташи, в частности обитель бекташи Демир Баба в северо-восточной части Болгарии².

Большое впечатление на западноевропейских исследователей в свое время произвела работа о бекташи албанского автора Наим-бея Фрашери. Изложению этой работы посвящена большая статья Н. Джокла³.

Германский ориенталист Т. Ментцель (1878–1939 гг.) составил весьма подробное описание знаменитой каландарской обители Сейида Гази в окрестностях Эскишехира и опубликовал его в 1925 г.⁴

На французском языке в 1926 г. был напечатан обстоятельный доклад М.Ф. Кёпрюлю на Международном конгрессе по истории религий о происхождении бекташизма⁵. Кёпрюлю изложил в этом докладе свои взгляды на эволюцию «гетеродоксных» учений в Малой Азии на протяжении веков. Он критиковал труд Г. Якоба как попытку связать возникновение учения бекташи с гностическими сектами поздней Античности. Кёпрюлю, напротив, установил, что историю ранних бекташи нельзя рассматривать в отрыве от племенной среды средневековой Анатолии (подразумевались в первую очередь тюркские племена) и что Хаджи Бекташ являлся одним из многих наставников-баба, распространявших ислам среди тюрков, недавних мигрантов из Средней Азии, а затем и среди христианского населения Анатолии. В своем изучении суфизма в средневековой Малой Азии Кёпрюлю старался опираться не на такие источники, которые были написаны для того, чтобы увековечить исторические события, а на те, которые были составлены с чисто религиозными целями. Он полагал, что подобные тексты сохранили множество деталей, которые их авторы считали второстепенными и, быть может, сами

¹ *Babinger F.* Schejch Bedr ed-din, der Sohn des Richters von Simaw. Ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich. Berlin-Leipzig, 1921.

² *Babinger F.* Das Bektaschi Kloster Demir Baba. In: Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Süd-Ost-Europas und der Levante. Bd. I. München, 1962. С. 88–96.

³ *Jokl N.* Die Bektachis von Naim Bey Frasher. Balkan Archiv, 1926. С. 226–256.

⁴ *Menzel Th.* Das Bektaschi-Kloster Sejjid-i Ghazi. Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen, 28, 1925. С. 92–125.

⁵ *Köprülü M.F.* Les origines du bektachisme, essai sur le développement historique de l'heterodoxie musulmane en Asie Mineure. Actes du Congrès international d'histoire des religions. Paris, 1926.

не сознавая того, включали в повествование и которые могут быть использованы внимательным исследователем для реконструкции исторической среды «из первых рук».

Большое значение для развития бекташийских исследований как специальной дисциплины имело издание основных агиографических источников бекташи. В 1914 г. Р. Чуди издал в Берлине текст «Вилайет-наме-и Хаджим Султан»¹ с немецким переводом, а в 1927 г. в Лейпциге вышел комментированный перевод основного агиографического текста бекташи — «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», выполненное Э. Гроссом². Обе эти публикации, выполненные на профессиональном уровне, не утратили своего научного значения и в наши дни.

Обобщающий труд Дж.К. Бирджа «Орден дервишей бекташи», остающийся в настоящее время основной монографической работой по истории и верованиям бекташи, значительно устарел и сохраняет в основном только историческую ценность³. Книга Дж.К. Бирджа о братстве бекташийя сыграла важную роль в исторической перспективе исследований бекташизма, представив научному сообществу (в первую очередь англоязычных стран) достаточно полную картину состояния «ордена» бекташийя и его культурного и письменного наследия к моменту распада Османской империи. Подобных обобщающих работ на других европейских языках (кроме немецкого) в то время не существовало, они появились лишь спустя полвека. Бирдж преподавал в Стамбуле в «Роберт Колледж» (ныне университет Богаз Ичи) и во время своей работы там расспрашивал стамбульских наставников-бекташи об особенностях их духовного пути, собирал коллекцию манускриптов, содержавших сакральные тексты братства. Он одним из первых европейских исследователей попытался разделить «легендарное» и «историческое» начала в традиционных «житиях» Хаджи Бекташа и других святых-вели. Бирдж в отличие от более ранних исследователей не придерживался концепции о происхождении учения бекташи от гностических сект поздней Античности. Он не считал сколько-нибудь весомым и воздействие шаманизма на бекташизм (в противоположность М.Ф. Кёпрулю) и в своей книге уделил «шаманским» влияниям лишь одну страницу. Хотя связи между христианством и бекташийским культом были отмечены историком, но и на них он подробно не останавливался. Дж.К. Бирдж был первым западным историографом братства бекташийя, предложившим систематический подход к изучению этого сложного феномена духовной

¹ *Tschdi R.* Das Vilayet-name des Hadschim Sultan. Berlin, 1914.

² *Gross E.* Das Vilayet-name des Haggi Bektasch. Leiptsig, 1927.

³ *Birge J.K.* The Bektashi order of dervishes. L. and Hartford, 1937.

культуры как единого целого. Труд его в этом направлении был продолжен уже во второй половине XX в. рядом специалистов по истории суфийских братств Османской империи во главе с И. Меликофф.

Выдающийся востоковед-тюрколог из Германии Х.И. Кисслинг неоднократно обращался в своем научном творчестве к различным проблемам истории и верований бекташи. Одна из его статей исследует проникновение братства бекташи в Албанию¹. Другая статья рассматривает легенду о «двух великих грешниках», распространенную в агиографии бекташи². Автор возводит историю о кающемся разбойнике к византийским и, возможно, к буддийским источникам. Он следует традиции идти в изучении того или иного мотива от более современных его «фиксаций» к более древним. Он подчеркивает факт миграции отдельных сюжетов из одной культуры в другую, «соположенную» первой. Кисслинг интересовался также и мотивациями, благодаря которым «кочующий» сюжет сохраняет живую необходимость в своем существовании в рамках той или иной культуры. Так, в условиях борьбы османских властей с анатолийскими еретиками особую важность для этих последних приобретала заповедь о неразглашении тайны о своей причастности к кругу «инакомыслящих». Отсюда и внимание к сюжетам, повествующим о наказании, ожидающем предателя, о дозволенности и даже поощрении расправы с ним.

Венгерский ученый Л. Фекете написал статью о текке Гюль Баба в Будапеште, наиболее известной обители бекташи в Центральной Европе³. Югославский автор М. Филипович посвятил небольшую статью бекташи, проживавшим на территории Македонии, в уезде Струмица⁴. Албанский ученый Х. Калеша собрал среди албанских бекташи легенды о дервише Сары Салтуке, ученике Хаджи Бекташа, и представил их на Первом конгрессе балканских и восточноевропейских исследований в Софии⁵.

Выдающийся иранист Х. Риттер опубликовал в 1954 г. большую статью о возникновении секты хуруфитов, в которой он коснулся также взаимоотношений между хуруфитами и ранними бекташи⁶.

¹ *Kissling H.J.* Zur Frage der Anfänge des Bektashitums in Albanien. *Oriens*, 15, 1962. С. 281–286.

² *Kissling H.J.* Eine Bektaşitische Version der Legende von der zwei Erzsündern. *Dissertationes Orientales et Balkanicae Collectae*: I, Das Derwischtum. München, 1986. С. 1–21.

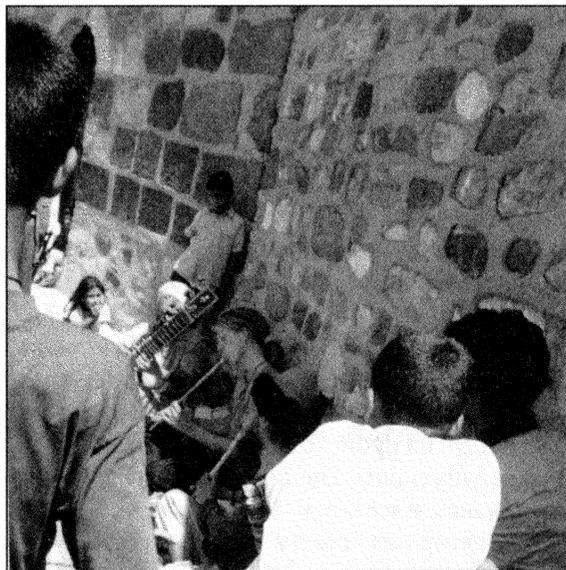
³ *Fekete L.* Gül Baba et le bektāşi derghah de Buda. *Acta Orientalia Hungarica*, IV, 1954. С. 1–18.

⁴ *Filipovic M.* The Bektashis in the district of Strumica (Macedonia). *MAN*, 1954. С. 10–13.

⁵ *Kaleshi H.* Albanische Legenden um Sari Saltuk. *Actes du premier Congrès international des études balkaniques et sud-est européennes*. V. VII. Sofia, 1971. С. 815–828.

⁶ *Ritter H.* Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit. II. Die Anfänge der Hurufisekte. *Oriens*, 7, 1954. С. 1–54.

Известный французский ученый К. Каэн, занимавшийся проблемами истории Малой Азии в эпоху Сельджукидов и монгольского завоевания, посвятил ряд своих статей религиозным течениям того периода. Наибольшее значение для характеристики взглядов ученого на проблему возникновения братства бекташийя имеет его статья «Баба Исхак, Баба Ильяс, Хаджи Бекташ и некоторые другие», опубликованная в журнале «Turcica»¹. Пристальный интерес европейских ученых во второй половине XX в. к «гетеродоксным» движениям, граничившим порой с политическими выступлениями, объясняется во многом их собственным «студенческим прошлым», то есть участием в студенческой «революции» 1968 г. Неудивительно, что им хотелось включить в ряды своих единомышленников и некоторых персонажей средневековой истории, в том числе и Хаджи Бекташа, хотя подобный «радикальный» подход не всегда был оправдан. К тому же собственный опыт подсказывал им, что манипулировать «толпами бедноты» не так просто. Поэтому и поиск «бабаидского» прошлого Хаджи Бекташа и лиц из его окружения не принес желаемых результатов.



Европейские «суфии» у стен обители Хаджи Бекташа Вели (2005 г.). (Фото автора)

¹ Cahen C. Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadji Bektash et quelques autres. Turcica, I, 1969. С. 53–64.

Исследовательница румынского происхождения И. Бельдичану (Штайнерр) уделяет большое внимание в своих работах истории и экономике обитателей братства бекташийя. Ею опубликована большая статья, освещающая положение братства бекташийя по данным османских налоговых документов¹. Концепция И. Бельдичану, по сути, является развитием взглядов Ф. Хаслука. Автор установила, что в конце XV — начале XVI в. существовало племя бекташлу, образовывавшее особую административную единицу (нахийе). Члены этого племени занимались и скотоводством, и земледелием. Часть из них постоянно проживала в районе Эйюбели близ Аксарая (примерно в 70 км южнее Хаджибекташа). Бей, глава племени, считался потомком Хаджи Бекташа. Эти данные И. Бельдичану переносит и на более ранний период и полагает, что упоминаемое в источниках «основание Хаджи Бекташем» обитатели в Сулуджа Карагююке, на землях племени чепни, означало занятие территории чепни племенем бекташлу. Возможно, как думает автор, это была не столько «силовая», сколько духовная экспансия, завершившаяся превращением племенной структуры бекташлу в суфийское братство бекташийя при воздействии «внешнего» фактора, каковым стало доминирование Османской династии в Малой Азии. В формирующееся братство были включены также «татары» (монголы), переселившиеся в Анатолию при *ильханах* и исповедовавшие несторианство, которые были обращены в ислам под влиянием проповеди баба бекташи. Однако в реальности дело могло обстоять и противоположным образом: племя (или племенной союз), получившее название бекташлу, могло возникнуть позднее, чем суфийское объединение бекташийя и в ранний период могло и не играть особой роли в распространении учения Хаджи Бекташа. Наоборот, само это племя могло стать объектом миссионерской деятельности учеников Хаджи Бекташа и даже поменять свое название, легитимизировав таким образом свою связь с обителем Бекташа и претендуя на происхождение от почитаемого святого².

Одним из крупнейших специалистов по архитектуре текке бекташи на Балканах и в Малой Азии является голландский ученый Ф. де Йонг, автор ряда статей по этому вопросу³. Коллективная работа французских ученых Ж.-Л. Баке-Грамона, П. Дюмона,

¹ *Beldiceanu-Steinherr I. Les Bektasî à la lumière des recensements ottomans (XV–XVI-e siècles). Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 81, 1991. С. 21–79.*

² См. статью *Faroqhi S. The Bektashis. A report on current research* в сборнике: *Bektachiyya. Istanbul, 1995. С. 9–28.*

³ *De Jong F. The Takiya of Bektashi Order. In: The Dervish Lodge, architecture, art and Sufism in Ottoman Turkey. Berkeley, Los Angeles-Oxford, 1992. С. 228–241.*

Х.П. Лякёра, Б. Сен-Лоран, Н. Ватена, Н. Зарконе и Э. Эльдема целиком посвящена обители бекташи в Мердивен-кёе, ее прошлому и культурному значению¹. Научному изучению текке бекташи на Бабадаге (Румыния) и тюрбе Сары Салтука (прежде всего с архитектурной точки зрения) посвящена статья известного немецкого специалиста по сакральной архитектуре бекташи М. Кия «Тюрбе Сары Салтука на Бабадаге, Добруджа»².

На французском языке вышла в свет работа выдающегося турецкого археолога и историка культуры Э. Эсина «Тюркские гетеродоксные дервиши Центральной Азии»³. В этой статье сделаны определенные шаги для поиска центральноазиатских прототипов для «гетеродоксного» учения дервишей Малой Азии. Тот же автор в другой статье сопоставляет общие мотивы и символы в тантрическом буддизме и бекташизме⁴.

К. Имбер исследовала османские судебные протоколы (*мухим-ме дефтерлери*) XVI в. и содержащиеся в них данные о преследованиях, которым подвергались шиитские сектанты (кызылбаши) на территории Анатолии⁵. К. Крайзер изучает проблему взаимоотношений суфийских обителей и богословских учебных заведений-медресе в Османской империи⁶. Р. Сэйвори занимался изучением духовного и политического влияния иранских Сафавидов на анатолийских шиитских сектантов⁷. Этой же теме посвящена монография Х. Зорвайде «Победа Сафавидов в Персии и ее отголоски среди шиитов Анатолии в XVI веке», опубликованная в 1965 г.⁸ Исследовательница рассматривает восстание племенного союза *дулкадыр* против османских властей в начале XVI в. и делает предположение, что уже в ту эпоху существовали тесные связи между бекташи и мятежниками-кызылбаши.

¹ *Bacque-Grammon J.-L.; Dumont P., Eldem E. et autres. Le Tekke Bektāşi de Merdivenköy. En: Anatolia Moderna, II, Derviches et cimétieres ottomans, 1991. C. 29–135.*

² *Kiel M. The Türbe of Sarı Saltuk at Babadag, Dobrudja. Brief historical and architectural notes. Güney-Doğu Avrupa araştırmaları dergisi, 6–7, 1978. C. 205–225.*

³ *Esin E. Les derviches hétérodoxes turcs d'Asie Central. Turcica, XIII (1985). C. 7–40.*

⁴ *Esin E. Themes et symbols communs entre le bouddisme tantrique et la tradition des Bektachis Ottomans. Bektachiyya. Ed. A. Popovic, G. Veinstein. Istanbul, 1995.*

⁵ *Imber C. The persecution of the Ottoman Shi'ites according to the Mühimme Defterleri, 1565–1585. Der Islam, 56, 1979. C. 245–273.*

⁶ *Kreiser K. Medrese und Derwisch Konvente in Istanbul: quantitative Aspekte. In: Economies et sociétés dans l'Empire Ottoman (fin du XVIII-e – début du XIX-e siècle). P., 1983. C. 109–127.*

⁷ *Savory R.M. Die Consolidation der Safawiden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert. Der Islam, 41, 1965. C. 71–94.*

⁸ *Sohrweide H. Der Sieg der Safawiden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert. Der Islam, 41, 1965. C. 95–223.*

Французский тюрколог Ж.-П. Ру посвятил большую статью сравнению религиозных воззрений курдской секты «людей Истины» (*ахл-и хаки*) с тюркскими народно-религиозными представлениями¹. Тот же автор занимался этнографическим изучением тахтаджей Малой Азии и написал о них статью для *Kölnner Ethnologische Mitteilungen*, вышедшую в Кёльне в 1987 г.² Х. Альгар опубликовал большую научную статью по исследованию влияния секты хуруфитов на братство бекташийя³. Б.С. Аморетти интересовалась религиозная топография в предсафавидский период в Иране и Малой Азии⁴.

Среди исторических исследований, относящихся к братству бекташийя и секте алевитов, можно отметить ряд работ европейских авторов, основывающихся на социально-экономических данных. В первую очередь необходимо обратить внимание на книгу профессора Мюнхенского университета, директора Института тюркологии С. Фароки «Орден бекташийя в Анатолии в период с конца XV в. по 1826 год», опубликованную в 1981 г.⁵ Фароки полагает, что главным источником по истории братства бекташийя в XVI в. являются официальные османские налоговые описи. В то же время рядовые члены братства за редким исключением не могли попасть в поле зрения авторов такого рода официальных документов. С. Фароки написала также ряд статей о текке бекташи Кызыл Дели, об обители Сейида Гази в свете данных османских источников, об экономической и сельскохозяйственной активности текке Хаджи Бекташа и других бекташийских обителей в Анатолии⁶.

Следует также отметить сборники докладов и материалов Страсбургской конференции по братству бекташийя (1985 г.)⁷

¹ Roux J.-P. Les fidèles de Vérité et les croyances religieuses des Turcs. *Revue d'histoire des religions*, 175, 1969. С. 61–95.

² Roux J.-P. The Tachtaci of Anatolia. In: *The other nomads. Peripathetic in minorities in cross perspective*. Köln, 1987. С. 229–245.

³ Algar H. The Hurufi influence on Bektashism. *Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*. С. 36–53.

⁴ Amoretti B.S. Pre-Safavid religious topography. In: *The Cambridge history of Iran*. Vol. VI. Cambridge, 1993.

⁵ Faroqi S. Der Bektaschi-Orden in Anatolien, vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (WZKMS)*. Sonderband II. Wien, 1981.

⁶ Faroqi S. Agricultural activities in a Bektaschi center: the tekke of Kızıl Deli 1750–1830. *Süd-Ost-Forschungen*, XXXV, 1976. С. 69–96. Она же. Bektaschiklöstern in Anatolien vor 1826. Fragestellungen und Quellenprobleme. *Der Islam*, 53–1, 1976. С. 28–69. Она же. The Bektashis. A report on current research. *Bektachiyya*. Istanbul, 1995. С. 9–28. Она же. The tekke of Hacı Bektaş: Social position and economic activities. *International Journal of the Middle East Studies*, 7, 1976. С. 183–208.

⁷ *Bektachiyya*/Ed. A. Popovic and G. Veinstein. Istanbul, 1995.

и Берлинской конференции по алевизму (1995 г.)¹, которые подвели некоторые итоги длившимся в течение нескольких десятилетий дискуссий по поводу тех или иных проблем истории бекташи.

Большой интерес представляет книга А. Гёкальпа «Красные головы и черные уста» (1980 г.)². Автор, будучи социальным антропологом, занимается изучением алевитов-чепни, осевших в Эгейском регионе на западе Турции. Ученого интересует «народная религия», практикуемая обычными людьми, жителями сел и городов, в ее современном состоянии. Он подчеркивает важную роль, которую играют ритуальные церемонии алевитов (в частности *соргу айини* — публичное рассмотрение обид, нанесенных членами общины друг другу) в установлении мира и согласия среди жителей тех или иных населенных пунктов. В османское время, когда судебная власть была далекой и чуждой для народа, в особенности для сектантов-«еретиков», подобные церемонии, требующие примирения всех членов общины между собой, являлись насущной необходимостью в жизни алевитов и обеспечивали достижение единства путем взаимных уступок и компромиссов.

Монография К. Кеель-Бодроги «Кызылбаши-алевиты» (1988 г.)³ затрагивает вопрос о причинах постепенного прекращения гонений против еретиков-кызылбашей в Османском государстве в начале XVII в. (несмотря на то, что ирано-турецкие войны, ставшие одной из главных причин этих преследований, продолжались почти непрерывно до 1639 г.). По мнению автора, это было связано с внутренними изменениями в структуре как Сафавидского, так и Османского государств, что повлекло за собой «нейтрализацию» племенных полукучевнических объединений, бывших источником постоянных смут в обеих империях и постоянно бравших на вооружение «гетеродоксные» учения. Автор предполагает, что, разочаровавшись в Сафавидах, кызылбаши примерно с 70-х годов XVI в. «повернулись лицом» к бекташи. Об этом говорят действия самозваного «шаха Исмаила», поднявшего восстание в области Малатья и стремившегося сделать своим культовым центром обитель Хаджи Бекташа Вели в Сулуджа Карагююке. Однако конкретные факты, свидетельствующие о сближении между общинами бекташи и кызылбашей, для того периода весьма редки, что объясняется в том числе и отсутствием документальных источников. Касаясь современного состояния алевизма, К. Кеель-Бодроги высказывает предпо-

¹ Syncretistic religious communities in the Near East. Ed. K. Kehl-Bodroghi. Leiden, 1997.

² Gökalp A. Tetes rouges et bouches noires. P., 1980.

³ Kehl-Bodroghi K. Die Kızılbaş-Aleviten. Berlin, 1988.

жение, что общность алевитов-бекташи со временем меняет свою суть, и в будущем они могут исчезнуть в качестве религиозной группы, превратившись скорее в самостоятельный этнос (или этническое образование). Об этом свидетельствует и тот факт, что исследовательнице приходилось сталкиваться с такими группами алевитов, которые уже не проводят общие религиозные церемонии, как и то, что ученые-неалевиты смогли за последние десятилетия собрать сведения о религиозных верованиях и церемониях от информантов-алевитов, что в прежние времена грозило бы последним изгнанием из своих общин и потерей всех связей с единоверцами. Сейчас, по всей видимости, этого уже не происходит. К. Кеель-Бодроги написала также статью по этнологии тахтаджей и небольшую работу о генезисе алевизма в Турции¹.

Рукописи сакрального текста алевитов «Буйрук» («Манакибнаме-и имам Джафар ас-Садик») были исследованы А. Оттер-Божан, которая видела в этом произведении плод «эпистолярной» пропаганды Сафавидов, рассылаемой в виде посланий руководителям общин кызылбашей на протяжении XVI в. Впоследствии эти «послания» подверглись обработке в духе устной народной традиции. Результаты своей работы А. Оттер-Божан представила на симпозиуме 1–17 апреля 1995 г. в Берлине «Алевизм в Турции и схожие синкретические религиозные сообщества на Ближнем Востоке в прошлом и настоящем».

К этим публикациям нужно добавить библиографическое исследование К. Форхофф «Между верой, нацией и новым обществом: идентичность алевитов в современной Турции», посвященное новой литературе самих алевитов и призванное пересмотреть некоторые сложившиеся взгляды на алевизм и самоидентификацию алевитов².

В конце XX в. крупнейшим специалистом по братству бекташия в западном мире, безусловно, являлась профессор И. Меликофф, на более значительные статьи которой по данной тематике собраны в книге «По следам турецкого суфизма»³. И. Меликофф внесла неоценимый вклад в науку о бекташи и в тюркологию в целом своими статьями о тюркских «святых людях» — баба, об Ахмеде Йасави и

¹ *Kehl-Bodrogi K.* Beruf, Religion, Identität. Die traditionellen Waldarbeiter in der Türkei. In: *Ethnizität um Wandel.* Saarbrücken, 1989. С. 187–206. Она же. Das Alevitum in der Türkei. Zur Genese und gegenwertigen Lage einer Glaubensgemeinschaft. In: *Ethnic groups in the Republic of Turkey.* Wiesbaden, 1989. С. 503–510.

² *Vorhoff K.* Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart. Berlin, 1995.

³ *Melikoff I.* Sur les traces du soufisme turc. Istanbul, 1992.

народном исламе, о «гетеродоксном» исламе в Анатолии, о бекташийско-алевитском синкретизме и т.д.¹ Профессор Меликофф пользовалась высоким авторитетом и в академических кругах, и среди интеллектуалов-алевитов и бекташи. Ее монография «Хаджи Бекташ: миф и его аватары» рассматривает Хаджи Бекташа и как мифическую, и как историческую фигуру, однако не является в строгом смысле «историей бекташи». Многие в этой «обзорной» книге осталось недосказанным или невысказанным. Меликофф выступает сторонником «тюркских корней» для основных церемоний и установлений бекташи, дистанцируясь от ряда ранних исследователей (Хаслука, Бирджа, Кислинга, Вриониса), видевших в практике бекташи явно христианские мотивы и элементы. Голландский исследователь М. ван Брюинессен в своей рецензии на книгу Меликофф, опубликованной в 1999 г. в журнале «Turcica», отмечает «удивительную схожесть» между йезидизмом, вероучением ахл-и хакк и алевизмом (в особенности, алевизмом курдов Дерсима)². Он возражает против попытки И. Меликофф объяснить эту схожесть духовным влиянием армянской секты павликиан: «...Каков смысл в постулировании общего армянского происхождения для объяснения иранских элементов в религиозных верованиях народов, говорящих на иранских языках?»³ Иранские элементы в бекташизме и алевизме, по мнению ученого, значительно более важны и существенны, чем предполагалось ранее. Даже само племя бекташлу, «отцом» которого был Хаджи Бекташ (по предположению И. Бельдичану), согласно сведениям из османских документов, было курдским и носило в источниках наименование *туркман акрады* («туркменские курды»)⁴. М. Брюинессен подчеркивает, что сфера исследований бекташи и алевитов настолько обширна и многообразна, что с трудом может быть охвачена одним исследователем. Монография Меликофф — первая крупная работа по данной тематике, написанная на западном языке за многие годы.

¹ *Melikoff I.* Ahmet Yesevi and Turkic popular Islam. Utrecht papers on Central Asia. Utrecht Turkological Series: 2. Utrecht, 1987. Она же. L'Islam heterodoxe en Anatolie. *Turcica*, XIV, 1982. С. 379–395. Она же. L'ordre des Bektachs après 1826. *Turcica*, XV, 1983. С. 155–178. Она же. L'ordre des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach. *Bektachiyya*, 1995. С. 3–8. Она же. Les origines centre-asiatiques du soufisme Anatolien. *Turcica*, XX (1988). С. 7–18. Она же. Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi. *Studia turcologica memoriae Alexii Bombaci dicata*. Napoli, 1982. С. 379–395. Она же. Un ordre de derviches colonisateurs: les Bektachis, leur role social et leur rapports avec les premiers sultans Ottomans. *Memorial Ömer Lütfi Barkan*. P., 1980. С. 149–157.

² *Bruinessen M.* Review of I.Melikoff's Hadji Bektach. *Turcica*, 31 (1999). С. 549–553.

³ Там же. С. 551.

⁴ *Türkay C.* Başbakanlık Arşivi belgelerine göre Osmanlı İmparatorluğu'nda oymak, aşiret ve cemaatlar. İstanbul, 1979. С. 239.

Голландский ученый в одной из более ранних статей предлагает свои интерпретации некоторых мифологических сюжетов, которые, однако, не всегда кажутся убедительными. Так, он считает, что столкновение Хаджи Бекташа, выехавшего верхом на камне, с Сейидом Махмудом Хайрани, восседавшим на льве и погонявшим змеей вместо кнута, нужно истолковывать как выражение соперничества оседлых дервишей, живущих в обители, олицетворяемой здесь камнем (или стеной), который оседлал Бекташ, и странствующих мистиков, слившихся с природой и уподобляемых животным (льву, змее), коих представляет в данной мифе Махмуд Хайрани¹. Несмотря на «утонченность» такого рода объяснения, намекающего на противостояние «цивилизованных» и «диких» дервишей, оно ни в коей мере не отражает интенцию самого источника, но привносится «извне», и вопрос о его убедительности остается спорным.

В последнее время диссертации, трактующие тему бекташи и алевитов, написали К. Форхофф (Немецкий институт Востока), М. Дреслер (Институт Макса Вебера), Х. Йавуз (Университет Юты), А. Демир (Гарвардский университет), А. Каракая-Стамп (Гарвард), Ш. Шахин (Техасский университет), И. Энгин (Немецкий Институт Востока), А. Джерен де Баррос (Университет Кента).

Изобилие новых публикаций на европейских языках, содержащих иногда очень детальную информацию о верованиях, истории, литературе, ритуалах и социальной жизни алевитов и бекташи, делает необходимым, по мнению М. Брюинессена, написание общих обзоров, предлагающих анализ хода и развития данных штудий и синтезирующих имеющийся в наличии материал. Ниже мы остановимся более подробно на научных идеях двух наших знаменитых соотечественников, внесших весомую лепту в исследования, связанные с братством бекташии, — В.А. Гордлевского и И. Меликофф, а также на взглядах известного болгарского ученого, специалиста по искусству бекташи и алевитов, Л. Микова.

Хаджи Бекташ Вели и шиитские сектанты по материалам В.А. Гордлевского

Один из крупнейших российских востоковедов академик В.А. Гордлевский (1876–1956 гг.) в своем научном творчестве неоднократно обращался к истории суфийских братств на территории Турции, к

¹ Bruinessen M. Haji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib and various avatars of a running wall. Turcica, XXI–XXII (1991). С. 55–70.

вопросу о сложении и современном состоянии культа суфийских святых-вели, а также и непосредственно к культовой практике и к культурно-религиозным особенностям течений бекташи и алевитов (кызылбашей). Можно сказать, что тюркский суфизм был для него одной из самых приоритетных научных тем и, несомненно, самой любимой. В своей знаменитой монографии «Государство Сельджукидов Малой Азии», увидевшей свет в Ленинграде в годы Великой Отечественной войны, Гордлевский посвятил целиком главу XVI анализу религиозной ситуации той эпохи, уделяя первостепенное внимание суфийским братствам и отдельным дервишеским наставникам¹. Ученый обращал внимание на роль странствующих дервишей (каландаров, абдалов, *джавлаки*) в сложении братства бекташийя².

Еще в 1913 г. В.А. Гордлевский прочитал на заседании этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии доклад «Из религиозных исканий в Малой Азии. Кызылбашаи», написанный на основании личных впечатлений от встреч с этими «сектантами» во время поездки в Турцию, в Сивас, и достаточно подробно излагающий религиозные представления кызылбашей (дерсимских курдов-алевитов)³. В 1922 г. Гордлевский выступил на заседании Восточной комиссии Московского археологического общества с более обстоятельным докладом под названием «Из религиозной жизни кызылбашей Малой Азии», в котором он затронул проблему взаимоотношений бекташи и алевитов, дал краткое описание учения бекташи и изложил сведения о личности Хаджи Бекташа Вели и о мифологическом ореоле, окружающем его образ⁴. Гордлевский попытался периодизировать историю малоазиатского сектантства следующим образом: «Первый период — рост религиозных учений, носивших оргиастический отпечаток, относится к XIV–XV вв. Затем начинается период внешнего успокоения в связи с укреплением Османского государства. С XVI в. вновь начался религиозный подъем в Малой Азии. Секты впоследствии обособились и стали враждебными друг другу»⁵. Для научного изучения бекташи и алевитов, по мнению Гордлевского, необходимо было бы предварительно собрать точные сведения обо всех сектантских общинах, сохранившихся в Малой Азии.

¹ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. I. М., 1960. С. 197–214.

² Там же. С. 206–207.

³ Там же. С. 241–254.

⁴ Там же. С. 255–275

⁵ Там же. С. 274.



*Православная пещерная церковь в Каппадокии
(Каранлык Килисе, XI–XIII вв.). (Фото автора)*

Гордлевский полагал, что «культ святых — доисламский пережиток»¹. В своей работе «Османские сказания и легенды»², так же как и в дополнительной серии «Сказания и легенды, собранные в Турции в 1926 и 1928 гг.»³ ученый свел воедино многочисленные предания о чудесных деяниях прина-

¹ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. I. М., 1960. С. 321.

² Там же. С. 321–402.

³ Там же. С. 403–488.

длежавших к различным суфийским течениям святых-вели, которые были записаны в им Стамбуле и в других городах и селениях Турции во время научных командировок в 1909–1928 гг. Эти разнородные сказания и легенды до сих пор представляют немалый интерес для специалистов по культуре суфийских святых-вели. Великий российский тюрколог отмечал черты культа предков в ритуале поклонения святым угодникам (эвлия). Останавливался он и на некоторых чертах, напоминающих о византийском влиянии на турецкую духовную жизнь (вера в святые колодцы — *айазма*; обрядовая сторона культа святых — четки, лампы, свечи и т.д.)¹. Вели стали, по замечанию ученого, патронами местностей, отдельных селений. Но Гордлевский отказывался от «пристального обследования» культа османских святых-вели, видя свою задачу лишь в опубликовании собранного «полевого» материала². Хаджи Бекташу в «Османских сказаниях» уделено около двух страниц. Перечисляются его наиболее популярные чудеса (изведение воды ударом палки о землю, чудесное путешествие в Мекку, камни-свидетели, покушение кади на жизнь Хаджи Бекташа, молитва на куче проса и бросание тутовой палки из Туркестана в Рум, превращение в голубя, чудесное обращение «попов» (*папас*) на путь суфиев, чудесное зачатие ребенка от капель крови из носа Бекташа)³. Эти деяния изложены в основном по тексту «Вилайет-наме-и Хаджим Султан», опубликованному в 1914 г. В период написания «Османских сказаний» и других перечисленных работ текст «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» оставался Гордлевскому неизвестным.

Ряд статей Гордлевского касается истории и ритуальной практики ремесленного объединения ахи (*футувва*). Это научные доклады «Из жизни цехов в Турции»⁴, «Дервиши Ахи Эврена (Эврана) и цехи в Турции»⁵ и научная справка «О Футуветнаме»⁶. Ученый подчеркивал близкую взаимосвязь между «религиозно-рыцарским братством ахи» и дервишами-бекташи, но указывал и на «религиозный эклектизм» течения ахи и на его стремление к политическому влиянию в Малой Азии, плохо совместимое с суфийскими идеями⁷.

¹ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. I. М., 1960. С. 323.

² Там же.

³ Там же. С. 385–387.

⁴ Там же. С. 276–286.

⁵ Там же. С. 289–306.

⁶ Там же. С. 307–318.

⁷ Там же. С. 297.

Особый интерес для изучения религиозных связей между бекташи и другими «гетеродоксными» сообществами Малой Азии и Ирана представляет статья В.А. Гордлевского «Каракоюнлу», посвященная шиитским сектантам, проживающим в Иранском Азербайджане (в бывшем ханстве Маку)¹. Макинское ханство было расположено на правом берегу реки Аракс, к западу от Нахичевани. Наличие сектантов на территории этого ханства отмечал еще в начале XIX в. французский путешественник шевалье де Жобер². Сектанты, исповедовавшие перевоплощаемость божества, населяли кишлаки Софу и Тазекенд (в последнем находилось святилище Мир Мехмеда Хасана). Они были известны под тюркским наименованием *каракоюнлу* («чернобаранные»), что связано, возможно, с их происхождением от племенного союза кочевых туркмен каракоюнлу, господствовавшего в Западном Иране вплоть до 1468 г.

В.А. Гордлевский сообщает, что сектанты каракоюнлу трудолюбивы и в большинстве своем являются людьми состоятельными. Его внимание привлекли общие танцы, хороводы мужчин и женщин, характерные также для сектантов-курдов и кызылбашей Турции³. Гордлевский указывает в этой связи на «высокую степень экзальтированности сектантов»⁴. «Для сектанта сливаются легко области видения-воображения и реальности — физических ощущений»⁵. Французский путешественник А. Гобино писал, что здешние сектанты не курят табак, бреют бороду (в отличие от курдских «людей Истины» — ахл-и хакк, — которые не стригут ни бороды, ни усов)⁶. Бороду отпускали только дервиши в Тазекенде (пришлый элемент, по словам Гордлевского).

Название каракоюнлу известно и в Турции (так называется крупнейшее подразделение турецких полукочевников-юрюков). Все это говорит о тесной связи, существовавшей на протяжении веков между тюркскими племенами Ирана и Турции, отразившейся в том числе и в религиозной сфере. Каракоюнлу представляли собой своего рода «заповедник» верований, сохранившихся как остатки бывшего прежде широко распространенным «тюркского шиизма».

¹ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. III. М., 1962. С. 391–416.

² Jaubert P.A. de. Voyage en Armenie et en Perse. P., 1821. С. 255.

³ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. III. С. 394.

⁴ Там же. С. 392.

⁵ Там же.

⁶ Gobineau A. Trois ans en Asie. P., 1905. С. 324.

В Урмии сектантов называли *абдалбейи*¹. Они были весьма преуспевающими людьми, в их руках находилась торговля в Хое и Тебризе (Хой считается родиной Абдала Мусы и многих других хорасанских эренов). Сектантские воззрения были широко распространены в Персии под покровом официального богословского шиизма (*аль-имамийа*). Гобино думал, что по крайней мере 40 % населения Персии составляют шиитские сектанты. В русской научной литературе этим сообществам, распространенным в особенности в Западном Иране, посвящены исследования В.А. Жуковского и В.Н. Минорского².

Основу их учения представляет непрерывное снисхождение имама Али на землю. Али — знак, указание на предвечного Творца, познаваемого в страдании. Однако богословский шиизм всегда отмежевывался от тезиса о божественности Али. Между тем в «народных» сектах культ Али получил весьма полное обоснование. Когда Али исполнилось три года, ему явился якобы архангел Джабраил и произнес восхваление в его адрес, таким образом исповедав высшее предназначение Али. Исключительная устойчивость культа Али в Передней Азии на протяжении веков объясняется Гордлевским наличием мощного доисламского субстрата, сохранявшегося несмотря на все гонения со стороны как официального ислама, так и христианства.

Али восседает на сером коне Дюльдюле. Али является своим поклонникам в виде человека, у которого нет костей (ср. с представлениями о святом Хызре у турок). Он спасает людей на суше и на море³. Но и его последователи обязаны полностью предаться Али душой и телом. «Он (Али) — пчела, а я — мед»⁴, — писал основатель династии Сафавидов шейх Исмаил Сафави. Али — «ключ от дверей спасения», повелитель мира (*Мавла*), властитель дел людских (*сахибкар*). Перед Судным днем он сойдет на землю в образе Сама (дед богатыря Рустама?), а за сорок дней до этого на землю спустится Иисус Христос (пророк Иса) с 12 имамами (а не апостолами!), который якобы принесет собой меч Али — Зульфикар⁵.

¹ Гордлевский. В.А. Избранные сочинения. Т. III. С. 396

² Минорский В. Курды. Заметки и впечатления. Пг., 1915.

³ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. III. С. 408.

⁴ «Ары одур, балы менем». Этот стих можно понять и в том смысле, что Али («пчела») произвел на свет Исмаила («мед»). Ср. духовный гимн о пчеле в братстве бекташийя, где с пчелой сравнивается все братство (тарикат). См.: Аверьянов Ю.А. Старец Хаджи Бекташ и его последователи — суфии братства бекташи. Восточный архив, 8–9. М., 2002. С. 134–142.

⁵ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. III. С. 408.

Рассказы каракоюнлу о своих пирах Шах Махмуде и Мир Мехмеде Хасане (духовном дитице первого), записанные В.А. Гордлевским, показывают, насколько эзотерико-мифологические сюжеты были еще живы в шиитской сектантской среде и в начале XX в. Шах Махмуд жил, по подсчетам Гордлевского, в конце XVII — начале XVIII в.

Обрядность каракоюнлу также обнаруживает существенную близость к ритуалам бекташи и алевитов, хотя Гордлевский и не оговаривает специально параллели между этими сообществами. В доме главного наставника, сейида (халифе), устраивалась «трапеза любви». Входящие подползали на коленях к сейиду, лобызали его руку, целовали пол у порога и в середине комнаты. Все участники рассаживались в круг, приветствовали друг друга поцелуями в плечо. Трапеза сопровождалась пением гимнов. Считалось, что на ней незримо присутствует сам имам Али. Главным (сакральным) блюдом был плов (*хидмат*). Это собрание также носило название *Джем-е Шах* («Собрание Царя», ср. с айин-и джем у бекташи и алевитов). По окончании трапезы начиналась общая покаянная молитва. Вино в обрядах не употреблялось. При вступлении в секту новичок обязательно подносил сейиду орехи из Хоя. Орех, по преданию, вырос в Индии из крови Спасителя¹.

Все отмеченные элементы присутствуют в обрядности и в преданиях бекташи. Таким образом, материалы В.А. Гордлевского показывают, что ритуал бекташи, как и их сказания о своем пире, не являются чем-то исключительным, представляя собой скорее один из сохранившихся до наших дней «оазисов» древней культовой практики, широко распространенной некогда в Передней Азии и в какой-то мере противостоявшей господствующему исламскому мировоззрению.

Ирен Меликофф о Хаджи Бекташе Вели

И. Меликофф (1917–2009 г.) родилась в Петербурге. Во время революции ее родители эмигрировали во Францию. Долгое время И. Меликофф занималась преподавательской и исследовательской работой в университете Страсбурга. Ее книга «Хаджи Бекташ: миф и его аватары» (1998 г.) является плодом почти тридцатилетних изысканий в области истории и культуры бекташи. И. Меликофф была своего рода «патриархом» бекташских исследований. Слово «миф» в подзаголовке книги подчеркивает мистический харак-

¹ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. III. С. 416.

тер учения и мировоззрения бекташи; слово «аватары» призвано показать способность этого учения к постоянному возрождению и обновлению.

Хаджи Бекташ, по словам Меликофф, был реальным человеком, но мы знаем о нем только через посредство легенд. Он принадлежит не столько истории, сколько миру сверхъестественного. «Он — миф, и притом — живой миф, так как для большого количества индивидуумов, которые по-прежнему верят в него, он сохраняет свое значение, таинственность и собственный смысл существования»¹.

Личность Хаджи Бекташа, которая с течением времени практически подверглась обожествлению, породила своего рода турецкую «народную религию» (*religion populaire*), развивавшуюся на протяжении веков в двух главных формах — бекташизм и алевизм. Братство бекташийя можно считать «символом народного суфизма»².

И. Меликофф связывает период формирования братства бекташийя с эпохой османских завоеваний на Балканах, когда последователи Хаджи Бекташа поселялись на новых землях (зачастую брошенных своими прежними обитателями), устраивали там свои текке с ведома или без ведома государства. Постепенно племенные связи этих переселенцев с их родичами, оставшимися в Малой Азии, ослабевали, поэтому они вынуждены были объединяться в новые сообщества, уже не родо-племенные, а культовые. Именно эти сообщества дали начало «организованному мистическому народному ордену»³, опиравшемуся на обители и «кельи» (завийе), располагавшиеся, как правило, на окраинах городов. Поскольку эти обители находились в христианском окружении, их насельники с необходимостью должны были быть терпимыми к иноверцам, обладать более широкими, «над-конфессиональными» взглядами. Это и были, собственно говоря, первые бекташи.

Те же, кто остался в Анатолии, сохранили приверженность племенным вождям и племенным культам, а в дальнейшем их интересы столкнулись с интересами расширяющегося централизованного Османского государства. На целые века за этими «туркменскими» сектантами закрепилось прозвище кызылбаш («красноголовый»), равнозначное по смыслу словам «еретик»,

¹ *Mélikoff I. Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. Genèse et evolution du soufisme populaire en Turquie. С. XIV.*

² Там же. С. 51.

³ Там же. С. XV.

«мятежник». От этих кызылбашей происходят нынешние алевиты. Таким образом, речь идет, в большей степени, о территориально-этническом разделении: на Балканах преобладали бекташи, в Анатолии — алевиты. С падением Османской империи и образованием независимых государств — Болгарии, Греции, Сербии, Албании — братство бекташийя потеряло «почву» под ногами. В настоящее время на первый план выдвинулись анатолийские алевиты, бекташи же оказались оттесненными с исторической арены (хотя в Албании в последние годы наблюдается оживление их деятельности). И. Меликофф отмечает, что эта картина дает несколько упрощенное представление о географии распространения бекташи и алевитов, так как в течение веков многие кызылбашские общины насильственно или добровольно переселялись на Балканы и часто сохраняли там свою этноконфессиональную идентичность (как кызылбаша Делиормана в Болгарии).

В то же время и само братство бекташийя оставалось во многом «деревенским». И бекташи и алевиты — выходцы из одной и той же среды, и их верования можно определить как «народный ислам», восходящий к очень старому феномену тюркской культуры, обозначаемому И. Меликофф термином «исламизированный шаманизм»¹. Оба течения (бекташи и алевиты) испытали на себе влияние той среды и того региона, в котором они развивались (для бекташи — Фракия, для алевитов — Восточная Анатолия и Курдистан). Алевизм — всего лишь форма бекташизма². Этот факт подтверждается между прочим тем, что «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», основной свод преданий о Хаджи Бекташе, одинаково признается и почитается и бекташи, и большинством алевитов.

И. Меликофф указывает, что ирано-тюркский синтез в традиционной культуре бекташи и алевитов имеет очень глубокие корни и что отделить элементы одной культуры от другой зачастую не представляется возможным. Вместе с тем во время ритуальной церемонии айин-и джем у бекташи и алевитов, независимо от их этнического происхождения, функцию «литургического» языка выполняет турецкий (османско-турецкий)³. Исследовательница подчеркивает недостаточность работы только с письменными источниками (книгами и манускриптами) при изучении проблематики бекташи и алевитов.

¹ *Mélikoff I. Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. Genèse et evolution du soufisme populaire en Turquie. С. XX.*

² Там же. С. XXI.

³ Там же. С. XXIII.

И. Меликофф отмечает, что наряду с хуруфитским и даже более ранним по времени было влияние на бекташи ремесленных корпораций ахи (возможно, связь с ахи была установлена еще самим Хаджи Бекташем). Не следует игнорировать и взаимодействие складывающейся традиции бекташи с братством сафавийя с центром в Ардебиле, особенно в XV–XVI вв.¹ И. Меликофф не присоединяется полностью к мнению А.Й. Оджака о преобладающем значении странствующих дервишей-каландаров в сложении братства бекташийя². Оно являлось сложным образованием, но, согласно мнению Меликофф, нельзя вести речь ни о хуруфитстве–бекташизме, ни о каландарстве–бекташизме. Братство бекташийя представляет собой особый феномен, который заслуживает изучения именно в таком качестве³.

Текст «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» на первый взгляд кажется, по словам И. Меликофф, «волшебной сказкой для детей». Но постепенно, вникая в суть этой «мистической прозы», исследователь начинает видеть в ней источник весьма точных сведений, при условии, что он сможет расшифровать символические элементы, содержащиеся в повествовании⁴. «Хаджи Бекташ был аскетом и экзальтированным мистиком»⁵. При жизни он, «кажется, не был персонажем первого плана»⁶. Он «появился на людях», видимо, после смерти султана Гийас ад-Дина Кайхосрова II (1246 г.), преследовавшего бабаи. У Хаджи Бекташа не было учеников кроме женщины по имени Хатун Ана (но французская исследовательница не задается проблемой, стоит ли доверять в этом вопросе историку династии Османов Ашикпашазаде?). И. Меликофф рассматривает рассказ «Вилайет-наме» о благословении Хаджи Бекташем Османа Гази как полностью легендарный⁷. Имя Хаджи Бекташа было извлечено из небытия османскими эмирами в своих целях (однако имя Бекташа могло быть использовано лишь в том случае, если вокруг могилы вели уже сложился культ и если существовало какое-то направление, придерживавшееся «учения» Хаджи Бекташа). Хаджи Бекташ — «святой-отшельник» (*un saint ermite*), пришедший с Востока, стал вдохновителем (*inspireteur*) религиозного

¹ *Mélikoff I. Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. Genèse et evolution du soufisme populaire en Turquie. С. 52–53.*

² Там же. С. 53.

³ Там же. С. 55.

⁴ Там же. С. 83.

⁵ Там же. С. 39.

⁶ Там же. С. 40.

⁷ Там же. С. 61.

братства, которое он не сумел, однако, окончательно организовать. Его вклад был достаточно сильным, чтобы обеспечить привязанность народных масс к его личности, сохранявшуюся в течение веков. Учение его не было твердо установленным ни при его жизни, ни после этого¹. В бекташизме чувствуется и влияние более ранних, «еретических» учений. Так, моральное правило этики бекташи — «быть хозяином своим рукам, своему языку и половому влечению» («элине, дилине, белине сахиб олмак») — восходит к учению манихеев².

И. Меликофф соглашается с Дж. Бирджем в датировке первой редакции «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» временем около 1400 г., т.е. до появления хуруфитов в обители Хаджи Бекташа. Но остается непонятным, почему хуруфиты не «приложили руку» к последующим редакциям «Вилайет-наме». Наоборот, в поздних добавлениях прослеживается тенденция к сближению с Османским государством (легенда о венчании Османа «на царство» Хаджи Бекташем). Читаем у Меликофф: «В XV веке Хаджи Бекташ стал эпонимом дервишей, покровительствуемых со стороны Османской династии, строившей для них завийе и выделявшей им существенные вклады»³.

И. Меликофф признает, что именно «прикрепление» (rattachement) бекташи к янычарам обеспечило этому братству его значение на века⁴. Османские султаны сделали из бекташи «орден дервишей-колонизаторов» и использовали его во время своих завоеваний на Балканах. В это же время (XIV–XV вв.) произошло окончательное размежевание между правящей властью и ремесленными объединениями — ахи. Тогда же с Востока проникли новые еретические учения, грозившие подорвать государственную систему Османов — хуруфитство и впоследствии кызылбашество. Все это потребовало пересмотра отношений между правящей династией и дервишами-бекташи и реформирования самого братства. Были определены ритуал и религиозные функции тариката бекташийя, его место в системе общественно-политического устройства Османской империи. Эти реформы связаны с именем Балым Султана.

В отличие от бекташи кызылбаши, также поклонявшиеся Хаджи Бекташу Вели, оставались рассеянными по селениям

¹ *Mélikoff I. Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. Genèse et evolution du soufisme populaire en Turquie.* 153.

² Там же. С. 163.

³ Там же. С. 92.

⁴ Там же. С. 151.

и полукочевым племенам и были всегда склонны к анархии. Еще династия Каракоюнлу (с центром в г. Эрджис на северо-восточном берегу озера Ван) в начале XV в. поддерживала «гетеродоксное» учение среди туркменских полукочевников. Затем это учение оформилось в иранской части Курдистана и Азербайджана в качестве секты ахл-и хакк и ее подразделения в Маку — каракоюнлу (*гарагоюн*). Вера в реинкарнацию, в манифестацию Бога в человеческом обличье, поклонение Али и двенадцати имамам в качестве единой божественной сущности, траур по мученикам Кербелы и культ мученичества были характерны для этого «крайнего» шиитского вероучения и повлияли на сложение «доктрины» кызылбашей, получившей оформление уже в XVI в.¹

У кызылбашей миф замещает собой ритуал². Их церемонии являются повторением трансцендентных архетипов. Кызылбашаи всегда представляли благоприятную среду для социальных возмущений. Невежественные и неграмотные слои населения видели в насильственных действиях единственный путь к исправлению социальной несправедливости. Преследования и гонения со стороны официальных властей обусловили такие особенности кызылбашей, как наличие у них «скрытого» учения, основанного на эзотерической интерпретации сакральных текстов; ночные церемонии, на которые не допускаются посторонние; важность ритуала посвящения; секретный код, присутствующий в языке кызылбашей и т.д.

С ослаблением сафавидской мессианской пропаганды движение кызылбашей теряет силу. Тем не менее Сафавидам удалось повлиять на религиозные верования малоазиатских племен и воплотить свои идеи в действительность. «Достаточно было одной искры, чтобы она [шиитская символика] обрела жизнь и приняла вид, подходивший для событий настоящего»³.

И. Меликофф подчеркивает синкретичность учения бекташи и алевитов (кызылбашей), складывавшегося из сплетения несходных между собой элементов и их взаимопроникновения. Верования бекташи, по словам исследовательницы, предстают в виде мозаики, в которой разнородные частицы составляют единую картину⁴.

¹ *Melikoff I. Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. Genèse et evolution du soufisme populaire en Turquie. С. 162.*

² Там же. С. 168.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 180.

Любомир Миков об искусстве и культуре «гетеродоксных» мусульман

Любомир Миков (род. 1947 г.) работает в Институте фольклора Болгарской академии наук, доктор исторических наук, профессор Нового Болгарского университета. В течение нескольких десятилетий Л. Миков изучал искусство «гетеродоксных» мусульман Болгарии — бекташи и алевитов. Его монография строится на полевых исследованиях и на тщательно, кропотливо подобранных материалах народной культуры, большая часть которых была открыта и документирована им самим.

Л. Миков подчеркивает, что данные художественной культуры подтверждают постоянное и массовое присутствие бекташи и алевитов в Болгарии начиная с XVI в. (первоначально преимущественно в восточных областях страны). Османское государство, переселяя гетеродоксные группы в Европу, заботилось об их духовных нуждах и помогало в возведении культовых построек. Многие из этих общин долгое время сохраняли свои культурные особенности (наиболее заметны культурные различия между мусульманами Северо-Восточной Болгарии и жителями восточных склонов Родопских гор, хотя и те и другие являются турками по национальности). Собственно бекташи проживают в сельской местности в окрестностях г. Момчилград (на юге Болгарии) и г. Исперих (на северо-востоке). Болгарские кызылбаши иногда именуется в литературе словом *алиане*, но сами себя они продолжают называть кызылбашиами. Перепись населения в 2001 г. выявила в Болгарии около 53 тысяч кызылбашей. Кызылбаши в Болгарии делятся на несколько групп — софуйан (софиян) (последователи челебийского течения), бабаи (признающие пирами Отмана Баба или Демир Баба), *мусахибы* («побратимы», сторонники ритуала побратимства). Л. Миков предлагает делить кызылбашей на две большие группы: *чаршамбалы* в Кубрате и бабаи (более значительная по численности и более резко противопоставляющая себя бекташи группа) в Родопах и в Северо-Восточной Болгарии. К ним примыкает еще небольшая община последователей еретического шейха Бадр ад-Дина в Казанлыке¹. Различия между ними носят скорее религиозный, а не социальный характер. Автор упоминает о некоторых обрядах кызылбашей, напо-

¹ Миков Л. Искусството на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI–XX век): Бекташи и къзълбаши/алеви. София, 2005. С. 19.

минающих христианские (знак креста на шапке, крашение яиц, питье вина), которые он не считает собственно христианскими, а скорее восходящими к иранской доисламской традиции.

Труд Л. Микова представляет собой подробное исследование отдельных важных памятников искусства бекташи и алевитов начиная с XVI в.; при этом устанавливается их хронология и атрибуция. Автор изучает символику и семантику этого искусства, занимается вопросами его стилистического развития. Искусство бекташи и алевитов подразделяется им на профессиональное и «самодеятельное». Первое место среди профессионального искусства занимает культовая архитектура (тюрге, *имареты*, *мейдан-эви*). Автор отмечает, что для «гетеродоксных» мусульман гробница святого — тюрге — это не просто мемориал, а место отправления многообразных культовых практик, которое по своему значению может быть сопоставлено функционально с мечетью у «обычных» мусульман¹. Л. Миков делит все тюрге (в зависимости от пола погребенного) на мужские, женские и «смешанные». Средневековые тюрге были по большей части семиугольными в плане (что не имеет прямых аналогий в средневековой османской и даже в сельджукской архитектуре). Это гробницы Отмана Баба (село Текето, область Хасково), Кадемли Баба (с. Графитово, Нова-Загора), Ак Йазылы Баба (с. Оброчиште, Балчик) и Демир Баба (с. Свештари, Исперих).

Вторая часть исследования Л. Микова носит заглавие «Живопись и пластические искусства». Автор отмечает, что некоторые тюрге бекташи и алевитов украшены настенной живописью, а также картинами и эстампами позднего происхождения (XX в.). Особое внимание уделено росписям купола тюрге Ак-Йазылы Баба, сделанным в стиле так называемого «турецкого барокко»; росписям стен и купола в тюрге Демир Баба в стиле *руми* и *хатаи*, носящим признаки хуруфитской каллиграфии; сценам, изображенным на стенах тюрге Отмана Баба (выполненным в 1993 г. художником-самоучкой). Чаще всего на эстампах представлена сцена жертвоприношения Ибрахимом своего сына (которого ангел заменяет барашком), что связано, по мнению Л. Микова, с практикой принесения в жертву животных во дворах тюрге. Другие распространенные сюжеты — «святое семейство», «двенадцать имамов» и «погребение Али»². Встре-

¹ Миков Л. Искусството на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI–XX век): Бекташи и къзълбаши/алеви. София, 2005. С. 367.

² Там же. С. 373.

чаются «портреты» Хаджи Бекташа Вели и поэта Кайгусуза Абдала. Среди рельефов на камне наиболее типичными являются изображения меча имама Али — Зульфикара (тюрге Демир Баба и Отман Баба), абстрактные мотивы (шахматная клетка древнейший мотив, связанный с погребальной обрядностью; розетка). Из камня (агата) высекали медальоны с 12 лучами, так называемые *теслим таши* («камни покорности»), которые заповедал носить дервишам-бекташи Балым Султан. Вырезались также скульптурные подобию колпаков дервишей — тадж, которые устанавливали на могилах бекташи. В Болгарии больше всего встречаются 2 разновидности этих головных уборов: *шемси тадж* (с 7 клиньями) и *хусейни тадж* (с 12 клиньями). До реформ Балым Султана бекташи носили главным образом первый (изображение такого таджа стоит на могиле Отмана Баба). Среди реликвий болгарских бекташи, выполненных в металле, наиболее известная — огромные бронзовые туфли суфия Демир Баба. Существуют отдельные экземпляры металлических печатей. Изготавливались также ритуальные свечи и светильники, амулеты, предметы из соломы, ритуальные метлы и т.п.

Третья часть книги посвящена традиционным тканям. Наиболее характерны четырехугольные в плане ритуальные платки — *чевре*, которые в ходу только у кызылбашей Северо-Восточной Болгарии (они украшены растительным, зооморфным или антропоморфным орнаментом). Орнаменты обозначаются болгарским словом *думá*. Человеческие фигуры чаще вышиваются на свадебных полотенцах.

В четвертой части своей монографии Л. Миков останавливается на проблеме символизма бекташийского искусства. Основной идеей этого искусства было обожествление природы и человека, как это провозглашает двустишие Кайгусуза Абдала:

Если ты взыскуешь Бога, ищи его в человеке,
Он — не в Ираке, и не в Мекке, и не в паломничестве¹.

Суфийский тип ислама благожелательно относился к изображениям человека (в том числе и к «портретам» суфийских святых). Из животных символов нередко образы льва, лошади, оленя, голубя, зайца, змеи, журавля, петуха. Из растений в куль-

¹ Миков Л. Искуството на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI–XX век): Бекташи и къзълбаши/алеви. София, 2005. С. 372.

товых сооружений можно увидеть рисунки кипариса, розы, тюльпана и красной гвоздики в сильно стилизованном виде. Встречаются также эмблемы в виде дубового листа и боярышника. Иногда попадает эмблема в виде гриба-лисички. Священное значение в искусстве придается числам 3, 7 и 12. Цифра 3 связана с троицей бекташи (Аллах, Мухаммад, Али); цифра 7 — с исмаилитскими (и, вероятно, также и хуруфитскими) концепциями; цифра 12 — с 12 шиитскими имамами, образующими «золотую цепь» (турецк. *алтын зинджир*). Воспроизведение этих чисел в архитектуре, живописи, текстиле, так же как и в фольклоре, — свидетельство культурного влияния различных конфессиональных и философских доктрин.

Глава III

«Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» как источник сведений о личности Хаджи Бекташа и его учении

Источником «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», как и других подобных агиографий, несомненно, послужили материалы устной традиции о духовном учителе и святом-вели, основателе братства бекташийа, — Хаджи Бекташе Вели. В то же время в «Вилайет-наме» отсутствуют вставки из «произведений» Хаджи Бекташа (см. Гл. первую), приписываемых ему поздней традицией, и знакомство с ними автора «Вилайет-наме» представляется весьма проблематичным. В тексте «Вилайет-наме» уделено очень мало места речи самого пира-наставника, он не произносит длинных проповедей в отличие, скажем, от Иисуса, каким он представлен в канонических Евангелиях. Тем не менее не подлежит сомнению, что вся традиция, устная и письменная, бекташийского братства складывалась вокруг личности Хаджи Бекташа Вели.

Невозможно рассматривать «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», как и другие подобные ему произведения агиографического жанра, как целиком принадлежащие перу одного автора. Обращаясь к изучению внутренней структуры «Вилайет-наме», нетрудно заметить, что повествование на первый взгляд лишено целостности, состоит из отдельных, слабо связанных между собой эпизодов (менкабе). Эти фрагменты нередко соединены только личностью главного героя — Хаджи Бекташа Вели — и представляют собой явление его чудесной силы — карамат, тур. (*керамет*).

Хаджи Бекташ не был основателем новой религии, не выступал против основных принципов исламской традиции (по крайней мере таким он представлен в тексте «Вилайет-наме»), по-видимому, следовал вероучению уже сложившегося шиитского направле-

ния в исламе. Поэтому мы не станем, следуя Э. Гроссу, называть его «житие» «Евангелием тюркского дервиша» (eine türkisches Derwischeevangelium).

А. Гёльпынарлы придерживался мнения, что старейшей рукописью прозаического варианта «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» является манускрипт, хранившийся в Национальной библиотеке в Анкаре под номером 0340, происходящий из обители Хаджи Бекташа и законченный в месяце *раби аль-авваль* 1034 г. хиджры (13 ноября — 12 декабря 1624 г.)¹. В конце этой рукописи имеется стихотворная приписка, содержание которой сводится к тому, что завершён труд, который послужит для наставления в благодати; что милость Божия и благословение Хаджи Бекташа Вели пребудет с теми, кто посвятит время чтению «Вилайет-наме», и «со всей нашей общиной»². Далее следует ещё одна приписка: «Мы начертали по силе своих возможностей; просите же эренов (святых), чтобы Всевышний Господь (*Хакк Таала*) помянул вашего раба Али Челеби молитвой вместе со всеми правоверными братьями, воплощающими веру в деяниях и сделавшими загробное блаженство пищей дня сегодняшнего; «Фатиха», молитва Мухаммада...»³

А. Гёльпынарлы обратил внимание на то, что стихотворная часть этого колофона написана неровным размером и без соблюдения правил стихосложения. Он считал, что Али Челеби, будучи малограмотным и «невежественным» писцом, не мог являться автором текста «Вилайет-наме»; по мнению Гёльпынарлы, это всего лишь переписчик. Основным желанием этого человека при переписывании рукописи было то, чтобы его помянули в молитвах ашики, которые будут читать эту рукопись, после того как Али Челеби принесет ее в дар обители Хаджи Бекташа⁴. Аргументы А. Гёльпынарлы выглядят в данном случае вполне убедительными.

Указанная рукопись имеет размер 28 x 20 см, помещена в кожаный переплет красного цвета. Она написана почерком насх и насчитывает 217 страниц (на каждой странице рукописи по одиннадцать строк). Рукопись хранилась в обители Хаджи Бекташа. Переписчик Али Челеби, возможно, принадлежал к числу потомков Хаджи Бекташа (челеби). Многие слова в рукописи написаны с ошибками (в особенности многие арабизмы); звуки, отсутствующие в турецком языке, передаются очень часто неверно. На

¹ См. предисловие А. Гёльпынарлы к изданию текста «Вилайет-наме» (прозаический вариант): Menakib-i Hacı Bektaş-ı Veli Vilayet-name, Istanbul, 1958. С. XIX–XX.

² Там же.

³ Там же. С. XXI.

⁴ Там же.

второй странице рукописи есть надпись на арабском языке: «Даи [проповедник] Шейх Эльван, потомок Хаджи Бекташа Вели»¹. Эта надпись свидетельствует о том, что рукопись оставалась в обители во времена шейха Эльвана Челеби (ум. в 1730 г.). В самом конце рукописи находится еще одна приписка, посвященная истории этой рукописи в XVIII–XIX вв. Из этой приписки следует, что рукопись была украдена из обители (вероятно, после смерти Эльвана Челеби) и увезена в Каир, где оставалась долгое время. Затем некий египетский купец Хаджи Мемиш-ага и *мамлюк* Мухаммад Сузи приобрели эту рукопись и возвратили ее в обитель Хаджи Бекташа в 1263 г.х. (1846 г.)². Благодаря этим событиям рукопись сохранилась до наших дней и не разделила судьбу многих других старинных бекташийских книг, уничтоженных в 1826 г. во время гонений на братство бекташийца со стороны султана Махмуда II.

Другая старейшая (возможно, самая древняя) рукопись содержит стихотворный вариант «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели». Эта рукопись находилась в личной коллекции Ф. Бильге. Она имеет размер 20 x 16,5 см, на каждой странице рукописи по 17 строк, каждая строка включает в себя один бейт (двустиие)³. Вся рукопись насчитывает 129 листов. Она написана почерком *наسخ*. Подзаголовки разделов отсутствуют. Рукопись выполнена на филигранной венецианской бумаге. Исходя из особенностей написания слов, почерка и качества бумаги, исследователи, в том числе и А. Гёльпынарлы, склоняются к мнению, что эта рукопись относится к первой половине XVI века. К сожалению, в рукописи отсутствуют пять первых листов. Вместо этих листов в ее начало добавлены пять листов из прозаического варианта «Вилайет-наме». После сто двадцать шестого листа три последних листа рукописи также были утеряны и дополнены тремя листами из заключительной части прозаического варианта «Вилайет-наме». На последнем листе оказалась, таким образом, взятая из другой рукописи стихотворная приписка, содержащая дату завершения переписки (1178 г.х.), которая относится не ко всей рукописи, а только к последним трем листам. В этом манускрипте имеются и другие пропуски, заполненные страницами, переписанными из других копий. После листа 216 выпущено восемнадцать листов, после листа 716 пропущено два листа, после листа 736 — еще четыре листа⁴.

¹ См. предисловие А. Гёльпынарлы к изданию текста «Вилайет-наме» (прозаический вариант): *Menakib-i Hacı Bektaş-ı Veli Vilayet-name*, Istanbul, 1958. С. XXVI.

² Там же. С. XXVII.

³ Там же. С. XXXII.

⁴ Там же. С. XXXII–XXXIV.

Следует отметить, что стихотворные пассажи в прозаическом варианте «Вилайет-наме» совпадают с соответствующими местами в стихотворном варианте (по этой древней рукописи), но в некоторых копиях имеются небольшие отступления и неточности. Владелец рукописи Ф. Бильге считал, что «Вилайет-наме и Хаджи Бекташ-и Вели» создано первоначально в стихотворном варианте. Но вследствие плохой сохранности манускрипта и отсутствия имени автора или переписчика невозможно сделать окончательный вывод ни о степени древности этой рукописи, ни об авторстве текста, ни о его первоначальном виде.

Некоторую помощь в анализе всех этих составляющих может дать исследование второго списка стихотворного варианта «Вилайет-наме» (так называемого «списка Нихани»). Этот список хранился в коллекции А. Атеша. Рукопись переписана Мехмедом Тевфиком Баба Эрзинджанлы в 1313 г.х. (1896 г.) с более старой рукописи дервиша Нихани, датированной 1296 г.х. (1878/1879 гг.)¹. В этой рукописи в разделе «О разъяснении причин составления книги» Нихани сообщает следующее²:

...Также о Хаджи Бекташе Вели
И чудесах этого таинства [имама] Али,
Послужил святому (вели) тот, кто сложил это,
Тот Фирдевси составил поэму...

На основании этого сообщения А. Гельпынарлы делает категорический вывод, что Нихани имел здесь в виду автора стихотворного варианта «Вилайет-наме» и что этим автором является Фирдевси-и Руми, поэт XV в., упоминаемый также Хасаном Челеби, автором «Жизнеописаний поэтов» («Тазкират аш-шуара»), под именем Фирдевси Бурсави³. Сведения об этом поэте содержатся также в сочинениях османских биографов Бейани, Ламии и Латифи. Эти сведения сводятся к тому, что Фирдевси интересовался историей, был весьма сведущим человеком, переводил с персидского языка на османский и переписывал некоторые произведения, в том числе и суфийского характера⁴. Фирдевси (называемый также Узун Фирдевси) интересовался «сказаниями», философией, математикой и астрономией.

¹ См. предисловие А. Гельпынарлы к изданию текста «Вилайет-наме» (прозаический вариант): Menakib-i Hacı Bektaş-ı Veli Vilayet-name, Istanbul, 1958. С. XXIV.

² Там же. С. XXII.

³ Там же. С. XXIII.

⁴ Там же. С. XXIII.

А. Гёльпынарлы считал возможным отождествить поэта Фирдевси-и Руми с переписчиком творения Саади «Гулистан», который в конце рукописи обозначил свое имя как «Ильяс ибн Хизр би-т-тахаллус [под псевдонимом] Фирдевси¹. Известно, что некий Ильяс ибн Хизр перевел в 1485 г. с персидского языка на османский комментарий Кутба аль-Алави на «Шатхийе» (мистическое послание) суфия Барака Баба (убит в 1307 г.), близкого к братству бекташийя. А. Гёльпынарлы полагал, что в эпоху султана Байазид II не могло быть двух людей, носивших одно и то же имя и имя по отцу (Ильяс ибн Хизр) и к тому же занимавшихся одним и тем же делом (переводом с персидского суфийских текстов), и приходит к выводу, что это один и тот же человек. С другой стороны, трудно представить, что в одно и то же время существовали два человека по прозвищу Фирдевси (Фирдевси-и Руми и Ильяс ибн Хизр Фирдевси), которые также занимались одним и тем же делом (переводом и переписыванием персидских книг). Исходя из этого, А. Гёльпынарлы сделал вывод, что существовал лишь один поэт, переводчик и переписчик Ильяс ибн Хизр по прозвищу Фирдевси (он же — Фирдевси-и Руми, или Узун Фирдевси).

Но в рассуждениях А. Гёльпынарлы остаются некоторые спорные моменты. Во-первых, нет доказательств того, что Нихани, писавший в конце XIX в., подразумевал под Фирдевси именно поэта XV в. Фирдевси-и Руми, а не какого-либо иного, жившего позже или, может быть, раньше. Во-вторых, сведения Нихани об авторстве Фирдевси не подтверждаются никакими другими источниками, в том числе более близкими к эпохе Байазид II. В-третьих, даже если принять гипотезу об авторстве Фирдевси-и Руми для стихотворного варианта «Вилайет-наме», последующие заключения Гёльпынарлы об идентичности Фирдевси-и Руми, Ильаса ибн Хизра Фирдевси (переписчика «Гулистана») и Ильаса ибн Хизра (переводчика комментария Кутба аль-Алави, который выдал себя за автора этого комментария и предпочел скрыть то, что он является переводчиком)² остаются всего лишь остроумными догадками, не имеющими твердого научного обоснования.

Между тем Гёльпынарлы пошел дальше этого и сделал предположение, что Фирдевси-и Руми был автором не только стихотворного, но и прозаического варианта «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели». Это предположение было выдвинуто на основании того, что стиль и манера написания прозаического варианта

1 См. предисловие А. Гёльпынарлы к изданию текста «Вилайет-наме» (прозаический вариант): Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli Vilayet-name, Istanbul, 1958.

2 Там же. С. XXIII.

«Вилайет-наме» «очень похожи» на стиль и манеру написания поэмы Фирдевси «Сулейман-наме»¹.

Впрочем, Гёльпынарлы сам не настаивал на своей точке зрения; он только обратил внимание на совпадение стихотворных пассажей в прозаическом тексте «Вилайет-наме» с соответствующими местами стихотворного варианта. Этот факт действительно может рассматриваться как доказательство того, что автор прозаического варианта заимствовал ряд отрывков из стихотворного варианта и, следовательно, стихотворный вариант появился раньше прозаического. Но это отнюдь не свидетельствует о том, что оба варианта «Вилайет-наме» принадлежат перу одного автора, хотя в качестве косвенного доказательства это совпадение может быть использовано (один и тот же автор с большей легкостью мог воспользоваться отрывками из своей уже написанной поэмы для дополнения прозаического варианта того же произведения). Однако, помимо этого косвенного доказательства, других, более надежных, практически нет.

Единственный ключ к решению этой проблемы нужно искать только в сравнительном текстологическом анализе обоих вариантов «Вилайет-наме» и дошедшей до нас поэмы Фирдевси-и Руми «Сулейман-наме». Но подобный анализ, насколько нам известно, пока не проводился (исключая определенные шаги, сделанные в этом направлении А. Гёльпынарлы).

Проблема авторства стихотворного и прозаического вариантов «Вилайет-наме» тесно связана с проблемой ранней истории текста. Как уже отмечалось, А. Гёльпынарлы при издании текста прозаического «Вилайет-наме» взял за основу рукопись 1034 (1624) г. И. Меликофф не считает издание «Вилайет-наме», предпринятое А. Гёльпынарлы, полностью удовлетворительным². Она полагает, что в каждом из многочисленных текке бекташи должен был храниться хотя бы один манускрипт «Вилайет-наме». Следовательно, далеко не все рукописи этого памятника известны сейчас науке (практически большинство исследователей, кроме Б. Нойана, ссылаются на издание А. Гёльпынарлы).

Другая старейшая рукопись прозаического «Вилайет-наме» переписана неким Дервишем Сальманом в Бурсе в 1035 г. хиджры (1625/1626 г.) и хранится в Национальной библиотеке в Анкаре (под шифром «Şerîyye, Emîrî Efendi, № 1076»). Текст в основном идентичен тексту рукописи 1034 г.х., но имеются некоторые рас-

¹ См. предисловие А. Гёльпынарлы к изданию текста «Вилайет-наме» (прозаический вариант): Menakib-i Hacı Bektaş-ı Veli Vilayet-name, Istanbul, 1958.

² *Melikoff I. Hadji Bektach. С. 59.*

хождения в порядке изложения событий. Так, рассказ о деяниях Ахмеда Йасави помещен до рассказа о походе Хаджи Бекташа в Бадахшан; рассказ о Нур ад-Дине Джаджа — после рассказа о том, как Хаджи Бекташ пробил кулаком стену кельи (*халвет-хане*) и о том, как он приказал телятам не сосать маток; рассказы о Сары Исмаиле и Сары Салтуке помещены прежде рассказа о Наджм ад-Дине Кубра; рассказы о Сейиде Махмуде, о Йунусе Эмре, об Ахи Эврене также предшествуют рассказу о Наджм ад-Дине Кубра и о монголах, а не следуют за ним, как и повествование о Сад эд-Дине, помещенное после рассказов об Ахи Эврене, о столкновении Хаджи Бекташа с беём Кайсери и о Сары Салтуке. Но содержание самих рассказов в обеих копиях практически идентично.

В личной коллекции А. Гёльпынарлы находилась также рукопись «Вилайет-наме», происходящая с острова Крит и переписанная в 1811 г. в селении Ресмо. Эта рукопись насчитывает сто шестьдесят семь листов. Переписчик рукописи — Ибрахим, мюрид некоего Эммина Баба (как явствует из приписки на 167-й странице рукописи)¹. На первой странице рукописи после традиционной формулы восхваления Аллаха и Мухаммада находится следующий текст:

«И затем — этот нищий, презренный и слабый, смертный раб Аллаха Муса ибн Али, известный среди дервишей бекташи как Суфли Дервиш, — будучи в услужении повелителя правоверных и имама праведных Льва Господа, Победителя, Али ибн Абу Талиба, я испросил однажды у Его Святости позволения и полномочий на то, что было в моих замыслах; и было так, что по милости своей он [букв. «они»] дал мне позволение и полномочия. И сей несчастный, уповая на духовное покровительство, собрал [букв. «мы собрали»] бесценные [рассказы о] проявлениях святости, передававшиеся из поколения в поколение [букв. «постепенно и постоянно»] среди преданных рабов, дабы эти благородные и величественные деяния не остались сокрытыми в тайне, как и [сам] этот верховный наставник и это вместилище высочайшей души, Царь святых и свидетельство благочестивых...»²

Этот текст принадлежит, судя по всему, автору-составителю «Вилайет-наме» (точнее прозаического варианта «Вилайет-наме»). Но даже если принять, как это делают многие исследователи, авторство Мусы ибн Али для текста прозаического «Вилайет-наме», по-прежнему остается целый ряд нерешенных вопросов, свя-

¹ Menakıb-i Hacı Bektaş-i Veli Vilayet-name. С. XXXI.

² Там же.

занных с личностью этого дервиша. В тексте он сам называет себя слугой имама Али (602–661 гг.) и говорит, что испросил у него позволения написать «Вилайет-наме». Очевидно, это утверждение нельзя воспринимать буквально. Не совсем ясно, каким образом имам Али мог дать позволение написать «Вилайет-наме», и каким образом Муса ибн Али мог находиться в услужении у имама, умершего за 800 лет до написания текста «Вилайет-наме»? Вполне возможно, что он был служителем гробницы Али в Наджафе и в состоянии мистического погружения мог общаться с духом покойного имама, однако подтверждений для этого предположения найти пока не удается.

Личность Мусы ибн Али не менее загадочна, чем личность Фирдеви. Никаких свидетельств о его жизни и деятельности не обнаружено. Служение его имаму Али может быть либо плодом суфийской фантазии, либо речь здесь идет о другом Али ибн Абу Талибе (или, возможно, о человеке, претендовавшем на то, что он является воплощением Али). Скорее всего, в тексте говорится не о «службе имаму Али» в буквальном смысле, а о мистическом «служении духу» имама Али и о том, что именно этот дух дал разрешение и полномочия на написание «Вилайет-наме».

Странно также, что имя Мусы ибн Али присутствует только в одной из многочисленных рукописей «Вилайет-наме». По нашему мнению, это свидетельствует о том, что авторство Мусы ибн Али для прозаического текста «Вилайет-наме» остается гипотетическим. Причем эта гипотеза имеет мало оснований, так же, впрочем, как и гипотеза авторства Фирдеви для стихотворного «Вилайет-наме». Но если в случае Фирдеви можно по крайней мере надеяться на получение определенного доказательства гипотезы его авторства, исходя из результатов сравнительного текстологического анализа «Вилайет-наме» и «Сулейман-наме» (а также других произведений, приписываемых Фирдеви или переведенных им с персидского), то в отношении Мусы ибн Али нет пока никаких дополнительных данных, подкрепляющих предположение об его авторстве.

В распоряжении исследователей нет сведений относительно того, что дошедшему до нас тексту «Вилайет-наме» предшествовал какой-то другой письменный источник, собравший воедино разрозненные материалы устной традиции о Хаджи Бекташе или какую-либо часть этих материалов, и более близкий по времени написания к периоду его жизни и деятельности. Однако исключить возможность существования такого текста (условно: «Прото-Вилайет-наме») полностью нельзя, поскольку предания о Хаджи

Бекташе могли быть записаны гораздо ранее составления нынешнего текста «Вилайет-наме». Вплоть до научного издания критического текста памятника эти вопросы остаются пока без ответа.

Часть материалов устной традиции о Хаджи Бекташе могла быть зафиксирована и в других, не дошедших до нас, письменных источниках различной формы, повлиявших, возможно, на формирование бекташийской поэтической традиции XIV–XV вв.

Необходимо признать, что «Вилайет-наме» не может рассматриваться в целом как документальное свидетельство о жизни и деятельности Хаджи Бекташа Вели. «Вилайет-наме» отражает местные реалии, сложившиеся к XV в. вокруг гробницы Хаджи Бекташа. Сведения, сообщаемые о Хаджи Бекташе в «Вилайет-наме» могут быть использованы в основном как источник о верованиях общины его последователей и о том, каким образом они представляли себе своего пира.

Жанр жизнеописания суфийских святых-вели получил большее распространение в персидской литературе, хотя и основывался на арабских образцах IX–XII веков, в частности, на таких сочинениях как «Украшение святых» («Хилият аль-авлия») Абу Нуайма аль-Исфахани (ум. 1038 г.), «Книга о самом существенном в суфизме» («Китаб аль-дума фи-т-тасаввуф») Абу Насра ас-Сарраджа ат-Туси (ум. 988 г.), а также произведениях аль-Хариса аль-Мухасибиди (781–857 гг.) и Абу Бакра аш-Шибли (861–945 гг.)¹. Близкими к эпохе Хаджи Бекташа были сочинения Фарид ад-Дина Аттара (ум. ок. 1225 г.) «Жизнеописания святых» («Тазкират аль-аулия») и Ахмеда Афляки (сер. XIV в.) «Манакиб аль-арифин» на персидском языке. Последний труд был написан в Конье, на территории Анатолии и посвящен анатолийским суфиям.

Жизнеописание Хаджи Бекташа «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», написанное на анатолийско-тюркском языке (предшественнике классического османско-турецкого), входит в число наиболее ранних памятников подобного рода в тюркских литературах. Разумеется, в биографии, составленной на тюркском языке, должны были обнаружиться своеобразие тюркского мышления, особенности развития тюркских языков и литератур на протяжении раннего Средневековья, отдалявшие эти языки и литературы от арабско-персидской словесности, а также фольклорные традиции, восходящие к доисламским временам и, возможно, имеющие связь с древней культурой Центральной Азии, откуда вышли тюркские племена. Выделе-

¹ Характеристика арабских жизнеописаний суфиев, хотя и недостаточно полная, дана, например, в книге: *Фильштинский И.В.* История арабской литературы. Т. 2. М., 1990.

ние этих черт в «Вилайет-наме» является одной из важнейших задач исследователя и требует от него познаний в области доисламской тюркской цивилизации и религиозных культов тюркских народов.

А. Гёльпынарлы помещает «Вилайет-наме» в широкий круг литературных памятников XIII–XV вв., отчасти восходящих по своим истокам к более раннему историческому периоду, таких как эпосы «Китаб-и Деде Коркуд», «Хамза-наме», «Китаб-и Абу Муслим»; *дастаны* (героические романы) «Сейид Баттал Гази-наме» и «Данышменд-наме»; «житие» «Салтук-наме», занимающее переходное положение между богатырской фольклорной традицией и агиографической литературой; наконец, собственно агиографические труды — «Вилайет-наме-и Отман Баба» («Вилайет-наме-и Шахи»), «Вилайет-наме-и Хаджим Султан», «Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса», «Вилайет-наме-и Сейид Али Султан» и т.д.¹ А. Гёльпынарлы включает все эти произведения в целом в состав эпической традиции, считая тем не менее, что они написаны с сильным религиозным уклоном (за исключением самого древнего в этом ряду произведения «Китаб-и Деде Коркуд», в котором религиозный элемент не столь заметен)².

Народная литература турок эпохи Средневековья обнаруживает деление на литературу военного класса, так называемых *гази* («борцов за веру»), литературу ремесленного сословия (*ахи*) и литературу дервишей (четвертое подразделение, соответствующее по схеме Ашикпашазаде общине баджийан-и Рум («женская литература»? – Ю. А.), выделить пока не удастся)³. К «литературе *гази*» принадлежат эпические произведения, воспевающие воинственных героев: «Данышменд-наме», «Сейид Баттал Гази-наме» и т.д. В последний эпос входит ряд более мелких героических поэм, как, например, «Бабак-наме» (где Бабак представлен еретиком, плененным Батталом Гази). Эти эпические циклы были очень популярны и в более позднее время. Самые ранние манускрипты с записями этих циклов относятся к концу XVI в.⁴ Эпос «Китаб-и Деде Коркуд» отражает легенды огузских племен, и окончательно сложился, вероятно, в XV в. Тогда же был записан героический эпос «Салтук-наме», в котором гораздо больше собственно мусульманской и, в частности, суфийской тематики (1480 г.). Его героем стал дервиш-гази, ученик Хаджи Бекта-

¹ О сочетании «героизма» и «святости» в средневековой культуре см. интересное исследование П.А. Сапронова: Сапронов П.А. Феномен героизма. СПб., 2005. С. 294–308.

² Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 1–3.

³ *Melikoff I.* Hadji Bektach. С. 41.

⁴ Там же. С. 42.

ша Сары Салтук (Салтык). Рукописи этого произведения также восходят только к концу XVI в.¹ В турецких эпических поэмах XV–XVI вв. преобладают «языческие» элементы: древняя демонология, чары, волшебство. Вместе с тем особое место в этих произведениях уделяется мусульманскому прозелитизму, обращению «неверных» в ислам.

Литература ремесленного сословия состояла из разнообразных сборников «уставных грамот» братства ахи — так называемых «Футувват-наме». А. Гёльпынарлы опубликовал в свое время многие из этих памятников, датируемых XV в.² Дастан «Абу Муслим-наме» также имел больше почитателей в ремесленной среде, хотя первая запись его на тюркском языке принадлежит придворному поэту эмиров Кастамону — Хаджи Шади — и относится к концу XIV в. Абу Муслим стоял у истоков многих общественно-религиозных движений иранского мира (и «гетеродоксных» сект, и футуввы). В более позднее время он считался покровителем ремесленников, изготовлявших, *сарбаканы* и ружья (*тюфекчи*)³. Роман об Абу Муслиме пользовался известной популярностью и в придворных кругах. Так, первая запись его на персидском языке была сделана Абу Тахиром Туси (Тарсузи) при дворе султана Газни Махмуда Газневи (998–1030 гг.), но до нас дошли только персидские списки конца XV в.

В романе «Абу Муслим-наме», имевшем хождение и среди иранцев, и среди тюрков, мы встречаемся с персонажем («дервишем-воином») по имени Ахмед Замчи (Замджи), «поедателем гашиша» и «любителем опиума», описание которого очень напоминает портрет странствующего дервиша (он одет в войлок, вооружен дубиной, привержен наркотикам, отличается странным поведением, любовью к молодым воинам и т.д.)⁴.

К дервишеской литературе относятся «книги святости» (вилает-наме), повествующие о чудесных деяниях святых-вели. Сюда же включается устная духовная поэзия дервишей-абдалов (тексты религиозных гимнов, нефесов и *илахи*, были записаны гораздо позднее).

¹ *Melikoff I.* Hadji Bektach. С. 42.

² *Gölpınarlı A.* İslam ve Türk illerinde futuvvet teşkilâtı ve kaynakları. İstanbul Üniv. İktisat Fakültesi Mecmuası, XI. İstanbul, 1953. С. 5–354. Он же. İslam ortaçağında futuvvet teşkilâtı. İstanbul Üniv. İktisat Fakültesi Mecmuası, XV. İstanbul, 1955. Он же. "Futuvvet-name-i Sultani" ve futuvvet hakkında bazı notlar. *ibid.*, XVII. İstanbul, 1960. С. 127–155.

³ *Melikoff I.* Abu Muslim, patron des Akhis. Akten des 24. Internationalen Orientalisten Kongresses. München, 28 August — 4 September 1957. Wiesbaden, 1959. С. 419–421.

⁴ *Melikoff I.* Abu Muslim, le "Porte-Hache" du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne. P., 1962. С. 34, 63, 125, 137–138.

И. Меликофф отмечает сходство между «народным шиизмом» тюрок Анатолии, нашедшим отражение в литературных памятниках того периода, и шаманистскими традициями: и то и другое апеллирует к воображению, удовлетворяет эмоциональным, чувственным склонностям народа, не совместимым с официальным исламским догматизмом. Уже в «Абу Муслим-наме» шиитские предания отражены в виде народной легенды: пророк Мухаммад на небесах оплакивает павших на равнине Кербелы, и его слезы падают с неба на землю; Али после своей смерти возвращается в мир искать свое собственное тело и т.д.¹ В эпосах «Баттал-наме» и «Данышменд-наме» встречаются мотивы, связанные с культом героя – Али, с почитанием Семейства пророка Мухаммада, с оплакиванием Хусейна и мучеников Кербелы². Восхваление Али не чуждо даже такому «правоверному» поэту-суфию, как Йунус Эмре³. То были излюбленные темы народной литературы, но вплоть до XV в. в Малой Азии, по-видимому, не существовало резкого противопоставления между суннизмом и шиизмом⁴. Не могло идти речи и об «экспансии» шиизма. В торговом договоре между эмиром Айдына Хызыром и Венецианской республикой упоминаются имена имамов Али, Хасана и Хусейна, но это не мешало другому эмиру из того же рода – Умур-паше – стать лидером «правоверного» в основе движения гази в первой половине XIV в.⁵ Эмир Кастамону Джалаль ад-Дин Байазид (ок. 1360–1385 гг.) приказал своему придворному Хаджи Шади составить для него «Дастан об убиении Хусейна». Он же побудил того же автора к записи «Абу Муслим-наме» на тюркском языке. Шииты находились и в рядах футуввы. Не совсем ясно, были ли они по национальности тюрками или иранцами⁶.

В «Вилайет-наме» обнаруживаются следы «умеренной» симпатии к шиизму: любовь к Семейству Пророка, вера в святость двенадцати имамов, «знаки Али» на лбу и на ладони Хаджи Бекташа (последний являлся, следовательно, реинкарнацией Али) и т.д. Но и в этом памятнике отсутствуют какие-либо приметы суннитско-шиитской вражды⁷.

¹ *Mélikoff I.* Abu Muslim. С. 91, 100.

² *Mélikoff I.* Hadji Bektach. С. 48.

³ *Gölpınarlı A.* Yunus Emre ve tasavvuf. Istanbul, 1964. С. 181–183.

⁴ *Cahen C.* Le problème du Shi'isme dans l'Asie Mineure turque préottomane. Le Shi'isme imamite. P., 1970. С. 115–129.

⁵ *Mélikoff I.* Le Destân d'Umûr Pacha. P., 1954.

⁶ *Mélikoff I.* Hadji Bektach. С. 50.

⁷ Там же. С. 91.



Св. Георгий. Фреска в пещерной церкви «Йанлы Килисе (церковь святого Онуфрия)» в Каппадокии. (Фото автора)

Образ Хаджи Бекташа Вели в «Вилайет-наме» наделен многими стереотипными, «трафаретными» чертами, с помощью которых изображались святые в средневековых литературах. Академик Д.С. Лихачев в своих работах о древнерусской литературе высказал ряд ценных соображений об особенностях средневекового культа святых и его отражения в письменности. Его замечания представляются весьма актуальными и при исследовании памятников суфийской агиографии.

Среди героев средневековых литератур святые составляют особую группу. Они вышли из жизни и встали над ней — между земным и божественным. «В святых подчеркиваются их странности, отрешенность от мира и его интересов»¹.

¹ Лихачев Д.С. Избранные сочинения в трех томах. Т. III. М., 1987. С. 29.

Чудо в житийной литературе — сюжетная необходимость. Чудом заменяется психологическая мотивировка. Только чудо вносит движение и развитие в биографию святого¹. Грешник на любой ступени своего падения может покаяться и стать сразу же праведником. «Человек либо до конца свят, либо до конца зол. Все зависит от решения человека выбрать добро или зло»². Все сравнения человека с теми или иными животными, птицами, предметами идут по линии сравнения его деяний. Не случайно святой именуется «воином Христовым»; он «подвижник», главное в нем — его подвиги [ср. турецк. эр — «воин» и «святой»]³.

Изображались не столько те черты, которые были свойственны тем или иным реальным лицам (хотя реальные черты в большей или меньшей мере присутствовали в их облике), сколько те качества, которые должны были у них быть как у представителей той или иной категории святых (святой-мученик, святой-воин, святой-аскет и т.д.)⁴.

Касаясь жанра произведений житийной литературы, Д.С. Лихачев намечает схему развития отдельных памятников этой литературы от простых «памятных записей», составленных вскоре после смерти святого в его ближайшем окружении и несущих печать несомненной достоверности, до литературно обработанных и переработанных (в духе идеализации персонажа) произведений средневековых «книжников». Он, в частности, пишет:

«Особый род житийной литературы представляют документальные записки, составлявшиеся как память о святом, — «материалы» для его биографии. Эти записки не претендовали на литературность. Их основная функция — сохранить свидетельство о святом, факты его жизни, его посмертные чудеса и т.д. Впоследствии эти записки перерабатывались, становились все более и более литературными — «удобренными» и «риторичными»⁵.

Подобная схема во многом применима и к жизнеописаниям суфийских святых-вели, в том числе и к «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», хотя в этих произведениях выделить первоначальное «документальное» ядро представляется зачастую делом гораздо более сложным и трудоемким из-за меньшей сохранно-

¹ Чудо, явление Божьей воли, не может быть «злым». О чуде и чудесном в русской средневековой агиографии см.: Юрганов А.Л. Убить беса. Путь от Средневековья к Новому времени. М., 2006. С. 119–132.

² Там же. С. 79.

³ Там же. С. 86.

⁴ Там же. С. 134.

⁵ Там же. С. 133.

сти письменной традиции дервишей и обилия фантастических деталей в дошедших до нас текстах.

В любом случае большинство замечаний Лихачева, сделанных им при анализе произведений средневековой русской агиографии, применимы и для изучения памятников мистической литературы турок XIV–XVI вв., в том числе и «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели». Ряд сходных черт с литературными образами «Вилайет-наме» в житийной литературе Древней Руси будет отмечаться нами по ходу работы. Русское старообрядчество, хотя и весьма позднее явление (XVII–XVIII вв.), также основывалось, по-видимому, на более ранней «эзотерической» традиции, и его материалы представляют значительный интерес для сравнительного изучения мистических сект как христианских, так и исламских¹.

Особенно важной целью представляется исследование личности того или иного святого-вели на основании данных его жизнеописания. Вопрос о значении личности в Средние века может рассматриваться в полной мере только с привлечением сведений, которые сообщают авторы агиографических трудов. Святость героя таких произведений способствовала тому, что какие-то индивидуальные черты его личности могли получить «каноническое» значение и сохраняться из века в век в качестве некоего идеализированного стереотипа поведения. Со временем находились новые подражатели, воплощавшие в своих собственных поступках те или иные черты персонажей, зафиксированные и «канонизированные» агиографическими сочинениями. На Востоке, похоже, существовал определенный стереотип поведения («канон», или «адаб») не только для праведного святого-вели, но и для «святого-еретика» (зиндик), нарушающего своим поведением сложившиеся в обществе устои и ломающего привычную рутину жизни мусульманских городов. Такому примеру (сложившемуся в жизнеописании «святого-еретика» IX века аль-Халладжа), следовал, например, тюркский поэт-еретик XIV века Несими. «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» представляет интерес именно с такой точки зрения, так как это произведение дает своего рода «канонический» портрет «неортодоксального» святого-вели, образ которого оно тем не менее пытается вписать в рамки духовной жизни бюрократизированного Османского государства, строго преследовавшего проявления инакомыслия («гетеродоксии»).

¹ См. монографию: Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.

Легендарный характер повествования в «Вилайет-наме» значительно снижает историческую достоверность сообщаемых сведений. Несомненно, это произведение было написано через продолжительное время после смерти Хаджи Бекташа, вероятно, через несколько поколений, когда жизнь основателя учения уже обросла легендами и сверхъестественными деталями. Тем не менее «Вилайет-наме» очень тесно связано с местными реалиями, сложившимися вокруг тюрбе Хаджи Бекташа. Дух историзма не всегда характерен для «Вилайет-наме». Часть повествования очень конкретна, называются все имена действующих лиц, но иногда случается и наоборот (как в случае с рассказом о наместнике-бее Кайсери: упоминаются такие клишированные сочетания как «некий человек», «некие люди» и т.п.).

По поводу времени написания этого памятника можно сказать следующее. В «Вилайет-наме» говорится, что текке в Сулуджа Карагююке была основана во времена Хаджи Бекташа. После него его духовный наследник, «сын его дыхания», родившийся якобы чудесным образом, — Хызыр Лале Джуван — возглавлял обитель 50 лет (то есть, по двум имеющимся в науке (весьма условным) хронологиям жизни Хаджи Бекташа, либо до 719, либо до 783 года хиджры). Его сменил Мюрсель Деде, предполагаемый отец Балым Султана, который был настоятелем 48 лет (соответственно, до 767 или 831 года хиджры). Однако, «Вилайет-наме» было написано позже этого времени, поскольку в нем упоминаются султаны Мурад II (1421–1451), Мехмед II Фатих (1451–1481) и Байазид II (1481–1512); последний приказал покрыть свинцовыми листами купол гробницы Хаджи Бекташа, построенной при Мураде II. О Байазиде II говорится в тексте «Вилайет-наме» как о здравствующем султани¹. В то же время имя шейха бекташи Балым Султана на страницах памятника совсем не упоминается. Таким образом, «Вилайет-наме» написано после 1481 года (вступление на трон Байазидом II) и, скорее всего, до того как Балым Султан стал шейхом бекташи, т.е. до 1501 года². Хотя первоначальная редакция текста могла быть создана и ранее, возможно, вскоре после смерти Мюрселя Деде.

Дж.К. Бирдж придерживался мнения, что «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» было написано до 1400 г. Все действующие лица в этом произведении жили не позднее XII–XIV вв. В нем освещаются главным образом события эпохи монгольского заво-

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 90.

² Последнее соображение носит гипотетический характер. Возможно, Балым Султан имел какое-то отношение к составлению «Вилайет-наме».

евания. В «Вилайет-наме» не упоминаются ни хуруфиты, ни Сафавиды, нет никаких следов кызылбашской пропаганды. В то же время в «Вилайет-наме» наличествует сакральная терминология бекташи. Упоминание таких понятий, как дем (шербет, вино), сама (ритуальный танец), черагчи («зажигатель светильников»), элифи тадж и хусейни тадж (дервишеские колпаки, носимые бекташи и в более позднее время), ритуала *чераг уйандырмак* («пробуждение светильника») свидетельствует о том, что специфические ритуалы бекташи проводились уже во времена написания «Вилайет-наме»¹.

«Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» начинается с указания, что книга эта посвящена деяниям и чудесам (карамат) святого. В тексте говорится, что Хаджи Бекташ — сын Сейида Мухаммада Ибрахима ас-Сани из рода имама Али и шиитских имамов, сына Мусы ас-Сани². Мать Хаджи Бекташа была дочерью некоего Шейха Ахмеда из Нишапура.

Приведенная в начале «Вилайет-наме» генеалогия слишком краткая, она насчитывает всего 4 лица между Хаджи Бекташем и имамом Мусой аль-Казимом (VIII век). Согласно этой генеалогии Али Риза, сын имама Мусы аль-Казима, прибыл в Хорасан, где он был впоследствии отравлен по повелению принца аль-Мамуна, сына Харуна ар-Рашида, наместника халифа в Хорасане и будущего халифа (813–832 гг.). Брат Али Ризы — Ибрахим аль-Муджиб — стал после отъезда аль-Мамуна в Багдад «падишахом Хорасана». Его сын Муса ас-Сани унаследовал якобы престол после него. Сын последнего — Ибрахим ас-Сани, отец Хаджи Бекташа. В таком случае Хаджи Бекташ должен был родиться примерно в X в. в семье падишаха Хорасана. Эти сведения явно легендарны и неисторичны.

У Султана Ибрахима и его жены Хатем в течение двадцати четырех лет не было ни сына, ни дочери. Ибрахим отверг рациональный путь излечения от бесплодия (с помощью врачей — т.е. греческой науки); не понравился ему и «зороастрийский» путь гадания по звездам с помощью астрологии. Он одобрил третий, благочестивый путь: собрал ученых, чтецов Корана, подвижников, дервишей, нищих Хорасанского царства и, угостив их, стал просить, чтобы они молились о ниспослании ему сына, совершали поклонение, читали вслух Коран, произносили молитвы и дервишеские гюльбенги. После этого мать Бекташа Хатем Хатун увидела во сне, что в бок к ней входит страшный лев, и потом родила.

¹ Birge J.K. The Bektashi Order of dervishes. С. 50.

² Там же.

Хаджи Бекташ родился, не причинив боли матери (подобные рассказы встречаются в византийских жизнеописаниях святых, в частности, свт. Николая). Первыми его словами в шестимесячном возрасте были слова мусульманского символа веры (*шахада*) с шиитским добавлением: «*ва ашхаду анна Алиян вали Аллаху*» («...и свидетельствую, что Али — избраннык Аллаха»).

Имя Бег Таш встречалось еще в уйгурских надписях (возможно, как почетный титул)¹. В средневековом анатолийско-турецком языке слово «*бекташ*» встречается и в формах *бенгдеш* и *бегдеш* (предположительно, со значением «подобный», «равный»)². Соответственно *бегдешсюз*, *бенгдешсюз* переводилось арабскими и персидскими словами, означающими «бесподобный», «не имеющий равных», «противоречащий», «противоположный» и т.д.³ Имя Бекташ было весьма распространенным среди тюрков Средней Азии, как о том свидетельствует поэма Аттара «Илахи-наме»⁴ и другие источники. Это имя встречается и в «Гулистане» Саади, причем подразумевается явно какой-то фольклорный персонаж⁵. Однако в словаре тюркских наречий Махмуда Кашгарского имя Бекташ отсутствует.

Отец Хаджи Бекташа — Султан Ибрахим — решил дать сыну образование и пригласил для этой цели дервиша Локмана Паранде (чье прозвище означает по-персидски «Птица» или «Пернатый»), ученика великого тюркского шейха Ходжи Ахмеда Йасави⁶. Но Хаджи Бекташ превосходил в мудрости своего учителя, и шейх Локман однажды увидел, как его обучали Корану два ангела, один из которых был Мухаммадом, а другой — Али. Еще когда Бекташ был ребенком, по его молитве забил источник воды посреди школьного двора (связь святых-вели с водой и ее чудесным появлением прослеживается во многих ближневосточных легендах).

¹ Ср. прозвище китайского даосского святого Хуан Шигуна (III в. до н.э.): Шигун означает (как и Бег Таш) «Господин Камень». См. *Тертицкий К.М.* Китайские синкретические религии в XX веке. М., 2000. С. 98.

² *Eyuboğlu I.Z.* *Hacı Bektaş Veli.* С. 55.

³ См. работу: *Zajaczkowski A.* *Studia nad językiem staroosmanskim.* I. Wybrane ustępy z anatolijskotureckiego przekładu Kalili i Dimny. Krakowie, 1934. С. 112.

⁴ Поэтесса Рабиа Каздари Балхи была влюблена в раба своего брата по имени Бекташ. Но ее брат, узнав об этом, убил ее любовника. Однако это случилось во времена поэта Рудаки (X в.) (Хедаят С. Маджма аль-фусаха).

⁵ *Саади.* Гулистан. М., 1970. С. 140: «Как хорошо сказал Бегташ товарищу: Если ты обидел врага — берегись!» В этом Бегташе нет по идее ничего общего со святым-вели Бекташем. Но само тюркское имя Бекташ было хорошо известно в Иране в XIII в.

⁶ *Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели.* С. 5.

Наставник Бекташа — Локман Паранде — был прежде полубезумным дервишем, бродившим по горам и лугам. Его повстречал некий Ходжа Муса, который наставил его на путь и дал ему грамоту — *иджазет*, после чего Локман приступил к самостоятельной проповеди в Нишапуре. Х. Зийа Улькен полагал, что наставником Бекташа был в действительности Локман Баба, один из мюридов Баба Ильяса. В «Истории Амасьи» Хусайна Хюсам эд-Дина сообщается, что у Баба Ильяса были следующие халифы: Ибек (Айбек) Баба, Бахлул Баба, Локман Баба и Салтык Баба. Хаджи Бекташ, возможно, был учеником именно этого Локмана. Этих четырех халифов называли *Чар йар* («Четыре друга», как и четырех халифов, наследников пророка Мухаммада)¹.

В то же время легенда о рождении и детских годах Хаджи Бекташа кажется заимствованием из арабской (и, шире, семитской) традиции (ср. «Евангелия детства» Иисуса Христа и другие памятники того же рода). Чудеса детства Хаджи Бекташа связаны с преодолением пространства (*тайй-и макан*), когда он, прочитав мысли своего наставника Локмана, находившегося в хадже в Мекку, преодолел за один миг расстояние от Хорасана до Мекки и поднес Локману блюдо *биши*, которое турки готовили на Рамазан. Именно таким образом Хаджи Бекташ получил титул «хаджи» (без реального совершения паломничества).

Локман дал Хаджи Бекташу прозвище Хункар («Владыка» от перс. слова *худавадигар* — «повелитель»). Такое же прозвище носил Мавлана Руми (*Молла-и Хункар*). У Хаджи Бекташа, как и у имама Али, были две зеленые родинки: одна посреди ладони правой руки, другая — на лбу.

Согласно «Вилайет-наме», Хаджи Бекташ еще в юности оказался на собрании святых подвижников (эренов)² и сказал им: «Я — тайна виночерпия Каусара [райской реки], Льва Господа миров, Царя святости, эмира правоверных, Хазрата Али. Он — наш предок и опора; эти чудеса — его наследство нам»³. В доказательство своих слов Хаджи Бекташ совершил намаз на маленьком листочке лилии, уместившись на нем целиком и при этом не упав⁴. Эренам пришлось только удивляться, что уже в юности ему дан подобный дар.

¹ *Hüseyin Hüsameddin*. Amasya Tarihi. Cilt II. İstanbul, 1928. С. 395–396.

² Термин «эрен» (*аранг*) известен и среди тюркских народов Средней Азии. Так, в Хорезме этим словом обозначают неких невидимых подводных духов, которые иногда вступают в борьбу с мусульманскими подвижниками. См. подробнее: *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 236–237.

³ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 7.

⁴ Данный мотив, судя по всему, восходит к индийской (буддийской) агиографии.

Родословное древо Хаджи Бекташа представляет его не как «туркменского дервиша», а как арабского шейха, основателя тариката, потомка шиитских имамов. Оно строится следующим образом:

Имам Али
Имам Хусейн
Имам Зайн аль-Абидин
Имам Мухаммад Бакир
Имам Муса Казым
(далее все имамы вплоть до Махди)
Сейид Ибрахим
Сейид Хасан
Сейид Мухаммад ас-Сани
Сейид Махди
Сейид Муса ибн Сейид Исхак (?)
Сейид Ибрахим ас-Сани
Сейид Бекташ

Суфийская генеалогия Хаджи Бекташа (т.е. последовательность передачи суфийского учения) выглядит так:

Имам Али
Сальман аль-Фариси
Имам Джафар ас-Садик
Шейх Байазид Бистами
Шейх Абу-ль-Хасан аль-Харакани
Шейх Абу-ль-Али аль-Фармази (Кармиди?)
Шейх Ходжа Йусуф Хамадани
Шейх Ходжа Ахмед Йасави
Шейх Локман Хорасани
Шейх Сейид Мухаммад Хаджи Бекташ Хорасани¹.

Есть и другие разновидности суфийской генеалогии Хаджи Бекташа, которые опускают имена шестого шиитского имама Джафара ас-Садика и даже Байазиды Бистами, считавшегося одним из столпов мистики «школы опьянения» (*сукр*):

Имам Али
Хасан аль-Басри

¹ Eyyuboğlu I.Z. Hacı Bektaş Veli. С. 60–61.

Хабиб Аджами
Давуд ат-Таи
Маруф аль-Кархи
Сари ас-Сакаати
аль-Джунайд аль-Багдади
Абу Али Рудбари
Шейх Абу Али Хасан
Шейх Абу Осман Магриби
Шейх Абу-ль Касим Каркани (?)
Шейх Абу-ль-Хасан аль-Харакани
Шейх Абу Кармиди (?)
Фазл ибн Мухаммад Туси
Ходжа Ахмед Йасави
Ходжа Йусуф Хамадани (после Йасави?)
Шейх Локман Хорасани
Пир Хаджи Бекташ Вели.

Последняя генеалогия более соответствует «пути трезвости» (*сахв*) и по числу представленных лиц (18 «поколений») более согласуется с разумом (от смерти имама Али в 661 г. до рождения Хаджи Бекташа ок. 1200 г. прошло 540 лет, за это время могло смениться 18 поколений, если считать одно поколение по 30 лет). Но это «правда» только с точки зрения формальной логики. Что касается духовной сущности, то первые две генеалогии выглядят куда более убедительными и внутренне обоснованными.

Таким образом, учение Хаджи Бекташа могло уже изначально соединять в себе эзотерические и экзотерические элементы, внутреннее и внешнее знание, восходившее к двум линиям передачи. Связь Хаджи Бекташа с его учителем Локманом Хорасани подчеркивается обеими суфийскими генеалогиями. Но кроме двух суфийских генеалогий у Хаджи Бекташа имелась еще третья генеалогия — родословие имамов (то есть линия передачи шиитского мистического знания-*ирфана*). Именно поэтому ему было доступно то, чего не мог постичь его учитель Локман Хорасани.

Неизвестно, как, когда и сколько времени продолжались отношения между Бекташем и Локманом и какое именно учение мог передать этот наставник своему мюриду. Кроме того, Бекташ получил посвящение и от самого Ахмеда Йасави. Но Ахмед Йасави умер по крайней мере в конце XII в., т.е. до рождения Бекташа. «Вилайет-наме» здесь передает не столько реальное событие, а скорее «историю сердца», т.е. согласно тем представлениям, ко-

торые бытовали среди «людей сердца»¹. Чтобы воспринять образ Бекташа как целое, нужно рассматривать его именно в этом «чувственном» потоке времени, а не в «реальном» с точки зрения науки. Хаджи Бекташ с помощью своей духовной силы как бы преодолел пределы человеческого существования, избавился от временной обусловленности.

После смерти отца Хаджи Бекташ якобы отказался занять престол Хорасана, который занял его двоюродный брат Сейид Хасан. Хаджи Бекташ 40 лет провел в пустыне, пока до него не дошел глас Божий: «О Бекташ, твое поклонение принято». После этого он еще сильнее предался подвижничеству (*рийазат*).

Судя по тексту «Вилайет-наме», Ходжа Ахмед Йасави в то время был еще жив (согласно мнению, принятому в науке, он умер в 1166 или 1169 г.), но до тех пор он лично не встречался с Бекташем². В это время неверные (кафиры) Бадахшана опустошали Хорасан. Они захватили в плен одного из любимых «духовных сыновей» Ахмеда Йасави Кутб ад-Дина Хайдара. Тогда Йасави призвал к себе Хаджи Бекташа мистическим образом, и тот явился в Туркестан³. Там Хаджи Бекташ превратился в сокола и в одно мгновение перелетел в Бадахшан. Визит Хаджи Бекташа в Бадахшан столь фантастичен, что трудно сказать, что стоит за ним в реальности. В целом хорасанская часть биографии Хаджи Бекташа легендарна, но, по-видимому, и в реальной жизни героя была некая основа для нее.

Для совершения чудес Хаджи Бекташ в «Вилайет-наме» всегда обращается с молитвой к Богу, становится лицом в сторону *кыблы*; он никогда не вершит чудо сам, без Божьего соизволения. По его молитве страну «неверных» покрывает тьма. Кафирский вождь призывает «попов» (папас), предводитель их носит крест на шее, но они бессильны противостоять Хаджи Бекташу⁴. Он выступает здесь в роли повелителя стихий, дождя и огня. Бог посылает семиглавого дракона⁵ охранять пещеру, в которой сидит Хаджи Бекташ (показательно, что он живет именно в пещере как отшельник).

¹ *Eyuboğlu I.Z. Hacı Bektaş Veli. С. 63.*

² Из текста агиографии не ясно, почему Хаджи Бекташ, родившийся в семье царя-араба, получил тюркское имя.

³ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 10.

⁴ Там же. С. 11.

⁵ Там же. С. 12.

В главе шестой «Вилайет-наме» в повествование о Хаджи Бекташе вклинивается рассказ о чудесах Ахмеда Йасави. Оба святых напрямую включаются здесь в генеалогическое древо шиитских имамов¹. Ходжа Ахмед Йасави, согласно «Вилайет-наме», творил чудеса рукой святости (*вилайет эли*), т.е. обладал духовным телом, отличным от физического, смертного. В изображении Ахмеда Йасави и в описании его отношений с Хаджи Бекташем нет ничего «исторического». В задачу автора не входит следование «историческим фактам», как их понимает современная наука. Его цель — утвердить определенное культовое представление, обосновать святость-вилайет Хаджи Бекташа и его духовного наставника Йасави.

Чудеса Хаджи Бекташа умножаются по мере возрастания степени его святости. Среди его чудес — перелеты из Хорасана в Туркестан², превращение львов в камни³. Рыбы приветствовали его, когда он проходил мимо реки⁴. По молитве Йасави, обидчики Хаджи Бекташа превратились в собак.

Покинув Хорасан, Хаджи Бекташ оставался некоторое время в Курдистане в одном из племен. Там он усыновил своего племянника (сына сестры) и сотворил несколько чудес. Святые-вели страны Рум (Анатолии) Караджа Ахмед, Байазид Султан, Хаджи Догрул, узнав мистическим образом, что Хаджи Бекташ приближается к их стране, собрались вместе и, не желая впускать его в Рум, постановили, что они закроют всю страну «крыльями своей святости» (*вилайет канатлары*) и не позволят Хаджи Бекташу попасть в Анатолию. Но Хаджи Бекташ, разгадав их замыслы, превратился в голубя, прилетел в Рум и сел на большом камне, причем ноги его погрузились в камень и оставили отпечатки следов, которые потом стали предметом поклонения⁵.

«Пятьдесят семь тысяч святых Рума»⁶ (цифра также мифическая) встретили Хаджи Бекташа совсем недружелюбно, особенно прибывший из Ирана Хаджи Догрул. Это объяснялось, как пишет автор «Вилайет-наме», тем, что Хаджи Бекташ перенес шиизм (тавалла) в Рум. Но Хаджи Бекташ не собирался бороться со святыми-вели этой страны, говорившими практически с ним

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 15.

² Там же. С. 16.

³ Там же. С. 17.

⁴ Там же. С. 17.

⁵ Там же. С. 18.

⁶ Там же. С. 18.

на одном языке. Не случайно он прилетел в Рум в виде голубя, птицы божества, посланца мира, как бы передавая тем самым послание дружбы от хорасанских эренов анатолийским. Поскольку магическая сила Хаджи Бекташа и его святость превосходили святость румийских эренов, он сразу же вступил в «права командования» ими и подарил Караджа Ахмеду *дива* (демона), доставшегося ему от Ахмеда Йасави¹.

Хаджи Бекташу также подчинился после некоторого сопротивления местный могущественный эрен Тапдук Эмре, будущий наставник поэта Йунуса Эмре. Когда Хаджи Бекташ шел по анатолийской степи, навстречу ему побежали овцы из одного стада². Чабан, пасший этих овец, подумал: «И я побегу к нему, что, я хуже барана?» Этот чабан стал впоследствии его халифе. Звали его Ибрахим Хаджи.

Данный эпизод рисует Хаджи Бекташа в шаманистской ипостаси царя животных и птиц, к которому звери относятся с почтением и который сам может принимать форму животных.

Отдельные фрагменты «Вилайет-наме» часто очень слабо связаны между собой. Каждый из них представляет отдельно взятый рассказ (менкабе) о чуде или событии, имевшем определенное значение в жизни святого-вели или его последователей (как, например, эпизод, объясняющий обычай ношения шапки из оленьей шкуры)³.

В городе Кайсери (Кесария) на вершине горы, у крепости Сакалан Хаджи Бекташ встретился с пророком Хызром⁴. Вместе они вошли в сад, и по их желанию ранней весной поспели дыни. Этот эпизод призван показать манифестацию духовной силы Хаджи Бекташа и благосклонность к нему столпов небесной иерархии суфизма.

Как и другие святые-вели, Хаджи Бекташ был способен доставать пищу из воздуха (из подола у него однажды выпал индийский орех, не растущий в Турции). Он мог воздействовать на рост злаков и одаривать людей, сделавших ему добро, богатым урожаем. Так, он благословил женщину-христианку, угостившую его ячменным хлебом, чтобы на поле ее росла пшеница⁵.

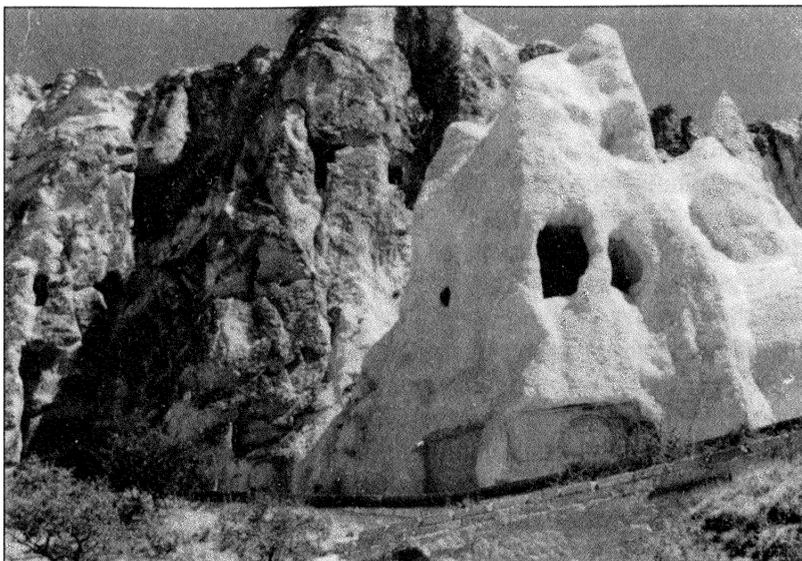
¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 20.

² Там же. С. 21.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 22.

⁵ Там же. С. 23.



Пещерная часовня в Каппадокии, мимо которой, возможно, проходил путь Хаджи Бекташа Вели, когда он шествовал по христианским селениям Малой Азии. (Фото автора)

Одна из особенностей традиционного образа Хаджи Бекташа в том, что его чудеса не ограничены какими-либо разделением на «своих» и «чужих», на «причастных» и «непричастных», они происходят и вне узкого круга общины его приверженцев. Он помогает и христианам, и «татарам» (монголам-язычникам), и представителям правящих кругов, исповедовавшим строго суннитские взгляды.

Как и другие святые-вели, Хаджи Бекташ шествовал по селениям, творя чудеса, вознаграждая добрых, наказывая злых. Так, он наполнил маслом кубок у одной бедной женщины, которая назвала его «другом Бога» (*Танры досту*)¹. По его приказу можжевелевое дерево превратилось в шатер из ветвей, в котором он мог бы отдохнуть (и это дерево сохранилось в таком виде во времена написания «Вилайет-наме»)².

Наконец, Хаджи Бекташ достиг селения Сулуджа Карагююк, принадлежавшего Йунусу Мукри из племени туркмен-чепни. Когда Хаджи Бекташ вошел в селение, на голове у него была красная коро-

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 23.

² Там же. С. 26.

на (тадж), и сам он преобразился. Автор «Вилайет-наме» называет с этого момента Хаджи Бекташа «Шахом святых», «Султаном»¹. В Сулуджа Карагююке проживало тогда семь семейств (хане), принадлежавших к племени чепни. Племя чепни было, по всей видимости, предрасположено к принятию эзотерических воззрений (часть этого племени, согласно данным И. Бельдичану, придерживалась христианства еще в XVI в. — чепни-христиане проживали в одном селении вблизи Сиваса, в селениях в Бозоке и в Худавендигаре²). Жителей селения Сулуджа можно назвать скорее земледельцами, а не полукочевниками. Согласно «Вилайет-наме», они выращивали пшеницу, овес, яблоки. Хозяйство их было рудиментарным.

По легенде, жители Сулуджа Карагююка хотели забросать камнями Хаджи Бекташа, обвиняемого ими в прелюбодеянии с женой Идриса Ходжи, когда внезапно налетевший порыв ветра приподнял тунику святого-вели и все собравшиеся увидели, что на месте половых органов у него — две розы — белая и красная³. Подобные обвинения очень напоминают легенды о юродивых в православном мире (юродивые постоянно обвинялись в сексуальной невоздержанности по отношению к женщинам)⁴.

Наместник сельджукского султана в г. Кыршехир — Нур ад-Дин Ходжа — возражал против поселения Хаджи Бекташа в его области и относился к нему весьма враждебно (возможно, сельджукские власти опасались антиправительственных выступлений туркмен, которые мог возглавить вновь прибывший эрен). Но Хаджи Бекташ поселился в Карагююке, не обращая внимания на угрозы наместника. Автор жизнеописания отмечает, что при встрече с беём Хаджи Бекташ показал ему свои длинные ногти, сравнивая себя с соколом (снова колдовской, шаманистский мотив)⁵. Когда бей хотел в присутствии Хаджи Бекташа совершить омовение перед молитвой, вода для омовения вдруг обратилась в кровь⁶. Попытки Нур ад-Дина изгнать святого-вели закончились неудачей.

После того, как Хаджи Бекташ поселился в Карагююке, жители этого селения стали благоденствовать. Его святость-вилайет способствовала тому, что вымя у коров всегда было полно моло-

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 26.

² Beldiceanu-Steinherr I. Les Bektaşî à la lumière des recensements ottomans (XV–XVI-èmes.). Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Vol. 81. Wien, 1991. С. 45–47.

³ Melikoff I. Hadji Bektach. С. 74. Примеч. 73.

⁴ Иванов С.А. Блаженные похабы: культурная история юродства. М., 2005. С. 75–81, 112–116, 122–124.

⁵ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 29.

⁶ Там же. С. 33.

ка. Благодаря Хаджи Бекташу жители не знали нужды в пище. По слову Хаджи Бекташа деревья расцвели зимой и поспели яблоки, которые к тому же обладали волшебной силой и могли наводить болезни на тех, кто не верил в Хаджи Бекташа или нарушал его предписания¹. Хаджи Бекташ пользовался природными плодами для того, чтобы обратить своих противников на путь Истины. В этих преданиях добро словно обретает предметность, форму, его можно потрогать руками.

Чудеса в «житии» Хаджи Бекташа совершаются очень «естественно», без какой-либо рефлексии со стороны автора над тем, как это произошло и почему. Хаджи Бекташ топчет скалу как глину, разрезает камень ножом в ответ на вызов одного из «сомневающихся» («Если ты маг (эр), разрежь камень»)². Хаджи Бекташ отвечает, таким образом, на все призывы сотворить чудеса, и в этом отличие его от христианских святых, которые более скромно пользовались своей благодатью³.

И.З. Эйюбоглу обращает внимание на то, что в «Вилайет-наме» человек питается только плодами своего собственного труда. Хаджи Бекташ залезает на яблоню и только потом чудесным образом создает яблоки, втыкает палку в землю, и потом заставляет на ней вырасти виноград; в отличие от других вели, которые производили чудеса одним словом, не утруждая себя никакими «сельхозработами»⁴.

У скупых хозяев, которые отказались накормить Хаджи Бекташа, зерно превратилось в камень. То же случилось с их золотыми и серебряными монетами. Хаджи Бекташ был властен не только над плодами земли и приплодом скота. Он мог наградить потомством бездетную супружескую пару, причем сделал это чисто колдовским способом, как обычный маг: он дал им камешки, которые нужно было проглотить, не позволяя им коснуться зубов, для того чтобы родился мальчик; чтобы родилась девочка, нужно было таким же способом проглотить чечевицу⁵. Мужчина, не веривший в святых-вели, проглотил камешки, которые дал Хаджи Бекташ, и забеременел. Он умер во время родов, произведя на свет двух детей, которых назвали потом «сыновья пшеницы»⁶.

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 33.

² Там же. С. 34.

³ См. однако замечания А.Я. Гуревича о «народных» и «самозванных» святых в культуре европейского Средневековья: Гуревич А.Я. Избранные труды. Культура средневековой Европы. СПб., 2006. С. 67–110 (глава «Крестьяне и святые»).

⁴ *Eyüboğlu I.Z.* Hacı Bektaş Veli. С. 27.

⁵ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 34.

⁶ Там же. С. 35.

Для святого-вели нет ничего невозможного. Некоторые чудеса Хаджи Бекташа напоминают аналогичные чудеса Христа. Когда паломникам не хватало еды, Хаджи Бекташ велел вытрясти из мешка горсть оставшейся муки и замесить из нее тесто; этого теста хватило, чтобы питаться 40 дней испеченным из него хлебом (число сорок постоянно повторяется на протяжении всего жизнеописания как один из магических символов деяний Хаджи Бекташа)¹.

Многие последователи предлагали Хаджи Бекташу переселиться из Сулуджа Карагююка в более теплое и закрытое от ветров место. Но Хаджи Бекташ всегда отказывался и говорил: «Ветер здесь дует часто, потому что часто приходят навещать меня эрены»².

«Вилайет-наме» перечисляет имена наиболее близких к шейху учеников: «самым великим» из них был некий Джемаль Сейид Султан, затем халифе Хаджим Султан, затем «носитель кувшина» (*ибрикдар*) шейха Исмаил Падишах, затем еще один его служитель Расуль Баба. Всего же Хаджи Бекташ имел 360 приближенных последователей³.

Прибыв в Анатолию, Хаджи Бекташ 36 лет занимался наставлением (*иршад*) ее жителей. Б. Нойан полагает, что Хаджи Бекташ прибыл в Анатолию в возрасте около 65 лет (учитывая, что в Хорасане, достигнув совершеннолетия, он затворился на 40 лет в некоей обители (*савмаа*)); что он служил некоторое время Ахмеду Йасави или Кутб ад-Дину Хайдару; что, после того как он «просветил» Бадахшан, Хаджи Бекташ отправился в трехлетнее паломничество и проводил сорокадневные искусы (*арбаин*) в Наджафе, в Медине, в Иерусалиме, в Дамаске, в Халебе и в пещере Асхаб-и Кахф в Эльбистане). Таким образом, Хаджи Бекташ должен был прожить в целом около 100 лет.

Изредка Хаджи Бекташ покидал свою обитель и путешествовал по центральной части Анатолии. На горе Хыркадагы он бросил свою хырку (рубище) в огонь, собрал пепел, оставшийся после того, как она сгорела, положил на ладонь, подул во все стороны и сказал: «Пусть здесь будет много дров»⁴. В другой раз Хаджи Бекташ отправился в *иль* (территорию племени) Девели, где жил «постигший» (эрен) Акчаходжа, у которого была сварливая жена. Его жена не пустила Хаджи Бекташа, а мужа заставила собирать рассыпанный горох. Тогда Хаджи Бекташ приказал горошинам са-

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 35.

² Там же. С. 36.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 37.

мим собраться в кучу. Он умертвил сварливую жену Акчаходжи и «освободил» этого дервиша для мистических подвигов.

Захват монголами Багдада — историческое событие (1258 г.), совпадающее с периодом жизни и деятельности Хаджи Бекташа. В тексте «Вилайет-наме» есть «историческое» указание на правление в Багдаде династии Аббасидов (750–1258 гг.), а в Турции Сельджукида Ала ад-Дин Кайхосров (но правителя с таким именем в реальности не было; подразумевается, скорее всего, Ала ад-Дин Кайкубад I, сын Кайхосрова, годы правления 1219–1236; или, что менее вероятно, его внук Ала ад-Дин Кайкубад II, сын Кайхосрова II, правивший с перерывами в 1246–1257 гг.). Отмечается, что действие этого жизнеописания происходило при жизни хорезмского шейха Наджм ад-Дина Кубра (ум. 1221 или 1226 г.)¹. Если принять все эти указания как соответствующие действительности, переселение Хаджи Бекташа в Малую Азию и его появление в Карагююке можно датировать примерно 1219–1226 гг. Автор «Вилайет-наме» называет правителя-Аббасида не халифом, а падишахом, следовательно, титулатура багдадского халифа ко времени составления этого текста (или записи предания) совершенно стерлась из памяти рассказчиков. Повествование «Вилайет-наме» прерывается «повестью» о Наджм ад-Дине Кубра и о его отношениях с «безумным» багдадским падишахом и с монгольскими ханами (еще одна среднеазиатско-иранская реминисценция, хотя и далекая от исторической реальности)².

Наджм ад-Дин Кубра родился ок. 1145 г. в Хиве и был основателем суфийского братства кубравийа, проникшего и на территорию Малой Азии в лице ученика пира — Наджм ад-Дин Дайа ар-Рази, который жил в Сивасе (Себастии) и написал книгу «Мирсад аль-ибад», посвятив ее султану Рума Ала ад-Дину Кайкубаду I. Сочинение Наджм ад-Дина Кубра «Фаваих аль-джамаль ва фаватих аль-джалаль» — один из самых выдающихся суфийских трактатов иранской школы³. Наджм ад-Дин Кубра был убит монголами во время завоевания Хорезма и, следовательно, не мог поддерживать тех дружеских отношений с монгольскими ханами, которые ему приписывает «Вилайет-наме». Возможно, в рассказе автора «Вилайет-наме» фигура Наджм ад-Дина Кубра слилась с фигурой его ученика Наджм ад-Дин Дайа ар-Рази, жившего в Малой Азии, а также с образом Насир ад-Дин ат-Туси (ок. 1204–1274 гг.), шиитского богослова, действительно служившего монголам.

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 38.

² Там же. С. 38–39.

³ Meier F. Die Fawai'ih al gamal wa fawatih al-galal des Nagmuddin al-Kubra. Wiesbaden, 1957.

Согласно «Вилайет-наме», монгольского хана, сына Чингис-хана, звали Кавус (на самом деле речь идет, видимо, о хане Хулагу). По утверждению «Вилайет-наме», тогда «татары» (монголы) были христианами. Известно, что Хулагу-хан воспользовался сочувствием шиитской общины Багдада, которая в лице везира халифа Ибн аль-Альками и ученого-богослова Насир ад-Дин ат-Туси приглашала монголов в Багдад. Шиитские общины Куфы, Наджафа и Хиллы послали депутацию к Хулагу и объявили о том, что его приход предсказан халифом Али и что они принимают его подданство. Хулагу оставил аль-Альками везиром и после занятия Багдада монголами. Насир ад-Дин Туси был на службе Хулагу с 1255 г. Именно с этого времени начинается усиление шиитского мазхаба, продолжавшееся и в следующем столетии.

Одним из первых предприятий Хулагу в Иране было восстановление сожженного суннитами за 20 лет до этого *машхада* (усыпальницы) шиитского имама Мусы аль-Казима, упоминаемого с почтением в «Вилайет-наме»¹. Наступает расцвет шиитской культовой поэзии в жанре плача-*марсийе* (Сайф Фаргани). К тому времени шиизм уже господствовал в иранских умах (в отличие от предшествующей эпохи Сельджукидов). Даже суннитские авторы (такие как бухарский суфий Абу Мафахир Бахарзи) писали восхваления шиитским имамам². Интересно, что в «Вилайет-наме» отразилась какая-то «народная» суфийская традиция, так как имена действующих лиц сильно изменены (вместо шиита Насир ад-Дин ат-Туси — суфий Наджм ад-Дин Кубра, вместо хана-язычника Хулагу — хан-христианин Кавус). Имя Насир ад-Дин ат-Туси, богослова-имамита, могло быть ненавистно странствующим дервишам, передатчикам традиции, вследствие его непримиримой позиции в отношении каландаров³.

«Вилайет-наме» по-своему видит историю Сельджукского государства. В одном месте сообщается, что султану Ала ад-Дину (Кайкубаду) служили великие военачальники-беи, среди которых были Гермиян-бей, Хамид-бей, Айдын-бей, Кареси-бей, Исфенди-яр-бей, Хызыр-бей, Ходжа (Коджа)-бей, Сарухан-бей и Сынаб-бей. Среди них Гермиян-бей был «величественным» человеком. Он захватил Карахисар (быть может, имеется в виду Караджа Хисар, более известная в ранней османской истории византийская крепость?). Султан Ала ад-Дин послал войско, которое завоевало Кютахью, Тавшанлы, Алтынташ, Денизли, Ушак (Ушшак), Ышы-

¹ Сафа З. Тарих-е адабият дар Иран. Т. III. Техран, 1973. С. 134–137.

² Там же. С. 139.

³ За это сообщение я благодарен академику АН Таджикистана М. Диноршоеву.

клуб, Гермиянскую крепость (*Гермиян калеси*). Ала ад-Дин направил к берегам «Белого» (Эгейского) моря сначала Кареси-бея с 700 воинами, потом Сарухан-бея также с 700 воинами. Они завоевали области Эдремит и Балыкесир. Хамид-бей захватил «область Абд аль-Мумина» (южная часть Анатолии), Сынаб-бей (т.е. «бей Синопа») — черноморское побережье, Ходжа-бей — какие-то земли на севере. Все военачальники-беи создали в указанных местах свои княжества-бейлики. Осталась область Инегёля-Биледжика и Бурсы, которая должна была перейти к Осману Гази и его потомкам. Далее следует «повесть» об Османе Гази, о воспитании его Хаджи Бекташем и т.д. Султан Ала ад-Дин I, возможно, смешивается в «Вилайет-наме» не только со своим сыном и внуком, но с праправнуком Ала ад-Дином Кайкубадом III (правил с перерывами 1284–1307 гг.), который, по преданию, пожаловал Осману Гази барабан и знамя в 687 г. хиджры (1288 г.).

Далее в «Вилайет-наме» следует еще одно отступление — история дервиша Джан Баба, прибывшего по поручению Хаджи Бекташа в ставку монгольского хана, чтобы остановить монгольское нашествие. Джан Баба вызвал христианского монаха, духовника хана, помериться «на поприще духа». По приказанию хана дервиша бросили в кипящий котел и три дня кипятили его. Но Хаджи Бекташ вызвал чудесную воду из Хорасана в Рум и окружил ею своего ученика, так что кипяток не причинил ему никакого вреда, причем дервиш разговаривал с водой, а вода разговаривала с ним¹. Хаджи Бекташ побрызгал остатком священной воды из хорасанского источника на стену своей обители, после чего из стены вышел пар и поднялся в небо.

Монголы, убедившись в превосходстве дервиша Джан Баба и его учителя над своим монахом, перешли в ислам. Принятие ислама монголами государства Хулагуидов — историческое событие, но предстает оно в «Вилайет-наме» как дело рук двух дервишей — Джан Баба и Гуй Ата (см. ниже). Кроме того, согласно «житию» Хаджи Бекташа, монголы из завоевателей превратились в подданных сельджукского султана. Такое представление могло сложиться у турок, вероятно, только тогда, когда «монгольское иго» совершенно забылось². Этим объясняется и высокомерное отношение автора «жития» к монголам («после Кавус-хана у них не останется

¹ «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели». С. 41.

² Может быть, здесь примешивается другое событие: поселение Ала ад-Дином Кайкубадом хорезмийцев, выходцев из Средней Азии, в Анатолии после 1231 г. (битва при Йассы-Чимене)?

повелителя, и все будут подданными султана»¹). Выделение монголам территории от Сиваса до Кайсери и от Чорума до Анкары выглядит в «Вилайет-наме» как пожалование султана Ала ад-Дина своим вассалом, хотя на самом деле имел место насильственный захват румийской территории восточными кочевниками².

Заявление о том, что «нам будут они [монголы] поддержкой» содержит намек скорее на союзные, чем на вассальные отношения между монголами и Сельджукидами³. Согласно «Вилайет-наме», сельджукский падишах и везиры в Конье стали после этого события учениками Хаджи Бекташа Вели⁴.

Принятие ислама монголами при ильхане Газан-хане (1295–1304 гг.) — событие, которое легло в основу легендарной версии «Вилайет-наме», в принципе могло произойти уже после смерти Хаджи Бекташа. Но «Вилайет-наме» настаивает на том, что он в тот момент был жив, хотя сам и не приезжал ко двору монгольского хана (вместо исторического Газан-хана фигурирует все тот же Кавус). Известно, что Газан-хан относился к потомкам Пророка, живым и усопшим, с большим почтением и утверждал, что во сне ему явился сам Мухаммад и что он заключил братский союз с имамами Хасаном и Хусейном. При нем были возведены пристанища для сейидов (*дар ас-сийада*), где они могли бесплатно получать еду и кров⁵. Какие-то «татарские» племена были поселены ильханами после мятежа в Конье в 1278 г. где-то в непосредственной близости от селения Сулуджа. Возможно, именно эти племена стали объектом миссионерской деятельности Хаджи Бекташа и как раз в их становища он послал с проповедью своего дервиша Гуй Ата. «Татары» прятали в домах своих идолов в виде кукол (*курчак*)⁶. Дервишу Гуй Ата удалось выкрасть этих идолов. Он свалил их в кучу, поджег и сам уселся сверху на костер. Когда «татарский» хан увидел подобную самоотверженность послушника Хаджи Бекташа, он вместе со своим народом раскаялся в идолопоклонстве и обещал следовать «пути» Бекташа⁷.

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 41.

² Ср. замечания о понятии «йурт» у средневековых монголов в книге: Султанов Т.И. Чингиз-хан и Чингизиды. Судьба и власть. М., 2006. С. 83.

³ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 42.

⁴ Там же. Едва ли удастся найти аналогию этому событию в реальной истории сельджукского двора.

⁵ Сафа З. Тарих-е адабийат дар Иран. Т. III. Тегеран. 1973. С. 146–147.

⁶ Такие идолы существовали до недавнего времени у сибирских татар. Они изготавливались из дерева, глины, соломы, кожи, но чаще из тканей, им вырезали или рисовали лицо, одевали их в специально сшитые рубахи, кормили и одаривали их. См. Валеев Ф.Т., Томилов Н.А. Сибирские татары // Тюркские народы Сибири. М., 2006. С. 112–113.

⁷ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 44–45.

Необходимость изучения символики образов «Вилайет-наме» объясняется тем, что это произведение сакральное, предназначенное для наставления дервишей в области мистического знания на примере жизни святого учителя, заложившего основы существования братства и сконцентрировавшего идейный опыт бекташийского учения. Каждый из символов, которыми полон текст «Вилайет-наме», веками был предметом пристального изучения и медитации дервишей братства и несет в себе мощный потенциал духовного совершенства.

Странствия героя, достижение им стадии совершенства и господства, его деяния и чудеса являются разновидностью созидания Космоса из хаоса. А. ван Геннеп выделял три стадии «обрядов перехода» (*rites de passage*): 1) «сепаративную» (отделение личности от группы, в которую она входила ранее; соответствует отказу Хаджи Бекташа от трона и его удалению в пустыню), 2) «лиминальную» (нахождение на грани; соответствует переселению Хаджи Бекташа в Рум и его встрече с абдалами Рума, когда между ними мог разразиться конфликт из-за пределов духовной юрисдикции) и 3) «реинтегративную» (восстановительную; в данном случае – поселение Хаджи Бекташа в Сулуджа Карагююке и его оседлая жизнь там)¹. Второй период жизни Хаджи Бекташа связан с путешествием в далекую страну (Рум) и испытанием его силы воли и магических способностей, приобретенных в Хорасане. Хаджи Бекташ предназначен к этим деяниям от рождения. Его высокая миссия подчеркивается тем, что он потомок Пророка и святых имамов и родился в Нишапуре, который рассматривался шиитами как священный город (рядом с этим городом был убит и похоронен имам Али Риза). Вера в некую святость Хорасана подчеркивается в эпизоде с чудесной водой из хорасанского источника, а также в том факте, что Ходжа Ахмед Йасави, глава среднеазиатских суфиев, имеет право распоряжаться судьбой суфиев Анатолии как своих подданных.

Первая стадия пути Хаджи Бекташа — это смирение. Оно проявляется и в отказе от престола, и в 40-летнем подвижничестве в пустыне, и в беспрекословном выполнении воли Ходжи Ахмеда Йасави. Напутствуемый пророком Мухаммадом и имамом Али, Хаджи Бекташ уходит от мирской жизни, умирает для мира, чтобы обрести новое рождение в духе. Поход (или точнее «полет») Хаджи Бекташа в Бадахшан символизирует его борьбу с темными силами, с кафирами (в данном случае, христианами), которые многократно лицемерно принимают ислам и вновь отрываются от него, когда им

¹ Геннеп А., ван. Обряды перехода. М., 2002. С. 151–170.

кажется, что опасность миновала. Показательно, что Ходжа Ахмед не отправляется сам спасать своего «духовного сына», а посылает на этот подвиг Хаджи Бекташа с целью испытать его волю и мистический дар. Хаджи Бекташ обнаруживает способность управлять природными силами: он погружает во тьму страну кафиров (которая и так «темна» из-за ложности принятого там учения), лишает их дождя, сжигает огнем их поля (т.е. метафорически лишает их благодати истинной веры, которой они и так не имеют). Бог посылает дракона, мифическое чудовище, служить Хаджи Бекташу. Затем Хаджи Бекташ превращает львов в камни. Отметим, что лев, многоглавый дракон и бык (присутствующий в «Вилайет-наме» в рассказе о чудесах Йасави) — это символы древнегреческого Диониса, существа, в которые он воплощался (Еврипид)¹.

Хаджи Бекташ превращается в сокола в том случае, когда ему необходимо вести войну или устроить своих врагов (как в случае с Нур ад-Дином Джаджа), но к святым-эренам Анатолии, своим будущим помощникам, он является в виде голубя. Хаджи Бекташ каким-то образом принадлежит к «царству пернатых», как и его «пернатый» учитель Локман Паранде (к стихии воздуха, более возвышенной, чем стихия леса и гор, царства зверей). «Полеты» Хаджи Бекташа в Бадахшан, Туркестан и Анатолию во многом напоминают аналогичные полеты сибирских шаманов в потусторонний мир. Шаманы использовали магические одежды, часто из птичьих перьев или шкур животных; их бубен также был в их представлении мистическим животным, птицей (орлом), на котором шаман летел в тот мир. При этом им прислуживали невидимые духи (ср. духа, которого Ахмед Йасави «подарил» Хаджи Бекташу)².

Приветствия рыб Хаджи Бекташу показывают не только то, что он научился внимать «зову» глубинных стихий (воды), но и являют, по терминологии К. Юнга, мистический «призыв бессознательного», побуждающий героя продолжить свои деяния. Символика стада овец, бросившихся к Хаджи Бекташу в стране Рум, для христианского сознания еще более прозрачна: он — истинный Пастырь всего живого. «Прилетев» в Рум, Хаджи Бекташ совершает символический поступок: дарит демона, полученного им от наставника, своему бывшему противнику, а ныне послушнику Караджа Ахмеду, как бы избавляясь тем самым от темных сторон своей магии, которые после духовной победы — вступления в Рум — стали ему не нужны.

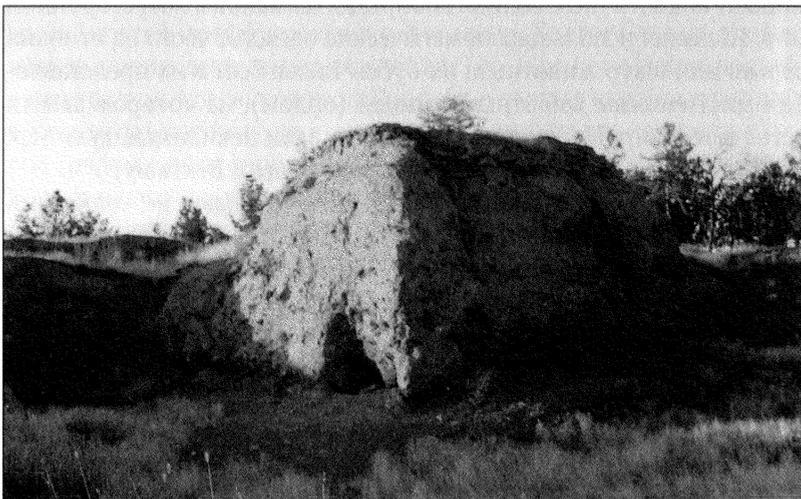
¹ Еврипид. Трагедии. Т. 2. М., 1990. С. 449.

² Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. Киев, 2000. С. 154–155.

В Руме Хаджи Бекташ встречается с Хызром — сверхъестественным покровителем суфиев. «Предмет» их беседы остается неизвестным, но для мистического сознания важен сам факт встречи, которая происходит на вершине горы, т.е. в «горнем» мире, в саду, символическом подобии рая.

Преодолев кротостью сопротивление абдалов Рума, Хаджи Бекташ как бы переступает границу неизведанного, оказываясь в новом, неведомом для себя пространстве — степях Центральной Анатолии. По мнению самого Хаджи Бекташа, эти просторы населены невидимыми святыми-эренами, которые проявляют свое присутствие в виде ветров.

Превращение Хаджи Бекташа в голубя, символ человеческой души, может рассматриваться как символическая смерть, самоуничтожение с целью родиться заново, преобразиться, переселиться в новый мир, каковым для него и была полухристианская Анатолия. Он перестает быть «хорасанским дервишем» и приобретает новую духовную степень «Святого святых Рума». Возможно, этим объясняется появление на его голове красной короны при входе в Сулуджа, селение, находящееся в самом сердце Анатолии. Сулуджа стала его мистической столицей, несмотря на свой неприятный облик и малолюдность.



*Место на вершине священного холма Карагююк, на котором, по преданию, приземлился Хаджи Бекташ Вели в образе голубя.
(Фото автора)*

Символика камня, лежащего на окраине, «на пороге» Анатолии, в который погружаются ноги голубя-святого, также весьма многозначительна: камень может означать земной мир, который «ловит» святого-вели и не может удержать его в своих тисках. На материальной оболочке этого мира остаются лишь отпечатки ног голубя — души святого-вели, но самой этой души нет в материальном мире, она вырывается за его пределы (в этом отношении камень может символизировать и могилу святого-вели, которая также не заключает в себе его бессмертный дух).

Символический смысл имеет даже куча гороха, которую заставила перебирать дервиша Акчаходжу его сварливая жена. Вспомним, что подобную же задачу дает богиня любви Венера своей дочери Психее — Душе — в произведении уроженца Малой Азии Апулея «Золотой осел» (в той же истории присутствуют овцы, дракон, сидящий на горах, орел и другие животные-символы, идентичные тем, что встречаются в «Вилайет-наме»)¹. В вышеуказанном эпизоде сам Хаджи Бекташ выступает в роли сверхъестественного покровителя, который радикальным образом решает все проблемы дервиша-неудачника: приказывает гороху собраться самому и устраняет злую жену дервиша. Все эти действия сугубо символичны. Но подобное вмешательство шейх позволяет себе нечасто. Не случайно, видимо, что это событие происходит на стороне, вдалеке от мистической столицы Хаджи Бекташа, которая полнится его благодатью.

Учение Хаджи Бекташа не было воинственным и не содержало призыва к войне. Война с неверными велась как раз под знаменем шариата, согласно которому война считалась повелением Всевышнего. Хаджи Бекташ же призывал к любви не только к людям, но и к животным и растениям, что проявлялось и в его деяниях. «Вилайет-наме» не выдвигает никаких строгих правил, не ставит целью провозглашение каких-то устоявшихся религиозных истин.

Хаджи Бекташ — не воин, не борец, он не проливает ничьей крови. Этим он отличается от пришедших из Аравии борцов за веру (гази). То сообщество, к которому принадлежал Хаджи Бекташ, оказалось более успешным в обращении населения Анатолии, поскольку вместо меча оно использовало духовную и сердечную связь с жителями покоренной земли. Верой оно совершило

¹ Апулей. Золотой осел. М., 1988. С. 188.

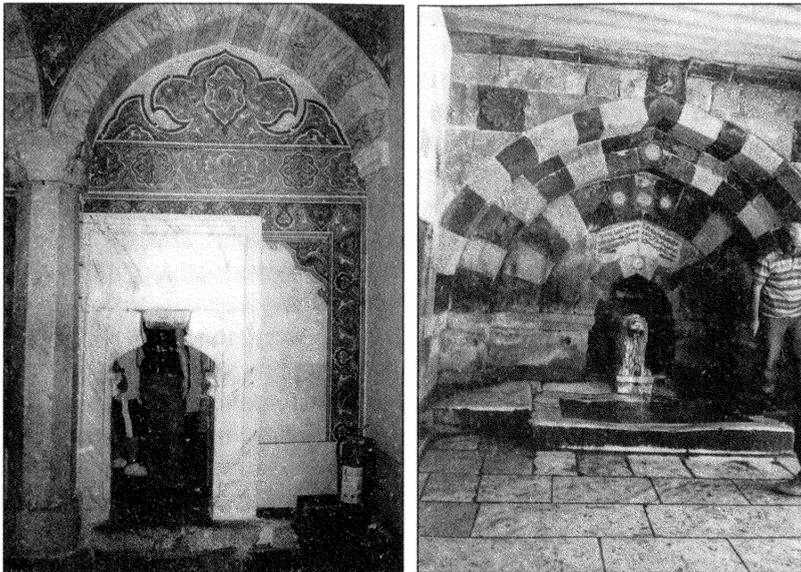
то, что совершить мечом оказалось невозможным, — привлекло к себе сердца людей.

В «Вилайет-наме» нет явных следов рассказа очевидцев жизни и деятельности Хаджи Бекташа Вели, это скорее «повесть» в древнерусском понимании этого жанра, т.е. сочинение, написанное «на заданную тему», а не документальное свидетельство о жизни святого-вели. Мифологический материал явно превалирует над отдельными фактами реальной истории.

Так Хаджи Бекташ Вели, чтобы показать свое превосходство над последователем Руми Сейидом Махмудом Хайрани (ум. ок. 1268/1269 г.), который выехал ему навстречу верхом на льве и погнался змеей вместо кнута, говорит: «Этот человек едет сюда на живом существе, мы же сядем на неживое». И с этими словами садится верхом на огромный валун красного цвета, напоминающий по форме птицу, и на этом валуне «по Божьему соизволению» выезжает навстречу Сейиду Махмуду. Триста деревнишей братства мавлавийа, сопровождающие Сейида Махмуда, падают ниц при виде Хаджи Бекташа. Оба святых-вели спешиваются каждый со своего «транспортного средства» и мирно беседуют целую неделю, сидя под скалой Текке-кая, после чего Сейид Махмуд просит разрешения удалиться, признавая тем самым Хаджи Бекташа своим наставником (поскольку мюрид должен испрашивать разрешения удалиться у своего шейха)¹. Этот рассказ свидетельствует о существовании определенной «конкуренции» между общинами мавлавийа и бекташийа, хотя отношения между обоими святыми-вели остаются в целом дружественными. Происходит лишь своего рода соревнование между ними в силе святости-вилайет. По представлениям бекташи, Хаджи Бекташ также выехал верхом на скале (или на каменной стене) и навстречу своему сопернику Караджа Ахмеду (*гёзджу* – «смотрящему», то есть главному зрену Анатолии), который ехал верхом на льве. Подобный сюжет распространен и среди суфиев Ближнего Востока, и даже среди индузов Махараштры². В других вариантах соперником Хаджи Бекташа выступает суфийский шейх Ахмад ар-Рифаи, основатель экстатического братства рифаийа в Месопотамии, которое также было весьма неортодоксальным по своему учению и практике.

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 49–50.

² Глушкова И.П. Индийское паломничество: метафора движения и движение метафоры. М., 2000. С. 144.



*Вход в келью Хаджи Бекташа Вели Кызылджа Халвет
и Львиный источник. (Фото автора)*

Лев – один из главных культовых символов бекташи. Хаджи Бекташ и его дервиши, по легенде, и сами ездили верхом на львах. Львов бекташи называли именем Али¹. Хаджи Бекташ в преданиях бекташи часто предстает восседающим на шкуре льва². В обрядовой практике бекташи вино носило название *аслан каны* («львиная кровь»). Водку-раки называли *аслан сютю* – «львиное молоко».

Али и двенадцать имамов в гимнах бекташи метафорически именовались «львами»³. Львы упоминались в том или ином контексте почти в каждом нефесе бекташи. Так, шах Исмаил Хатаи восклицал:

Наша душа – душа ангелов,
Наше тело – тело Сальмана [аль-Фариси],
То, что я пью, – это львиная кровь,
Если ты сможешь выпить [это], тогда заходи⁴.

¹ *Mélikoff I. Hadji Bektach. С. 78. Примеч. 93.*

² *Eyuboğlu Hacı Bektaş Veli. С. 114.*

³ Там же. С. 115.

⁴ Цит. по *Eyuboğlu I.Z. Hacı Bektaş Veli. С. 115.*

Культ льва в Анатолии насчитывает более четырех тысячелетий. Хеттские боги изображаются стоящими на спине льва; хеттские, урартские и ассирийские цари предстают на барельефах охотящимися на львов; полумифические герои борются со львами врукопашную¹. Лев стал символом магического защитника (наделенного потусторонними качествами) — с этим связаны изображения львов на воротах домов или на колодцах во многих местах Анатолии (в частности, в селении Хаджибекташ). Лев был также олицетворением храбрости, геройства, поэтому говорилось, что вступающие на путь бекташи «испили львиной крови» и получили мужество льва. Только такой человек мог идти по «пути» бекташи.

По аналогии с Али Хаджи Бекташ также являлся в обличье льва (поскольку Хаджи Бекташ считался новым воплощением Али). На традиционных сакральных изображениях бекташи Хаджи Бекташ прижимает одной рукой к своим коленям льва, другой рукой — оленя (косулю), словно примиряя их между собой (считается, что в райском саду хищные звери не нападали на травоядных, и такой союз можно назвать «райским»)². У древних хеттов имелось божество Харува, которое постоянно изображалось в окружении оленей. Видимо, уже в древности жители Анатолии прикрепляли к воротам домов олени рога, которые, как считалось, приносят удачу. В обители Хаджи Бекташа олени рога укреплены над Черным котлом (*Кара казан*), стоящим в помещении кухни (*Аш эви*). Оленьи шкуры уже в древности использовались в Анатолии для сидения и сна. Дервиши-бекташи тоже восседали на оленьих шкурах³.

Большой раздел «Вилайет-наме» посвящен патрону ремесленных организаций (братства ахи) в Кыршехире Ахи Эврону, который, по данным «Вилайет-наме», был первоначально сторожем виноградника в Денизли к западу от Коньи. Его «призвал» в Конью суфийский шейх Садр ад-Дин Конави (ум. 1274 г.), причем мул Ахи Эврена за сорок шагов добрался до Коньи. Садр ад-Дин повязал пояс Ахи Эврону и дал ему разрешение на проповедь после того, как тот чудесным образом возвратил в Конью богословов-улама, бежавших от султанской немилости. После этого Ахи Эврен, согласно «Вилайет-наме», прибыл в Кайсери, прославившись во всей Центральной Анатолии как эрен и чародей. Затем он переселился в Кыршехир.

¹ Akurgal E. The Hattian and Hittite civilizations. Ankara, 2001. С. 121–135.

² О сходных изображениях буддийских святых в искусстве монгольских народов см.: Батырева С.Г. Старокалмыцкое искусство. М., 2005. С. 102–130.

³ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 118–119.

Хаджи Бекташ вышел по направлению к Кыршехиру, на встречу с Ахи Эвреном. Они повстречались на вершине холма. Отношения между этими двумя святыми-вели представлены в «Вилайет-наме» очень теплыми и дружественными¹. Во время их беседы Хаджи Бекташ, чтобы совершить омовение, пальцем копнул землю и оттуда выплеснулся источник холодной воды. Затем он взял палку Ахи Эврена, сделанную из ствола тополя, воткнул ее в землю, и она зазеленела, выросла, превратилась в дерево. В тени этого дерева Хаджи Бекташ разговаривал с Ахи Эвреном (чье прозвище *Эврен* означает «дракон», поскольку он иногда превращался в дракона, как мы это увидим далее в истории дервиша Сад эд-Дина). Впоследствии, как передает «Вилайет-наме», человек, срубивший это дерево, сам погиб и его дом был разрушен (т.е. дерево символизировало самого святого-вели, жизнь которого была сопряжена с жизнью этого воскрешенного тополя)². После этого тот источник воды также перестал бить.

Далее «Вилайет-наме» излагает еще более странную историю об обращении на путь суфизма некоего духовного судьи (кади), прибывшего в Кыршехир по поручению падишаха, — обращении, состоявшемся под влиянием взгляда и слов Хаджи Бекташа³. В этой истории проводится мысль о том, что люди, идущие на поклонение святым-вели, не должны причинять вред ни единому живому существу. Хаджи Бекташ здесь заступает за дикую свинью, на шею которой спутники кади ради забавы повесили медный колокольчик. Святой-вели выступает как покровитель диких животных, в том числе и тех, которые в исламе считались нечистыми.

Хаджи Бекташ, как повелитель природы, которому принадлежат по закону все ее плоды, крадет яблоки у некоего человека по имени Чырак «в месте, называемом Армутлу» (от слова *армут* — груша), которые он раздает вместе с Ахи Эвреном хорасанским дервишам, попавшим в Рум из Хорасана мистическим путем за одни сутки. Являясь во сне Чыраку, Хаджи Бекташ призывает его к себе и посвящает в дервиши. В то же время он, оставаясь невидимым, избивает воина (*ситахи*), который насмеялся над рассказом Чырака о том, где он был и кого видел. После этого воин раскаивается и также становится дервишем⁴.

В качестве «царя природы» Хаджи Бекташ запрещает лягушкам квакать, в то время как дервиши совершают *сама* (мистиче-

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С 51–52.

² Там же. С. 52.

³ Там же. С. 53.

⁴ Там же.

ское радение), и земноводные понимают его слова и выполняют его повеление. В той же роли он выступает в истории о раскаявшемся разбойнике (Бостанджи), которому святой-вели приказывает развести сад и кормить его плодами всех проходящих путников даром. Хаджи Бекташ дает ему сухую палку, велит воткнуть ее в сад и говорит: «Когда зацветет и зазеленеет палка, это значит, Бог принял твое покаяние». Этот рассказ, несмотря на свою мифологичность, служит свидетельством того, что в братство бекташийя, вероятно, могли приниматься люди «с темным прошлым», раскаявшиеся в своих грехах (что роднит это братство с раннехристианской общиной)¹.

В рассказе о нерадивом дервише Хаджи Бекташ посылает зерно голодающему христианскому монаху на другом конце «мира ислама». Связь Хаджи Бекташа с христианами (возможно, с хорасанскими несторианами) подчеркнута тем, что монах в этом рассказе является тайным дервишем Хаджи Бекташа (в чем проявляется сложность и неоднозначность взаимоотношений между суфиями и христианами). Монах обрисован по своим нравственным качествам выше чем нерадивый дервиш, который по пути продает часть зерна и на его место кладет соломой, смешанную с пылью. Тот факт, что монах хранил в церкви Коран и коврик для намаза, является характерным свидетельством эпохи религиозных войн, когда одни и те же люди (в том числе и служители культа) и целые группы населения могли неоднократно переходить из одной веры в другую и обратно².

История Моллы Сад эд-Дина представляет собой разновидность инициационного мифа, характерного для братства бекташийя³. Этот миф в данном случае разработан во всех красках и с многочисленными деталями. Хункар («Повелитель») Хаджи Бекташ предстает в нем сначала в ипостаси таинственного мудреца, сидящего под можжевельным деревом (*ардыч*), к которому идут паломники со всех концов Анатолии; они переправляются через реку Кызыл-Ырмак и «ног не замочат». Ученому мулле Сад эд-Дину рассказывают о святости Хаджи Бекташа а также и о том, что он не исполняет установленного порядка намаза (не посещает мечеть, но совершает намаз со своими дервишами), вследствие чего богословы смотрят на него с неодобрением. Говорят, что он «покинул общину» (*джемаат*), то есть стал «отступником».

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 55.

² Там же. С. 56–57.

³ Там же. С. 57 и далее.

Сад эд-Дин первоначально разделял это мнение и, когда Хаджи Бекташ пришел для встречи с ним в деревню Тузкёй, мулла и его спутники приняли его враждебно. Хаджи Бекташ приветствовал мулла, но они ему не ответили. «Никто места ему не указал, не принял его, не посадил»¹. Но Сад эд-Дин вдруг почувствовал себя плохо и упал в обморок. Ему показалось, что Хаджи Бекташ протянул «руку святости» (вилайет эли) ему в рот, проник в его тело, достал его сердце, вынул его и сжал своей рукой, выжав три капли крови. Когда Сад эд-Дин пришел в себя, он стал искать Хаджи Бекташа, но тот исчез². Этот рассказ в мифологической форме передает суть отношений между шейхом и его мюридом (сердце мюрида, все его чувства должны принадлежать шейху, «быть в его руке»). Рассказ свидетельствует о враждебном отношении части суннитского населения к Хаджи Бекташу, который был в их глазах «сектантом».

Обращение Сада эд-Дина длилось не один год. Через год в деревне Ачуксарай, покинутой своими обитателями, укочевавшими на *яйлу* (летник), Молла Сад эд-Дин увидел среди ночи Хаджи Бекташа, совершающего намаз в степи со светильником на голове, причем светильник не падал при земных поклонах. Сад эд-Дин подбежал и поцеловал руку святому-вели, но его спутники никого не заметили. Здесь Хаджи Бекташ предстает в новом качестве — как олицетворенный Свет, доступный для лицезрения лишь тем, кто заранее избран и предназначен к его лицезрению, «светильник, у которого тени нет»³.

В следующий раз Сад эд-Дин, все еще до конца не уверовавший в святость-вилайет Хаджи Бекташа, встретился с ним вновь в деревне Тузкёй. Сад эд-Дин увидел, что у Хаджи Бекташа выросли длинные усы и длинные ногти (символ магической силы). Молла велел принести ножницы и нож для бритья из дамасской стали, но все его попытки отрезать ногти закончились неудачей: они сверкали огнем, «как кремьень». Из уса, когда его отрезали, потекла кровь; когда его приставили назад, он тотчас прирос. В завершение «вечера» «Владыка» (Хаджи Бекташ) подарил деревне соляной рудник и неожиданно исчез⁴.

Эта встреча, третья по счету, заставила Сада эд-Дина стать поклонником Хаджи Бекташа; он начал рассказывать о нем своим подопечным-муллам в Аксараяе и звать их с собой на поклон к святому-вели. Муллы отвечали, что у Хаджи Бекташа совершенно нет святости, и что он — еретик (*бидат эхли*).

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 57 и далее.

² Там же.

³ Там же. С. 59.

⁴ Там же.

Далее «Вилайет-наме» рисует впечатляющую картину инициации ученого муллы в таинственное братство дервишей. Сад эд-Дин с 30 муллами направился к обители Хаджи Бекташа. У реки Кызыл-Ырмак, где они решили искупаться, их встретил Ахи Эврен в образе дракона. Река, омовение символизируют начало инициации; дракон означает испытание на пути и олицетворение того ужаса, который чувствуют посвящаемые. Прогнать чудовище удалось только криком «О Владыка!» (*Йа Хункар!*)¹. Хаджи Бекташ через приближенного дервиша Сары Исмаила передал муллам: «Если они хотят прийти, пусть придут как дети; пусть сердца их умалются как сердце ребенка, а иначе — пусть поворачивают»². Муллы не поняли приказа. Только Сад эд-Дин догадался: он снял с себя одежду, препоясался *фута* (набедренной повязкой) и с непокрытой головой, босиком пошел в обитель. Его встретил Сары Исмаил, приказал ему одеться и привел к Хаджи Бекташу.

Таким образом, первый этап инициации закончился. Сад эд-Дин достиг желанной встречи с шейхом. Вслед за ним явились и все муллы; они пали все вместе к ногам Хаджи Бекташа. Наступило время намаза. Оказалось, что Хаджи Бекташ не совершает предписанного Кораном омовения (не потому ли не совершает, что безгрешен?). Когда Сад эд-Дин собрался совершить омовение в его присутствии, из кувшина вместо воды потекла кровь. Но с разрешения Хаджи Бекташа, Сад эд-Дин все же совершил омовение из кувшина шейха. Здесь автор «Вилайет-наме» прямо говорит о несоблюдении Хаджи Бекташем обрядовых предписаний (*суннат*) мусульманской религии. Далее Сад эд-Дин, как старший имам, хотел возглавить молитву (забыв о своем недавнем «умалении»). Но вдруг «с глаз его спала пелена»³, и он увидел перед собой «всю землю вплоть до Каабы», и все кругом было полно образом Хаджи Бекташа. И перед ним был Хаджи Бекташ, и повсюду, куда бы он ни оглядывался, и даже в небесах «вплоть до Престола (Бога)» всюду пребывал образ Хаджи Бекташа. Как рассказывает «Вилайет-наме», Сад эд-Дин упал ниц и оставался в таком положении 40 дней. Таким образом, в душе его наступило прозрение: он понял, что Хаджи Бекташ тождествен со всем миром и являет собой все Творение (а, возможно, и представляет собой того, кого, согласно Корану, Мухаммад увидел в уединении в горах, идущим

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 60.

² Ср. евангельский стих: «Если не обратитесь и не станете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18: 3).

³ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 60.

сразу с четырех сторон света¹). «Вилайет-наме» в данном случае напрямую подходит к признанию «слитости с божеством» Хаджи Бекташа Вели.

Халифе Хаджи Бекташа совершили над Сад эд-Дином обряд посвящения в члены братства: обрили ему голову, взяли с него присягу (*биат*), «благословили» войлочным колпаком (тадж). Часть сопровождавших его мулл тоже стали дервишами, другие ушли. Затем, согласно «Вилайет-наме», бывший мулла высоко-го ранга восемнадцать лет служил Хаджи Бекташу, выполняя все тяжелые и обременительные работы, которые на него возлагал святой-вели². В обители дервиши звали Сад эд-Дина Саид. В конце концов, как повествует «Вилайет-наме», гордыня обуяла Саида, и он решил убить Хаджи Бекташа, лежавшего на большом камне возле мечети и гревшегося на солнце (одна из многочисленных реалистических деталей, которых так много в «Вилайет-наме»). Саид бросил с крыши мечети камень-лог на голову шейха (этим камнем тот заставлял его выравнивать крышу). Но Хаджи Бекташ с легкостью поймал камень рукой, причем его пальцы погрузились в вещество камня. Потом он сказал Сад эд-Дину: «Спускайся и уходи! Истинно, ты неисправим! Ступай, человечиско (*адамджык*), ступай!»³

С этого момента, по «Вилайет-наме», начался второй круг инициации Сад эд-Дина. Он стоял 40 дней в смиренной позе на одной ноге в месте под названием Сусады (букв. «Он возжаждал») и ждал прощения. Потом попросил караванщиков, проходивших мимо, привязать его бороду к хвосту осла и отвести его в обитель Хаджи Бекташа. Сары Исмаил отвязал его бороду и велел ему лечь на землю возле Кызылджа Халвет, где святой-вели по вечерам совершал молитву. Хаджи Бекташ вышел, наступил на его тело и спросил: «Кто это?». Дервиш ответил: «Саид». «Какой (который) Саид? Наш Саид?» — спросил Хаджи Бекташ. После этого Саид понял, что он по-прежнему любим шейхом⁴.

В последующем повествовании Хаджи Бекташ действует как настоящий шаман: он варит Саида (по-видимому, его душу, бессмертную субстанцию) в котле с кипящей водой в течение 40 дней

¹ Ср. *Ибн Хишам*. Жизнеописание пророка Мухаммада. М., 2002. С. 69: «Я остановился и смотрел на него, не двигаясь ни вперед, ни назад. Отвернул свое лицо от него в сторону небесных горизонтов, и куда бы я ни смотрел, видел только его в таком виде». В данном источнике говорится, что это был ангел Джабраил.

² Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 60.

³ Там же. С. 61.

⁴ Там же. С. 62.

(повторяется священное число сорок), после чего Саид исчезает, затем появляется на дне котла через 40 дней в виде маленького ребенка, и еще через 40 дней пребывания в закрытом котле обретает свой прежний вид, но уже «очистившись от всякой скверны».

После этого следуют еще два «деяния» (*менкабе*) с участием Саида, в первом из которых он переносится мистическим образом в Мекку вместе со своим Учителем и узнает, что Хаджи Бекташ каждый день совершает намаз в Мекке и потом исчезает (возвращается в Рум). Подобная же история содержится в жизнеописании Джаляль ад-Дина Руми, представляя собой один из «кочующих» сюжетов мусульманской агиографии. Для перенесения из Мекки в Рум дервиш должен был положить руку в руку Хаджи Бекташа, поставить ногу на его ногу, закрыть глаза (т.е. выполнить обрядовые действия, входящие в ритуал приема нового члена в братство бекташийя).

Второй рассказ интересен тем, что в нем описывается образец обращения к шейху рядового дервиша с личным вопросом. Сары Исмаил спрашивает у Хаджи Бекташа разрешение задать вопрос и затем кладет перед ним сорванный с дерева зеленый лист, который заменял принятое в таких случаях подношение подарка (*назр*): бедные дервиши могли делать подношение зеленым листом, показывая тем самым, что у них нет никакого имущества¹.

Хаджи Бекташ, согласно «Вилайет-наме», принимал в своей обители многочисленные толпы странствующих дервишей (каландаров), щедро угощал их и тратил все деньги на угощение, как и подобает мистическому вождю, так что его прислужница Кадынджык Ана вынуждена была продать последнюю рубашку и не могла выйти к гостям, спрятавшись нагая в печи. Но Хаджи Бекташ с молитвой открыл пустой шкаф, достал оттуда прекрасную одежду и передал ее Кадынджык Ана. Затем он вынул из-под своего молитвенного коврика несколько пригоршней золота и насыпал ей в подол, сказав, чтобы она тратила это золото не задумываясь, ибо «здесь, под этим ковриком достаточно золота»². Но, как видно из дальнейшего изложения, Хаджи Бекташ, несмотря на магические свойства своего молитвенного коврика, принимал также пожертвования (*назр*) от состоятельных верующих.

Что касается Кадынджык Ана, она удостоилась чести стать женой «Владыки» также мистическим образом. «Вилайет-наме» рассказывает, что у нее была привычка выпивать воду, которой Хаджи

¹ *Al-Aflaki*. Manakib al-arifin. Cilt I. С. 263–264.

² Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 64.

Бекташ совершал омовение. Однажды во время омовения у него носом пошла кровь, и три капли капнули в кувшин с водой. Хаджи Бекташ приказал вылить эту воду туда «куда не ступала нога человека». Но Кадынджык Ана выпила и эту воду и забеременела. У нее родились три сына¹.

В этом рассказе много неясного. Во-первых, в другом месте того же источника ясно указано, что Хаджи Бекташ был противником омовения при совершении молитвы (тот же мотив повторяется у Афляки, который едва ли мог находиться под влиянием бекташийских источников). Во-вторых, дети, рожденные таким мистическим образом, появились на свет либо при жизни Идриса Ходжи, законного мужа Кадынджык, либо после его смерти (так как «Вилайет-наме» больше не упоминает о нем после историй с его «проклятым» братом Сару). В первом случае они должны были бы считаться детьми Идриса (он предсказывал Кадынджык Анна рождение «чудесного» ребенка, когда толковал ее сон о месяце, вошедшем в ее лоно²). Во втором случае Хаджи Бекташ мог усыновить этих детей (ибо у детей должен быть отец). Но тогда и их мать стала бы его женой (против чего возражают бекташи, принадлежащие к течению бабаган). Челеби же считают себя «кровными» потомками Хаджи Бекташа, потому что они родились от капель его крови и, следовательно, являются его «кровными» родственниками.

Однако «Вилайет-наме» не упоминает ни словом женитьбу Хаджи Бекташа на Кадынджык Ана. Единственный вариант, который остается в качестве вероятного, — что эта пара жила «свободным» браком, не узаконивая своих отношений. В лице Хаджи Бекташа проявилась некая божественная сила, которая оплодотворила чудесным образом при посредстве капель крови из носа верную последовательницу учения. Это верование резко расходится с исламской догматикой, так как по шариату вытекающая кровь

¹ В этом рассказе Хаджи Бекташ совершает ритуальное омовение (*абдест*), в то время как в истории о его столкновении с правителем Кыршехира (см. выше) и в истории с посвящением Сад эд-Дина говорилось о том, что Хаджи Бекташ был противником омовения перед молитвой. Это противоречие внутри самой традиции бекташи не поддается историко-критическому решению.

² Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 26–27. Очевидно, что текст агиографии в данном случае несет некую двусмысленность: либо Идрис Ходжа предсказывает своей жене, что она зачнет ребенка от другого (пусть даже от странствующего дerviша, но при живом муже это выглядит странно), либо он все-таки надеется, что сын-вели родится от него самого, но тогда не совсем ясно, при чем здесь появление Хаджи Бекташа, ведь он не дает никакого благословения на рождение детей у этой супружеской пары.

не может быть выпита, не должна смешиваться с какой-либо едой или питьем; воду, в которую попала кровь, нельзя хранить, нужно тотчас же вылить¹.

Таким образом, еще один древнейший мотив (о зачатии, произошедшем неординарным путем) проник в мифологию бекташи. Впоследствии Хаджи Бекташ одним словом умертвил одного из своих сыновей, по имени Махмуд, который предавался суфийскому «деланию» и стал почти равным отцу в мистической силе.

Если мы примем точку зрения дервишей-бабаган о том, что Кадынджык была лишь «духовной дочерью» пира, возникает вопрос, почему Хаджи Бекташ удочерил только Кадынджык Ана, но обошел вниманием ее мужа Идриса Ходжу? Разве не был он также достоин «усыновления»? И каким образом можно было разделить эту супружескую пару на духовном «пути» так, что Кадынджык Ана стала «Матерью бекташи», в то время как Идрис Ходжа не занимает никакого особого места в сакральной традиции братства? Делались попытки представить Кадынджык Ана, с одной стороны, и Кутлу Мелек — с другой, как двух разных женщин, доказав, что женой Идриса была как раз вторая из них, а Кадынджык (она же Фатима Нурийе) не кто иная, как их законная дочь и жена Хаджи Бекташа².

Завершающая часть «Вилайет-наме» во многом напоминает фантастические истории из «Тысячи и одной ночи». Так, например, Хаджи Бекташ Вели видит огни на вершине горы Хыркадагы («Горы рубища») и поднимается туда вместе с Сары Исмаилом, чтобы побеседовать с «невидимыми святыми», причем беседа с ними продолжается трое суток, а по «земным» меркам проходит всего лишь несколько часов³. Здесь можно выделить сразу несколько древних мотивов: 1) святые-зрены предстают в виде двух огней; 2) вершина горы является мистическим местом, потусторонним миром, где действуют иные законы, чем внизу, в «нижнем мире»; 3) «видимый» святой-вели с избранным слугой может общаться со святыми невидимыми, но при этом течение (ход) времени изменяется.

Хаджи Бекташ воскрешает мальчика-монгола, убитого случайно во время игры своим приятелем, неосторожно бросившим в него камень. Воскрешение происходит на глазах толпы монголов на холме Самсам в долине Малья (и вновь заметим, что чудо происходит на вершине холма)⁴. Хаджи Бекташ заворачивает мертво-

¹ *Eyuboğlu I.Z.* Hacı Bektaş Veli. С. 92.

² Там же.

³ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 66.

⁴ Там же. С. 67.

го ребенка в свою хырку (рубашку), поднимает руки, читает молитву, протягивает руки к лицу мальчика, затем разворачивает хырку, и мальчик оживает. В этом отрывке описана последовательность действий святого-вели; все это происходит на глазах пораженных монголов (видимо, неслучайно именно монголы, недавно осевшие в Центральной Анатолии и сохранявшие еще шаманистские культы, оказались свидетелями этого чуда).

С тех пор, замечает автор «Вилайет-наме», все монголы (которых он называет «татарами») стали уважать Хаджи Бекташа и его дервишей, принимали их всегда с почетом, угощали и очень любили¹. В изложенном выше эпизоде много похожего с известным библейским рассказом о воскрешении мальчика Илией-пророком². Стоит напомнить, что в долине Малья, к северо-востоку от Кыршехира, в 1240 г. произошла решительная битва между повстанцами-бабаи и сельджукскими войсками, но в памяти народа это место связано не с кровавым побоищем, а с проявлением доброты Хаджи Бекташа по отношению к представителю «народа-завоевателя» — монголов.

Хаджи Бекташ идет по просьбе монголов в город Кайсери, чтобы выручить из тюрьмы старшего сына знатного монгола, отца воскрешенного им мальчика. Все жители Кайсери выходят встречать Хаджи Бекташа и с почетом вводят его в город. Здесь разыгрывается социальная драма — столкновение святого-вели с беём-градоначалником. Хаджи Бекташ выступает в роли защитника неполноправных слоев населения, противника сельджукской администрации. Бей непочтительно ведет себя в разговоре с Хаджи Бекташем и требует у него в качестве залога его красный дервишеский венец (тадж), на что Хаджи Бекташ отвечает: «Клянусь Истиной, не дам безголовому телу венец моей головы!».

Затем он говорит удивленному такими словами бею: «Завтра в полдень увидишь, как снесут твою голову»³. Бей хочет предать дервиша своим войнам на позор, но слуги удерживают его, говоря, что это — великий святой и чудотворец. Тогда бей приказывает, чтобы каждый житель города принес на площадь вязанку хвороста, и велит в полдень следующего дня сжечь Хаджи Бекташа на костре. Все дервиши и последователи Хаджи Бекташа собираются в доме его ученика Бостанджи (раскаявшегося разбойника, о котором уже была речь выше), совершают сама и ждут того, что должно

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 68.

² 3 Царств, 17: 17–24. Такое же чудо совершил ученик Или — пророк Елисей (4 Царств, 4: 20–37).

³ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 69.

случиться. Утром бей присылает стражника за Хаджи Бекташем, чтобы вести его на казнь. Но Хаджи Бекташ говорит стражнику: «Исполни мое наставление, иди, посмотри, что с твоим господином, и потом возвращайся».

Между тем к бею прибывает отряд в 40 всадников (снова мистическое число сорок), начальник которого вручает бею приказ падишаха о смещении его с должности и немедленной казни, после чего отрубает ему голову, насаживает ее на копье и удаляется вместе со всем отрядом. Хаджи Бекташ оказывается победителем в этом поединке между святостью-вилайет и властью земного правителя. Трудно сказать, стоит ли за этим рассказом «Вилайет-наме» какое-либо реальное событие. Нет никаких исторических свидетельств о том, что Хаджи Бекташ был приговорен к сожжению одним из султанских наместников. Свидетельство «Вилайет-наме» носит слишком легендарный характер и само по себе не может служить основанием для каких-либо выводов. Можно сказать лишь то, что традиция бекташи сохранила облик Хаджи Бекташа скорее как противника сельджукского режима, чем как его сторонника. Упоминание в данном рассказе монголов как будто свидетельствует о том, что действие должно разворачиваться уже после монгольского нашествия на Анатолию в 1243 г. и не имеет прямого отношения к периоду восстания бабаи. Показательно доброжелательное отношение простых горожан Кайсери к туркменскому святому-вели, жившему в сельской местности.

Дальнейшие чудеса Хаджи Бекташа приобретают в «Вилайет-наме» еще более сказочный характер. Он засовывает свою голову в подол своей хырки (после того, как над ним предварительно совершен обряд бритья головы, но только наполовину) и видит то, что происходит на Черном море. Он спасает там мистическим образом («рукой святости») корабли от бури, и в доказательство того, что он действительно в один миг побывал на море и вернулся обратно, вытряхивает из рукава трех живых рыб (в этом рассказе, кроме всего прочего, стоит отметить мистическую роль хырки — одежды Хаджи Бекташа)¹.

В роли бога морей и покровителя злаков (в первую очередь пшеницы) выступает Хаджи Бекташ во вставном рассказе о капитане Кара Реисе, судно которого он спас от бури на Черном море и груз которого (пшеницу), выброшенный во время бури в море (как аналог жертвоприношения богу моря), он возвратил капитану. В этом рассказе Хаджи Бекташ пирует в подводном

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 70.

дворце вместе с пророком Хызром, т.е. его образ уже совершенно мифологизируется, отрываясь от реальной почвы. Кара Реис разыскивает обитель Хаджи Бекташа и становится затем дервишем по имени Кара Абдал¹.

В следующем эпизоде Хаджи Бекташ совершает паломничество к гробнице Сейида Гази. По пути он дарит одному из новопосвященных дервишей свой «венец», пояс и *паштармаки* (кожаную обувь), вняв его просьбе. В области Баджи Хаджи Бекташ совершает древнее шаманистское чудо: воскрешает стадо овец одного преданного ему дервиша, который принес все стадо в жертву и накормил мясом спутников шейха. Хаджи Бекташ выступает здесь в ипостаси царя животных, которую он уже неоднократно принимал на себя ранее. Он велит собрать все отрезанные головы, кожу и кости вплоть до мельчайших косточек каждого ягненка, сложить кости внутри шкур и оставить их в кошаре. Затем он приказывает закрыть двери, совершает намаз и велит открыть двери кошары. Все овцы и ягнята выбегают живыми и невредимыми². В данном случае древний шаманский обряд, описанный «Вилайет-наме», приобретает новый смысл в суфийской трактовке (святой-вели ничего телесного не уничтожает и не потребляет). Но сам смысл ритуала (дарение новой жизни животным) обличает в Хаджи Бекташе ипостась языческого бога, дающего души живым существам.

По сообщению «Вилайет-наме», достигнув гробницы Сейида Гази, Хаджи Бекташ приветствовал умершего вели, и тот ответил ему из-под могильного камня: «Мир тебе, страна моя (*илим*), город мой (*шехрим*)!»³ Показателен тот факт, что, как отмечает «Вилайет-наме», рядом с гробницей был источник Ак-пынар («Белый ключ»), и Хаджи Бекташ обратился к самому Сейиду Гази, как к хозяину источника (*суйум башы*). После этого Хаджи Бекташ мистическим образом превратился в озеро («море»), а могила Сейида Гази стала плавать в этом озере «как тыква». Затем они приняли прежний вид. Вслед за этим могила превратилась в «море бескрайнее», а Хаджи Бекташ стал плавать в этом море как корабль. И вновь они приняли прежний вид. Так происходило общение между двумя великими святыми-эренами, каждый из которых был, своего рода, «океаном премудрости». При выходе Хаджи Бекташ надкусил камень в дверях усыпальницы (мазар), и этот камень со следами надкуса сохранялся в гробнице во времена автора «Вилайет-наме»⁴.

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 71.

² Там же. С. 72.

³ Там же. С. 73.

⁴ Там же.

В гости к Хаджи Бекташу приехал, по рассказу «Вилайет-наме», некий святой-вели в зеленой одежде с длинными волосами (один из потомков имама Али, которые носили длинные волосы), с прекрасным лицом, весь пронизанный светом. Он сидел верхом на серой лошади. Дервиш Сары Исмаил подслушал разговор этого юноши с Хаджи Бекташем и понял, что перед ним пророк Хызр (Ильяс), мистический «сверхразум» суфиев¹. Сары Исмаил поцеловал стремя Хызра, когда он покидал Хаджи Бекташа. Он увидел, что лошадь Хызра в один скачок взвилась над холмом Карагююк и «потонула в солнечном закате вместе с Солнцем»². Хызр в данном случае, возможно, являет собой воплощение древнеиранского бога Солнца и света Митры, скачущего на лошади светлой масти³.

Хаджи Бекташ, по мнению автора «Вилайет-наме», был причиной сильного ветра, который часто дует в степях Центральной Анатолии⁴. Этот ветер вызывал также другой святой-вели, Эмир Джем Султан, живший к югу от обители Хаджи Бекташа в Карагююке. С обоими святыми-вели связана в тексте «Вилайет-наме» легенда о принесении в жертву вола. Какой-то крестьянин привел краденого вола к Эмиру Джему, чтобы зарезать в качестве жертвы. Тот не принял. Затем этот крестьянин пошел к Хаджи Бекташу, и тот принял вола в качестве пожертвования. Дервиши зарезали вола, сварили и съели. Крестьянин рассказал, что Эмир Джем отказался принять вола как жертвенное животное. Хаджи Бекташ сказал: «Эмир Джем — это сокол, который не садится на падаль». Тот человек пошел к Эмиру Джему и сказал, что Хаджи Бекташ принял жертву. Эмир Джем сказал: «Хаджи Бекташ — это море, падаль его не загрязнит»⁵.

Хаджи Бекташ, согласно заключительной части «Вилайет-наме», знал день, в который он умрет (этот день приходился на четверг). Он приказал в день своей смерти своему личному помощнику, Сары Исмаилу, чтобы, когда он «перекочует» в мир иной, Исмаил закрыл двери его кельи, вышел наружу и внимательно смотрел в сторону горы Чиле-даг. Перед тем как Хаджи Бекташ скончался, он предсказал, кто будет возглавлять братство в течение ближайших 130 лет, и оставил словесное завещание мюридам: соблюдать закон гостеприимства, не трогать даже

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 77.

² Там же.

³ О различных мифологических мотивах, связанных с образом Хызра см.: Рахимов Р.Р. Георгий и Хидр: некоторые параллели в народных образах христианского и мусульманского святых // Христианство в регионах мира. СПб., 2002. С. 147–172.

⁴ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 78.

⁵ Там же.

чужую собаку, не возвышаться ни перед кем, не завидовать никому. Он также распорядился принести в жертву тысячу овец и сто коров и накормить всех, кто придет на поминки. Он сказал Сары Исмаилу: «Мы не умрем, мы только изменим облик»¹.

Когда после молитвы Хаджи Бекташ умер, Сары Исмаил закрыл его лицо его рубищем (хыркокой) и стал ждать. Со стороны горы Чиле-даг появился всадник на серой лошади. На его лице было зеленое покрывало. В руке он держал копье. Он приветствовал дервишей, воткнул копье в землю, вошел в келью (*халвет*) Хаджи Бекташа, прочел над ним молитву, омыл его тело, положил его в гроб, после чего все его дервиши погребли его. Сары Исмаил бросился вслед за всадником с закрытым лицом, собиравшимся покинуть их, и спросил у него: «Ради Истины, скажи, кто ты?». Всадник повернулся, открыл лицо, и Сары Исмаил увидел, что перед ним сам Хаджи Бекташ Вели. Святой-вели сказал: «Тот [истинный] муж, кто умирает, не умирая, кто сам обмывает свои останки. И ты иди, постарайся быть таким». И с этими словами он исчез².

Итак, Хаджи Бекташ не только уподоблен в этом рассказе имаму Али, который тоже сам хоронил свое тело в Наджафе (судя по шиитским легендам), а также бессмертному Хызру, скачущему на серой лошади, но и напоминает отчасти святого Георгия, христианского мученика, изображавшегося в виде всадника с копьем. Память о святом Георгии могла сохраняться в Анатолии во времена Хаджи Бекташа, поскольку эта страна в то время еще в значительной степени оставалась христианской³.

Рассмотренный выше материал жизнеописания Хаджи Бекташа Вели можно охарактеризовать как достаточно разнородный и разновременный по происхождению. Большую часть этого материала в том или ином виде можно встретить и в жизнеописаниях других мусульманских святых того же времени, но по концентрации доисламских и, в частности, шаманистских элементов «Вилайет-наме» намного превосходит другие жизнеописания, особенно те из них, которые складывались в «культурной» среде, в столицах исламских государств, (например, жизнеописание Джалаль ад-Дина Руми «Манакиб аль-арифин»). Чудеса составляли, по-видимому, ведущую особенность идеализированного образа Хаджи Бекташа; он был прославлен именно чудесными деяниями, а не проповедями или какими-

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 91–92.

² Там же. С. 92.

³ Ср. работу: *Веселовский А.Н.* Св. Георгий в легенде, песне и обряде, в кн.: *Александр Веселовский.* Народные представления славян, М., 2006. С. 41–62.

то особенностями введенного им ритуала (отсутствие омовения перед молитвой, раздевание перед его посещением, зажигание светильников, ношение красного колпака, жертвоприношение быков и т.п.). В жизнеописании Хаджи Бекташ выступает в функциях «царя природы», «царя животных», «повелителя зерновых культур» и «дарителя урожая», «бога ветра» и «бога моря», «хозяина душ живых существ», отождествляется иногда с богом Солнца и света («Хызром»), а также с властителем подземных недр (распоряжающимся золотыми и соляными рудниками). Ему служит мифический змей (Ахи Эврэн), с ним общаются боги гор и источников («невидимые святые»).

Святость (*эрмишлик*) Хаджи Бекташа проявляется в примирении враждующих, в устранении розни и вражды, в преодолении отчуждения. Он дает воду засушливым полям, примиряет хищников с их жертвами, просвещает людей своими действиями. Он изменяет облик и предстает иногда в виде «сверхъестественного» существа. Он наделен чудесными способностями, сравнимыми с теми, что были у христианских апостолов. Знания Хаджи Бекташа окутаны тайной, как и его деяния. Образ действий его по-настоящему «мистический». Но Хаджи Бекташа нельзя представить себе как отшельника, живущего вне общества, отрекшегося от мира. Он пришел «в мир» и живет вместе с людьми, проникнут любовью к ним. Все его «идеи» выражаются в поступках, у него нет противоречия между словами и делами, он и не говорит лишних слов.

Исходя из имеющихся данных, исторический «портрет» Хаджи Бекташа составить достаточно трудно. И. Меликофф и А.Й. Оджак попытались сделать это в своих трудах. Хаджи Бекташ сбрасывал волосы на голове, бороду и брови, но отпускал длинные усы. Он носил войлочный колпак или, возможно, колпак из грубой шерсти (элифи тадж). Он надевал на плечи достаточно короткую рубаху, наподобие туники, поверх которой на нем был пояс (*кемер*). Иногда Хаджи Бекташ облачался во власяницу (хырка). И. Меликофф считает, что Хаджи Бекташ провел большую часть своей жизни в странствиях, как и полагалось абдалу или каландару. Хаджи Бекташ получил священный титул «Хункар» еще в детстве, раньше, чем звание «хаджи». Титул «Хункар», возможно, первоначально применялся к Али. Хаджи Бекташ никогда не поддавался плотским желаниям и ни разу в жизни не совершил плотского соития.

Он появился в Малой Азии около 1231 г., вероятно, при нашествии хорезмийцев¹. Деятельность Хаджи Бекташа связана исключительно с центральной частью Анатолии и с обитавшими там

¹ Melikoff I. Hadji Bektach. С. 84.

сообществами (как тюркскими, так и монгольскими и христианскими — греко-армянскими). Он не «спускался» к Средиземному морю (дальше Айнтаба), но последующая традиция бекташии пытается включить в сферу его деятельности и побережье Черного моря. На ранней стадии своего подвижничества Хаджи Бекташа сопровождал его загадочный брат (близнец?) Ментеш, о котором «Вилайет-наме» ничего не сообщает. Хаджи Бекташ не принадлежал к тюркскому племени чепни и был чужаком в селении Сулуджа, населенном представителями этого племени¹.

Победа Хаджи Бекташа над эренами Рума ознаменовалась, согласно «Вилайет-наме», тем, что каждый из них уступил ему по десять своих мюридов². Но весь контекст этого события слишком легендарен, чтобы придавать ему прямое значение. Хаджи Бекташ просил еду у жителей анатолийских деревень, в обмен он давал им «благодать»³. У крестьян Анатолии существовала устойчивая традиция кормить бродячих дервишей. В Сулуджа Карагююке Хаджи Бекташ остановился на сорок дней в мечети, затем сорок дней жил в пещере близ селения (на горе Арафат). После этого он переселился в дом Кутлу Мелек, где для него построили отдельную келью во дворе⁴. Хаджи Бекташ занимался обычными сельскохозяйственными работами (пас волов, топтал глину, собирал дрова, наблюдал за выпечкой хлеба). Идрис Ходжа и Кутлу Мелек возвели для многочисленных посетителей Хаджи Бекташа «гостевой дом» (*миса-фир-хане*)⁵. Они устраивали ритуальное угощение для странников. «Вилайет-наме» говорит о том, что Хаджи Бекташ принимал у себя толпы дервишей-каландаров и что он жил, видимо, совместно с Кадынджык Ана⁶. Легенда о Йунусе Эмре подчеркивает, что к Хаджи Бекташу приходили ходоки, а не профессиональные дервиши, по крайней мере не только они.

Возле красной скалы чудесным образом построилась особая келья (халвет) для Хаджи Бекташа⁷. На горе Арафат находилась другая келья — *чиле-хане*, куда Хаджи Бекташ удалялся совершать поклонение и умерщвлять свою плоть⁸. Келья-халвет существовала, конечно, при жизни самого Хаджи Бекташа, но обители-завийе как таковой могло и не быть.

¹ *Melikoff I. Hadji Bektach.*

² Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 20.

³ Там же. С. 24, 27.

⁴ Там же. С. 28.

⁵ Там же. С. 36.

⁶ Там же. С. 63–64.

⁷ Там же. С. 37.

⁸ Там же. С. 38.



Могилы последователей Хаджи Бекташа Вели во внутреннем дворе обители Бекташа. (Фото автора)

В «Вилайет-наме» взаимоотношения Хаджи Бекташа с его мюридами не носят выраженного авторитарного характера. «Доверенным учеником» Хаджи Бекташа обычно называют Сары Исмаила. Нигде не сказано о том, где и как он встретился с Хаджи Бекташем. Именно Сары Исмаилу Хаджи Бекташ в «Вилайет-наме» раскрывал свои тайны. Сары Исмаил являлся помощником Хаджи Бекташа в обрядовых церемониях¹. Восхождение Хаджи Бекташа и Сары Исмаила на вершину Хырка-дагы можно сопоставить с восхождением Ильи-пророка в сопровождении Елисея².

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 41.

² Там же. С. 66.

Молла Сад эд-Дин и другие улама — ученые и законоведы — также увлеклись народным суфизмом, услышав рассказы о Хаджи Бекташе. Показательно, что в истории Сад эд-Дина Хаджи Бекташ всегда ходит один (хотя к нему и стекаются отовсюду паломники); также и с Ахи Эвреном он встречается один, как и с пророком Хызром¹. Со своим врагом Нур ад-Дином Джаджа Хаджи Бекташ также управляется один; и коров он пасет в одиночестве (никакие мюриды ему не помогают); и зерно просит для себя один. Создается ощущение, что дервиши-мюриды то приходили к нему, то покидали его. В паломничество к гробнице Сейида Гази (и вообще в дальний путь) он уже, как правило, идет не один или же по дороге к нему присоединяются другие дервиши.

Возможно, только Сары Исмаил жил вместе с Хаджи Бекташем, а не «триста шестьдесят дервишей», о которых говорит традиция. «Триста шестьдесят дервишей» странствовали по Анатолии, иногда прибывали к Хаджи Бекташу и, пожив с ним некоторое время и получив от него «духовную пользу», уходили (само это число дервишей 360 похоже на число дней-ангелов у зороастрийцев).

Только Сары Исмаил присутствовал при последних минутах Хаджи Бекташа. Этот факт (об уединенном существовании Хаджи Бекташа в обществе Сары Исмаила) косвенно подтверждает и «Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса», которое утверждает, что Сары Исмаил уже умер к тому моменту, когда Абдал Муса прислал своего послушника Кызыл Дели в обитель Хаджи Бекташа. Возможно, при Бекташе проживало несколько халифе. Так, согласно «Вилайет-наме», Молла Сад эд-Дин провел восемнадцать лет в услужении Хаджи Бекташу. Причем в рассказе о Сад эд-Дине речь идет только о мечети в селении Сулуджа Карагююк, а не об обители Бекташа как таковой².

Сары Исмаил наверняка был современником Хаджи Бекташа, также как апостол Петр был современником Христа. Почему же ни Сары Исмаил, ни Сары Салтук, ни даже Сад эд-Дин не стали преемниками Хаджи Бекташа? Скорее всего, потому, что в первоначальной общине «прото-бекташи» еще не было самого понятия преемственности. Спустя какое-то время после смерти Хаджи Бекташа его ученик — известный дервиш Сары Салтук — посетил обитель Хаджи Бекташа и соорудил в память о своем наставнике курган из камней (*керкур*). И только³.

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 52.

² Там же. С. 61.

³ Там же. С. 91.

Интересен рассказ об умерщвлении Хаджи Бекташем своего сына – Махмуда. Отражает ли этот эпизод какой-то реальный случай из биографии святого-вели? Зачем понадобилось агиографу включать в свое повествование столь ужасный пример мистического соперничества между отцом и сыном (даже если мы предположим, что это был не родной, а приемный сын пира). И. Бельдичану полагает, что рассказ «Вилайет-наме» об умерщвлении Хаджи Бекташем своего «сына дыхания» Махмуда, который уже в юном возрасте прославился эзотерическим «деланием» и чудотворством, отражает первый (или один из первых) раскол среди последователей Бекташа¹.

Заставляет задуматься и эпизод с усыновлением Хаджи Бекташем племянника (сына сестры) в Курдистане². Не его ли потомки смешались с потомством Кадынджык Ана и создали путаницу в генеалогической традиции бекташи? Неясно также, почему османский историк Ашикпашазаде, знавший какие-то «достоверные» предания о святом-вели, не хотел говорить о «детях» Хаджи Бекташа Вели?

Согласно тексту «Вилайет-наме», Хаджи Бекташ перед смертью передал власть над общиной своему «сыну дыхания» (*нефес эвляды*), но, как мы уже говорили, историк Ашикпашазаде утверждает, что Хаджи Бекташ все, что у него было, «отказал» вместе со своей мистической силой своей духовной дочери («сестре») Хатун Ана. Какая из двух версий более правильная, тем более что обе они были высказаны примерно в одно и то же время – во второй половине XV в.? Этот вопрос невозможно решить без привлечения дополнительных данных.

Если следовать рассказу «Вилайет-наме», после смерти Хаджи Бекташа его тело было положено его преданным учеником Сары Исмаилом в гроб из орехового дерева. Судя по тексту «Вилайет-наме», Сары Исмаил исполнял погребальные церемонии, которые по идее должны были исполнять сыновья Хаджи Бекташа, если бы они у него были. Именно Сары Исмаилу открылся «потусторонний» облик Хаджи Бекташа (= имама Али). В таком случае именно он как раз и являлся духовным наследником Хаджи Бекташа, его ближайшим единомышленником. По сравнению с ним роль Кадынджык Ана и ее сыновей выглядит более скромной и второстепенной. Они могли претендовать на руководство общиной последователей Бекташа, но при этом их «харизма» не могла сравниться с «харизмой» Сары Исмаила, «апостола Петра» бекташизма.

¹ См. *Mélikoff I. Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. С. 95.*

² Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 17.

И. Бельдичану, изучив книги описей (*тахрир дефтерлери*) области Караман в XV–XVI вв., предложила свой, «корпоративный» подход к личности Хаджи Бекташа. Она говорит не о Хаджи Бекташе как отдельной личности, а о целом племени (оймак) бекташлу, пришедшем в XIII в. на земли Кыршехира. Члены этого племени долгое время сохраняли полукочевой образ жизни (отсюда и большие стада скота у первых бекташи)¹. Заметим, что эта картина мало согласуется с индивидуалистическими чертами Хаджи Бекташа, представленными в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», и с литературной «иконографией» Хаджи Бекташа. К тому же Хаджи Бекташ со «своим» племенем должен был столкнуться с другими местными полукочевниками (в частности, с племенем чепни), и отношения между ними не могли бы быть слишком дружелюбными. Пересмотр традиционной истории бекташи в социологическом ключе в любом случае не входит в наши задачи.

Мог ли уже в 1306 г. существовать судебный округ-каза Хаджибекташ, как указывается в известной вакуфной грамоте, на которую ссылаются почти все турецкие исследователи жизни Хаджи Бекташа? Не поддельная ли это вакфийе?² Хаджи Бекташ едва ли был так популярен у местных властей, что его именем называлась каза. С другой стороны, в этом округе предположительно мог быть кадием ученик Хаджи Бекташа Сад эд-Дин. Связи монголов с обителем Хаджи Бекташа могли относиться примерно к указанному времени (после вступления на трон в Иране принявшего ислам ильхана Газан-хана, 1295–1304 гг.). У Хаджи Бекташа были последователи не только среди монголов, но и среди горожан Кайсери. Не включал ли в себя вышеозначенный судебный округ монгольские племена, и вообще не соотносится ли он с монгольскими властями на территории Центральной Анатолии (династия Чобанидов, впоследствии их везир Эретна)? Однако для подтверждения данной гипотезы необходимы новые документы по истории указанного судебного округа в XIV в., которые пока не зафиксированы.

Автор «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» основывался, судя по всему, на преданиях, имевших хождение в самой обители Хаджи Бекташа и не затрагивавших непосредственно историю Османского государства. «Османский» цикл преданий о Хаджи Бекташе в значительной мере отличался от «анатолий-

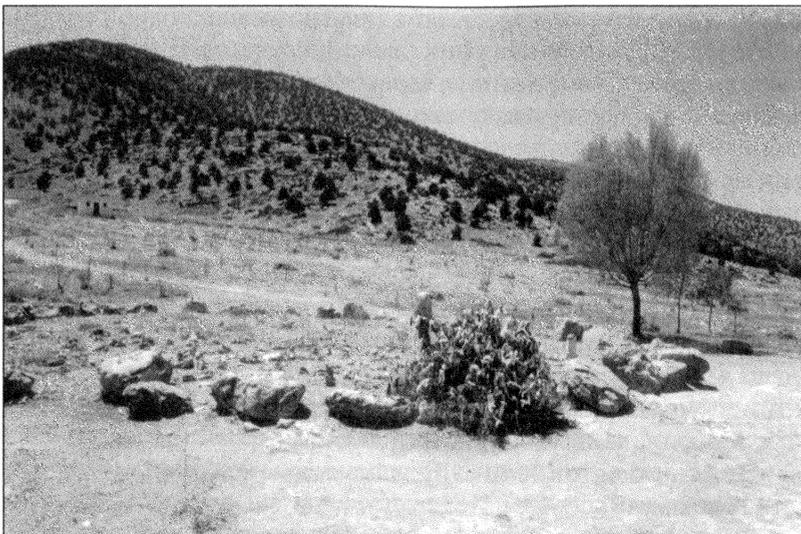
¹ Beldiceanu-Steinherr I., Les Bektaşî à la lumière des recensements ottomans (XVe–XVIIe siècles). С. 25–29.

² Вакфийе — грамота на владение вакфом (священным участком).

ского» пласта, послужившего исходным материалом для «Вилайет-наме». Лишь немногие «османские» предания вошли в текст «Вилайет-наме», и есть основания полагать, что они были включены в текст позже его составления. Предания «османского» цикла нашли отражение в исторических сочинениях первых османских историков (Ашикпашазаде, Орудж-бег, Нешри, Нишанджи, Мустафа Али).

«Вилайет-наме» отражает своего рода «коллективные представления» о Хаджи Бекташе, распространенные в общине его последователей XIV–XV вв., группировавшейся вокруг его обители в Сулуджа Карагююке. Личность Хаджи Бекташа, на которой были сфокусированы эти представления, почти полностью мифологизировалась. Хаджи Бекташ в «Вилайет-наме» не совершает ни одного «рационального» поступка, все его действия — воплощенное чудо. Основные мистические функции Хаджи Бекташа заключаются, во-первых, в инициации новичков (посвящении их в мистические тайны); во-вторых, в умножении плодов, оживлении животных и подаче природных благ; в-третьих, в спасении людей, терпящих бедствие. Мышление, нашедшее отражение в тексте «Вилайет-наме», — мистическое, первобытное, «пралогическое» (по терминологии Леви-Брюля). Реальность, в которой живет и действует вели, это мистическая реальность. В этой реальности Хаджи Бекташ — одновременно и человек, и птица (сокол, голубь), и некая сверхъестественная сила (не бог, а именно сила), проявляющая себя в его человеческом облике. Как сокол (или шаман в облике сокола) он видит и слышит все, что происходит в «среднем» мире, т.е. на земле. Но, чтобы приобрести свойства сокола, он должен отрастить ногти («когти») и усы («перья»). Втыкание палки в землю Хаджи Бекташем напоминает магический обряд *интихиума* у австралийских аборигенов, — это магическая церемония для умножения рода тотемистических растений (в данном случае — тополя)¹. Хаджи Бекташ не делает принципиального различия между живыми существами и неодушевленными предметами, что также присуще мышлению первобытных людей (скала, похожая по форме на птицу, и есть птица). Хаджи Бекташ разговаривает с животными и растениями, с неодушевленными предметами, обращаясь, вероятно, к их «невидимой сущности».

¹ Белков П.Л. Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб., 2004. С. 37–47.



Сорок священных камней в долине Эльмалы, место, где, по легенде, собираются Сорок невидимых святых (Кырклар). (Фото автора)

Каждое действие Хаджи Бекташа превращается в исполнение определенного ритуала: он ничего не делает просто так; каждый его поступок загадочен, как загадочна и сама его «личность», о которой, по тексту «Вилайет-наме», трудно сказать что-то определенное. «Дружеские» отношения Хаджи Бекташа с камнями, возможно, берут начало от одного из возможных значений его имени Бекташ («Царь-камень»). Способность видеть невидимое — важнейшая способность «мужа» (эра, «воина», то есть мага), так же как и шамана. «Скрытое» у суфиев — это более редкое, изысканное, недоступное обычным людям. Так, Хаджи Бекташ хотел дать будущему поэту Йунусу Эмре вместо просимой тем пшеницы «дыхание» (нефес), поскольку для него это были вещи одного порядка, но нефес был чем-то более изысканным, чего Йунус не мог бы получить ни от кого другого¹.

В «Вилайет-наме» не существует строгой границы между естественным и сверхъестественным. Сверхъестественное присутствует здесь, в этом мире, оно пребывает совсем рядом с человеком, но тот «не замечает» этого. Хотя появление Хаджи Бекташа в Анатолии могло быть сопряжено с некоторыми нововведениями, принесенными им «с Востока», но в целом он и «румийские эрены»,

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 48–49.

которые там действовали до него, принадлежали к одной культуре и даже образованные суфии были, по сути, теми же «людьми знания», «воинами духа», «мужами» (перс. *мард*). Военная знать государства Сельджукидов также разделяла многие суеверные убеждения своих подданных. В этой связи становится понятным, почему наместник Кайсери потребовал у Хаджи Бекташа его красный колпак: он хотел овладеть мистическими способностями Хаджи Бекташа, которые, по его мнению, заключались в этом колпаке¹. Для мусульманских историков действия Хаджи Бекташа и его мюридов были «новшеством» (бида). Но в Анатолии успех проповеди Хаджи Бекташа связан, очевидно, с тем, что там была подходящая почва для принятия его учения, и было население, подготовленное к тому, чтобы принять его, т.е. была «паства» (даже овцы к нему побежали, признав «своего Пастыря»).

Не все люди, согласно «Вилайет-наме», были способны видеть сокола или голубя в Хаджи Бекташе, но только те, кому он покажется в виде сокола или голубя (так же как не все могли видеть дракона в Ахи Эврене, но те, кому он покажется драконом)². Мистические свойства Хаджи Бекташа предстают в виде некоей «силы», которая «пронизывает» собой окружающих его людей и предметы, которыми пользуется вели (отсюда мистические свойства его одеяния — хырки — и желание христианского монаха «понюхать запах эрена», т.е. констатация того, что ценность хырки в ее грязи, в поте святого-вели, коим она пропитана³). Хаджи Бекташ в «Вилайет-наме» совершает над Сад эд-Дином обряд изгнания «духовной» болезни: он «в духе» вырывает из груди ученика сердце и сжимает его, чтобы извлечь из него «болезнь» неверия⁴.

Само присутствие священной особы пира «помогает» природе справляться со своими функциями. Поэтому смех над священной личностью недопустим и подлежит наказанию: налицо мистическая взаимосвязь, которая, скорее всего, даже не осознавалась автором «Вилайет-наме», но присутствует в самом контексте излагаемых фактов⁵. «Раздвоение» Хаджи Бекташа в ряде эпизодов жизнеописания, возможно, следует объяснить наличием у него нескольких отдельных магических «составляющих», или «душ» (как и у шаманов). Некоторые из его «составляющих» («двойников») неотделимы от него (во время намаза он исчезает из глаз окружающих, чтобы переместиться в Мек-

1 Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 68.

2 Там же. С. 59.

3 Там же. С. 56.

4 Там же. С. 57.

5 Там же. С. 35.

ку), другие — отделимы: он присутствует одновременно и в обители, и посреди моря¹. Некий двойник, бессмертная сущность Хаджи Бекташа, является на его похороны для совершения над ним положенных обрядов². Кроме того, у Хаджи Бекташа, видимо, имелась еще и так называемая «лесная душа» в виде кабана. Именно эту «лесную душу» поймали люди, шедшие на поклонение к святому-вели и повесили ей (ему) на шею колокольчик³. Хаджи Бекташ обладал также некой «рукой святости», намного более всесильной и могущественной, чем телесные руки. У зренов имелись «крылья святости», хотя они и были невидимы и связаны с их сущностью — святостью-вилайет, а не с ними самими.

Хаджи Бекташ в каждом «деянии» обычно проявлял лишь одну какую-нибудь из своих мистических функций. Из текста жизнеописания не совсем ясно, сохранял ли он все эти функции постоянно, на всем протяжении своего земного существования или же они появлялись в его духовном арсенале лишь временно, для совершения определенного деяния, преподнесения некоего урока окружающим людям, а затем исчезали.

В любом случае «Вилайет-наме» посвящено прежде всего деяниям Хаджи Бекташа, а не его проповеди и религиозному мировоззрению. Восприятие его личности окружающими происходило в первую очередь в свете этих чудесных деяний святого-вели. Судя по тексту «Вилайет-наме», Хаджи Бекташ не оставил своим последователям строгого устава, не регламентировал жизнь дервишеской обители. Он не принимал сторону какого-либо государственного деятеля своей эпохи. Хаджи Бекташ не преследовал никаких материальных интересов, но его нельзя считать человеком, полностью погруженным в «медитацию», внутреннее созерцание. Об этом говорят и слова завещания Хаджи Бекташа, сказанные им перед смертью Сары Исмаилу: «Послушай мой совет, после моей смерти принеси в жертву сто коров и тысячу овец, созови весь народ, послужи им, накорми их. На седьмой день, на сороковой день приготовь халву; не бойся, то, что израсходуешь для эра, не убавится. Сколько ни сыщется мюридов, мухиббов, пригласи их, собери их. Наставь их, пусть не плачут»⁴.

Этот отрывок показывает, что и в момент смерти Хаджи Бекташ заботился о том, чтобы накормить своих последователей и простой народ, не оставить их голодными и потом уже дать им настав-

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 69–70.

² Там же. С. 90–91.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 90.

ление. Обязанность того, кто станет на место Хаджи Бекташа, — кормить народ, а не обирать его и не связывать раздачу пищи с признанием каких-либо догматов.

Учение Хаджи Бекташа Вели, видимо, основывалось на широко распространенной в суфийских кругах доктрине *вахдат-и вуджуд*. М.Ф. Кёпрюлю в своей известной статье «Мусульманство в Анатолии»¹ обратил внимание на то, что эта доктрина по-разному толковалась в среде образованных городских суфиев и в среде странствующих туркменских баба. Хаджи Бекташ принадлежал скорее ко второй категории суфиев.

И. Меликофф останавливается на значении понятия «хорасанские эрены», подчеркивая необходимость искать истоки турецкого суфизма в Трансоксании (Средней Азии). Эрен — «посвященный», тот, кто получил доступ в некий мистический союз. Называться «хорасанским эреном» было для суфиев Малой Азии (здесь подразумевается так называемый «народный суфизм») весьма высоким знаком отличия². Это звание подчеркивало важность переселенческого, миграционного аспекта в практике суфиев.

В «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ» дервиши делятся на три категории: хорасанские, туркестанские и румийские³. Туркестанские эрены — это ученики Ахмеда Йасави, живущие в Средней Азии (в Самарканде и других местах); хорасанские эрены мигрируют на запад — в Малую Азию, в то время как эрены Рума уже пребывают в Малой Азии. Каландарами в «Вилайет-наме» именуется, как правило, бродячие дервиши из Хорасана. Странствующие дервиши Малой Азии обычно обозначаются словом абдал. Хаджи Бекташ и его дервиши выступают в «Вилайет-наме» противниками мусульманского духовенства, они нередко находятся в конфликте с государственной властью.

Среди эренов Рума силен был, по-видимому, местный, автохтонный элемент (следует помнить, что до XI в. Малая Азия была по преимуществу христианской страной). Мифология «Вилайет-наме» отражает переходный этап в религиозной жизни тюркских племен Анатолии, когда старые полуязыческие верования еще сохраняли свою силу, но находили свое выражение уже в рамках мусульманского культурно-религиозного комплекса.

В магии Хаджи Бекташа можно выделить некоторые «шаманистские» элементы. И. Меликофф относит к таким элементам мотив «священной горы», на которую шаман поднимается в тран-

¹ *Köprülü M.F. Anadolu'da İslamiyet*. DEFM (2), 1922–1923. С. 198–207, 385–420.

² *Melikoff I. Hadji Bektach*. С. 1.

³ *Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели*. С. 14–20.

се или во время сновидений (Хырка-дагы выполняла эту функцию для Хаджи Бекташа)¹. Встречается сюжет ритуальной смерти и воскресения посвящаемого, приобретающего таким образом качества «экстатика»: наиболее показательный «шаманский» мотив – варка мюрида в священном котле с тем, чтобы очистить его от земных свойств и дать ему новое рождение «в духе». Но нет никаких данных о том, что такой ритуал совершался на практике (несмотря на то, что в «Вилайет-наме» подобному испытанию подвергаются несколько персонажей – Молла Сад эд-Дин, Джан Баба, Сары Салтук).

Что касается употребления вина и наркотических веществ в обрядах, в пользу этого факта может служить упоминание «службы» *саки-и мейдан* (т.е. кравчего во время проведения ритуалов бекташи)². Среди мюридов «второй волны» после Хаджи Бекташа Кайгусуз Абдал прибегал по большей части к использованию гашиша, в то время как Кызыл Дели склонялся, согласно традиции, к ритуальному употреблению красного вина. Алевиты Мараша до сих пор эвфемистически называют гашиш «Кайгусуз Абдал»³. По мнению И. Меликофф, употребление Хаджи Бекташем в ритуалах курений из можжевельника должно было исключить использование вина и других алкогольных напитков, так как достаточно было всего лишь одного средства для достижения экстаза⁴.

В «Вилайет-наме» упоминаются такие ключевые термины ритуальной практики дервишей как *меджлис* (собрание посвященных), *мейдан* (место для проведения ритуалов бекташи), *сама* (мистический танец), *софра* (ритуальная «трапеза любви»). Перечислены по крайней мере шесть из двенадцати ритуальных «служб» бекташи: *ибрикдар* («носитель кувшина шейха»), *ферраш* («метельщик» или «расстилающий скатерть?»), *саки* («кравчий»), *черагчи* («зажигатель светильника»), *гёзджю* («смотрящий») и *джелляд* («исполнитель наказаний»)⁵.

Среди ритуальных предметов чаще всего говорится о светильниках (*чераг*). «Зажечь светильник» означало «начать собрание дервишей». Огонь светильников служил для Хаджи Бекташа знаком присутствия «невидимых святых» (эренов). Светильник символизировал также душу «собрата» по тарикату. «Зажигание светильника» означало и инициацию в братство нового члена. Что касается таких атрибутов, как *софра*, *саджада*, *знамя (алем)* и *батин кылыджы* (де-

¹ *Melikoff I. Hadji Bektach. С. 90.*

² Там же.

³ Там же, примеч. 122.

⁴ Там же, примеч. 115.

⁵ Там же. С. 87.

ревянный меч), то они возводились традицией к временам героя антиомейядской борьбы Абу Муслима и первых шиитских имамов. Деревянный меч, по мнению И. Меликофф, служил дервишам для того, чтобы «побеждать страсти»¹. Туркестанский шейх Ахмед Йасави согласно преданию передал Бекташу священные регалии, унаследованные им от восьмого имама шиитов Али Ризы — элифи тадж (белый колпак в форме буквы «алиф»), хырку (власяницу), чераг (светильник), софру (скатерть), алем (штандарт), саджада (молитвенный коврик). «Ритуальные службы» в братстве бекташийя были подробно описаны Дж. Бирджем².

Учение Хаджи Бекташа и «устав» сложившегося после его смерти братства бекташийя изложены в «Вилайет-наме» предельно кратко. Речь может идти лишь о некоторых чертах этого учения, которые выявляются при сопоставлении текста «Вилайет-наме» с произведениями других суфийских авторов XIV–XV вв. О личном вкладе Хаджи Бекташа в разработку тех или иных сторон этого учения, на наш взгляд, говорить пока преждевременно. Несомненные черты сходства между взглядами автора «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» и учением Кайгусуза Абдала, шейха сообщества абдалов, жившего, по всей видимости, во второй половине XIV — начале XV в., могут свидетельствовать об общем источнике их идей. Так, например, Кайгусуз Абдал в книге «Будала-наме» писал:

«Также ныне достоверно познай, что у Господа Истины (Хакк Таала) нет ни начала, ни конца; ни верха, ни низа; ни правого, ни левого; ни переднего, ни заднего. У него нет ни возникновения, ни завершения. Это — безбрежное море, покрывающее весь мир. То есть в существовании всех существ существует Истинный Бог»³.

Это воззрение Кайгусуза Абдала близко к образам «Вилайет-наме», в котором Хаджи Бекташ предстает как «бескрайнее море», как святой, наполняющий собою всю вселенную, «вплоть до престола Бога». Но в «Вилайет-наме» эти качества отнесены к конкретной личности, в то время как у писавшего примерно на несколько десятилетий раньше, чем автор «Вилайет-наме», Кайгусуза Абдала эти свойства приписываются «Господу Истины». Таким образом, абстрактное представление Кайгусуза Абдала является в хронологическом аспекте, скорее всего, более ранним, чем конкретное применение его к личности Хаджи Бекташа в «Вилайет-наме».

Теория высшей Истины у Кайгусуза Абдала разработана шире, чем в «Вилайет-наме», написанном с иной, более конкретизиро-

¹ *Melikoff I.* Hadji Bektach. С. 82. Примеч. 102.

² *Birdge J.* The Bektashi order of dervishes. С. 145-148, 175, 201.

³ *Güzel A.* Kaygusuz Abdal'ın mensur eserleri. Ankara, 1983. С. 53.

ванной задачей — возвеличить отдельно взятого святого-вели и распространить славу о его чудесах среди дервишей Анатолии. В книге «Китаб-и Дильгуша» Кайгусуз Абдал писал:

Все свиделись с Истиной,
 Достигли единства, двойственность погибла;
 Не осталось шайтанов, пропали они.
 В сотворенном обнаружился Создатель¹.

Представление Кайгусуза Абдала о том, что Истина присутствует во всех вещах, во всем, что есть в мире, и все, что есть в мире стремится к слиянию с изначальной Истиной, в некоторой степени отличается от того, что мы находим в «Вилайет-наме». Автор «Вилайет-наме» желает подчеркнуть не общее суфийское воззрение на этот счет, а роль «своего» святого-вели в наставлении людей на пути Истины (в известной мере вели наставляет не только людей, но весьма тесно связан также с животным и растительным миром и даже с неживой природой — камнями, источниками, ветрами, огнем). Различие между двумя авторами состоит лишь в степени конкретизации теоретического положения, которое в принципе они оба разделяют.

Социальные условия, в которых писал автор «Вилайет-наме», отличались, судя по всему, от тех, в которых творил Кайгусуз Абдал. Последний стремился в своих стихах передать само учение, а не веру в какого-то определенного Учителя и в его мистические способности. То есть Кайгусуз Абдал сам был таким Учителем, в то время как автор «Вилайет-наме» взял на себя роль скорее хранителя традиции Хаджи Бекташа Вели. Хотя эти разграничения носят во многом условный характер, они достаточно ясно, на наш взгляд, отражают различия между двумя авторами, признанными традицией последователями Хаджи Бекташа. Другие примеры из Кайгусуза Абдала еще более подчеркивают эти различия:

Я — средоточие силы, я есть Истина, я — Истина.
 Я — ад и рай, все пространство во мне.
 Я — первый и последний, я — богач и нищий,
 Я — поминающий и поминаемый, безбожие и вера во мне.
 Я — капище идолов, я — Кааба, я — идол (*нум*),
 Я — то, к чему стремился Адам, вот во мне каждый (любой)².

¹ *Kaygusuz Abdal*. *Kitab-i Dilguşa*. Ankara, 1987. С. 28.

² *Güzel A.* *Kaygusuz Abdal'in mensur eserleri*. С. 74.

В трактате «Будала-наме» Кайгусуз развивает также представление о бесконечной смене личного облика своей сущности:

«Приказ Творца меня заставил возвращаться на колесе времени, как горшечник заставляет глину (букв. «грязь») крутиться на своем круге... То он лепит из меня кувшин... То он делает меня кирпичом для постройки дворца... То он меня делает человеком, то животным. То растением, то минералом делает. То листком, то землей он меня делает. То старцем, то юношей... Сколько тысяч имен и прозваний я переменял. В скольких тысячах обликов я проявился...»¹

Эти идеи Кайгусуза Абдала находят параллель в высказываниях, которые автор «Вилайет-наме» влагает в уста Хаджи Бекташа, в частности в словах, сказанных им перед смертью: «Мы не умрем, мы только изменим облик»². Но сам автор жизнеописания избегает говорить от своего имени о подобных вещах. Его повествование носит скорее «религиозно-исторический», чем «религиозно-философский» характер, поскольку он, по возможности, старается умалчивать о воззрениях Хаджи Бекташа. Судя по всему, таков был «социальный заказ» при написании этого произведения.

Социальная среда автора «Вилайет-наме» не интересовалась в достаточной мере философией суфизма в отрыве от суфийской практики. Ее не интересовало и философское обоснование этой практики, только лишь практика сама по себе, включая необходимый минимум религиозных истолкований тех или иных действий (причем слово «религиозных» в данном контексте не совсем идентично со словом «мусульманских», поскольку для автора жизнеописания главным авторитетом служит сам прославляемый им шейх). Следует подчеркнуть также существование обратной стороны того же явления: Кайгусуз Абдал описывает от своего имени собственные состояния, в центре его внимания — его собственная личность, т.е. он пытается передать в своих произведениях личный мистический опыт. В то же время автор «Вилайет-наме» полностью избегает рассуждений о себе самом и рассказывает о духовной практике других лиц — Хаджи Бекташа и его ближайших учеников.

¹ *Güzel A. Kaygusuz Abdal'in mensur eserleri. С. 59–60*

² Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 91. Сходное учение (основанное на словах апостола Павла) приписывается секте богомилов в Болгарии (XI–XII вв.): «Этим объясняется, что богомилы не умирают подобно всем прочим людям, но лишь изменяются, как бы во сне сбрасывая без болезней телесное одеяние и облекаясь во Христа или принимая то эфирное тело, в котором Он жил на земле. Таким образом, богомилы подобны Христу по телу и по виду» (*Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. М., 2001. С. 171–172*).

«Откровения» Кайгусуза Абдала и «откровения» Хаджи Бекташа, передаваемые в его деяниях, лежат, по-видимому, в одном пространстве, которое условно можно охарактеризовать как «иную реальность». Но сам автор «Вилайет-наме» остается вне этого пространства по той причине, что он ни слова не говорит о своем личном опыте. Таким образом, Хаджи Бекташ и Кайгусуз Абдал — это практикующие суфии, автор же «Вилайет-наме» ставит себя самого в положение «историка» суфизма, собирателя и хранителя традиции. Если Кайгусуза можно, используя христианскую терминологию, назвать «апостолом» Хаджи Бекташа, то автора «Вилайет-наме» нужно уподобить христианским церковным писателям, канонизаторам учения, существовавшего уже ранее в развитой форме.

«Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» напрямую не относит Хаджи Бекташа к шиитскому направлению в исламе. Собственно шиитских воззрений и мотивов в «Вилайет-наме» обнаруживается немного. Однако этот памятник отражает ряд представлений, характерных для «крайних» шиитских сект, в том числе ахл-и хакк и каракоюнлу, чьи адепты веками проживали в пограничных районах между Турцией и Ираном. Их «культурные герои» Шах Махмуд (Атеш-бей) и Мир Мехмед Хасан во многом напоминают образ Хаджи Бекташа из «Вилайет-наме» и «повторяют» его деяния.

В трудах исследователей отмечается наличие у сектантов каракоюнлу почитания деревьев, священных рощ (роща Кара-Оглан в Софу), к ветвям которых женщины привязывают цветы, под сенью которых прячут кости жертвенных животных. В роще, по словам В.А. Гордлевского, стоял и священный дом — оджак пира Кара-Коюнлу, таинственного Шах Махмуда, куда он якобы прибыл с четырьмя спутниками — Билялем аль-Хабаша, Камбаром, Сальманом и Абу Зарром¹. Шах Махмуд велел Билялю бросить палку (посох) в печь (*тандыр*); Биляль отказался. Тогда сам пир бросил посох в печь. Посох обгорел, и его головня тотчас превратилась в дерево, разросшееся впоследствии в целую рощу, которая была названа «Черный отроч» — «Кара-Оглан» — в честь Биляля аль-Хабаша. Шах Махмуд воткнул свой посох в землю, и оттуда потекла стремительным потоком вода (ср. аналогичные чудеса Хаджи Бекташа). Местные жители (армяне?) от этого пришли в ужас и

¹ Все четверо — сподвижники пророка Мухаммада и халифа Али (с которыми, следовательно, здесь отождествляется Шах Махмуд). Биляль — эфиоп, один из первых спутников Пророка; Камбар — знаменосец мусульман, раб Али; Сальман — Сальман аль-Фариси, перс-невольник, почитаемый сирийскими алавитами, кызылбашами и т.д.; Абу Зарр — знаменитый подвижник, главный заступник нищих в народном исламе.

хотели убить пира. Мотив с головней почти дословно повторяет эпизод из «Вилайет-наме»¹. Но у турецких кызылбашей и бекташи в отличие от каракоюнлу культ эфиопа Биляля не занимает сколько-нибудь значительного места.

Именно Шах Махмуд возглавил в качестве пира первую «трапезу любви» каракоюнлу (ритуальное пиршество, устраиваемое, как правило, в зимнее время)². Для этой трапезы готовилось овечьё молоко (ср. аналогичные трапезы бекташи, известные под названием *мухаббет софрасы*). В «Вилайет-наме» также упоминаются коллективные трапезы последователей Хаджи Бекташа, во время которых ритуальным угощением служил молочный напиток (йогурт) и мед³.

С Шах Махмудом связана и легенда о рыбе. Беседа Шах Махмуда с рыбами отчасти совпадает с похожим эпизодом из «Вилайет-наме»⁴. Он взял с собой юношу Нусайра (т.е. будущего основателя алавизма-нусайризма?) и пошел на берег моря. Он велел Нусайру позвать некую огромную рыбу словами «*Керкероглу Меркере*». С этой рыбой пира связывала дружба: ранее он оживил ее мужа, съеденного людьми. Потребовав собрать его кости, он совершил чудо аналогичное тому, которое Хаджи Бекташ произвел со съеденными барашками⁵. Подобное чудо совершил и святой ахл-и хакк Султан Исхак⁶. Итак, рыбы приплыли к Шах Махмуду, и он стал спрашивать у них дорогу через море. Старейшая рыба сказала «Зачем Шах Махмуд спрашивает у меня дорогу? Без меня он знает все». Пораженный юноша подошел к пиру и сказал ему: «Ты — Создатель, ты — Бог». Шах Махмуд сказал, что рыб сотворил не он, а другой, высший Создатель. Потом он убил юношу и вновь оживил его, но тот все продолжал твердить: «Ты — Бог!» Семь раз пир отсекал ему голову и снова оживлял его, вспомнив обещание, данное его матери. Но тут с неба послышался голос, объявлявший Шах Махмуда Богом. От Нусайра пошли сектанты — «люди Истины»⁷. Интересен сам факт «говорения рыб» как проявления чудесной силы «гетеродоксного» пира, будь то Хаджи Бекташ или Шах Махмуд. Но автор «Вилайет-наме» не развивает в своем рассказе ни мотив спут-

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 16–17.

² Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. III. С. 391.

³ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 35.

⁴ Там же. С. 17. Показательно, что это чудо происходит в Курдистане, то есть в той же исторической области, где действовал и Шах Махмуд.

⁵ Там же. С. 72.

⁶ Любопытно было бы сопоставить имеющиеся факты из жития Султан-Исхака с тем, что известно о Баба Исхаке, вожде повстанцев-бабаи в Малой Азии в XIII в.

⁷ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. III. С. 398–399.

ника Хаджи Бекташа, свидетеля чуда и преемника чудесной силы пира (хотя на роль такого спутника подходят и Сары Исмаил и Молла Сад эд-Дин), ни мотив провозглашения божественности своего героя (хотя в ряде эпизодов звучат намеки на это). «Гетородоксные» архетипы в его повествовании оказываются, завуалированными, в отличие от сказаний «крайних» шиитов.

Совершая на пути чуда, Шах Махмуд якобы пересек всю Малую Азию (как и Хаджи Бекташ). Согласно сведениям Гордлевского, Шах Махмуда в Руме (Малой Азии) называли Атеш-бей («Господин Огонь»). Можно ли видеть в этом наименовании остатки огнепоклонства, сказать трудно, но если мы переставим оба компонента этого прозвища (на персидский лад, например, Султан-Исхак, а не Исхак-Султан), то получим Бей-Атеш, Бег-Атеш ≈ Бекташ. Это одна из возможных народных этимологий имени Бекташ (которое в огузском языке произносилось как Бегташ; титул «бег» — более ранняя форма титула «бей»). Каракоюнлу признают Шах Махмуда «царем мира», в то время как секта ахл-и хакк, которой Шах Махмуд известен как персонаж, не почитает его¹.

Параллели между образами Хаджи Бекташа и Шах Махмуда на этом далеко не исчерпываются. В пустыне Малой Азии «войско» Шах Махмуда (абдалы) истомилось. Тогда пир прорыл холм, откопал камень, отбросил затем этот камень указательным пальцем². За камнем была железная дверь, за дверью находилось семь комнат и фонтан, возле фонтана сидели «семь Али». Спутник пира Сальман изумился, но Шах Махмуд напомнил ему одну мистическую историю. 70 лет назад они купались в море, в то время пришел лев и лег на одежду Сальмана. «Кто тебя спас тогда?» — спросил Шах Махмуд. «Я знаю только, что я дал тому человеку букет цветов», — отвечал Сальман. «Вот твои цветы!» — воскликнул тогда Шах Махмуд и протянул ему букет³.

Стоит сказать, что легенда о цветах хорошо известна и в традиции бекташи, где она встречается впервые в духовных стихах шейха бекташи Абдала Мусы (XIV в.), но у него вместо Шах Махмуда действует неназванный, правда, по имени имам Али. В «житии» Хаджи Бекташа есть эпизод с драконом, легшим на платье законоведов-мулл, которые шли на поклонение святому-вели⁴. У «крайних» сектантов в сходных рассказах более явно выступают

¹ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. III. С. 399.

² Хаджи Бекташ поймал пальцами руки камень лог, брошенный в него непокорным дервишем Саидом. См. Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 61.

³ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. III. С. 400.

⁴ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 59.

мотивы перевоплощения и раздвоения сущности святого персонажа, не чуждые и «маргинальным» дервишам Малой Азии.

По легенде, Шах Махмуд бывал в Индии (Индия как мистическая страна, колыбель духовности). Хаджи Бекташ же, согласно «Вилайет-наме», общался со своими индийскими поклонниками, присылавшими ему обетные приношения¹. В образе Шах Махмуда отразились некоторые «царственные» черты (и Хаджи Бекташ считался наследником престола «Хорасанского царства»). В Хузестане на юге Ирана якобы чеканились монеты с именем Шах Махмуда. Действительно, в Хузестане в 1441 г. произошло восстание «крайних» шиитов во главе с Сейидом Мухаммадом Мушаша («Лучезарным»), считавшим себя предтечей скрытого имама Махди. В подавлении этого движения участвовали войска государства Каракуюнлу (часть этих воинов могла в то время сама проникнуться эзотерическим учением Сейида Мухаммада). В дальнейшем повстанцам удалось создать небольшое государство в Хувейзе². Однако Хаджи Бекташ (чьё мусульманское имя также было Сейид Мухаммад), как мы знаем, жил на два века раньше мятежного шейха Сейида Мухаммада Мушаша (ставшего, возможно, прообразом Шах Махмуда у Кара-Куюнлу).

Имам Али согласно верованиям сектантов каракуюнлу и ахл-и хакк обладал при жизни способностью показываться в 40 местах одновременно. По легенде, соперник Али — халиф Умар — за неверие был превращен им в женщину, в то время как набирал воду у источника. Семь лет он был женой пастуха и даже родил ему двух детей. Этим детей пророк Мухаммад обратил потом в зайцев. Заяц у бекташи и алевитов также окружен рядом суеверных представлений. Арабский путешественник Ибн Баттута (XIV в.) рассказывал, что в Синопе ему прислали зайца, чтобы проверить, не еретик ли он³. Интересно, что Умар родил детей, и почти такое же наказание (беременность) получил крестьянин, сомневавшийся в чудесах Хаджи Бекташа⁴.

Что касается «второго Учителя» каракуюнлу Мир Мехмеда Хасана, то в его образе мы также найдем немало общих черт с Хаджи Бекташем. Мир Мехмед происходил из иранского города Керманшах (центр провинции Курдистан). Каракуюнлу говорят, что «он держит рукой полы платья Бога» (это представление укладывается в концепцию святого-вели в суфизме как «друга Бога» и

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 78–80.

² Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII–XV веках. СПб., 2007. С. 379 – 380.

³ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. III. С. 401.

⁴ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 35.

заступника перед Ним)¹. Дядя, по легенде, хотел его женить и отрезал ему косу, но он убежал прочь (намек на сакральность длинных волос, как и во многих суфийских братствах, в частности у индийских каландаров). Мир Мехмед знал другие языки, не обучаясь им; мог предугадать приход гостей из Хорасана (Хорасан и здесь, как и у бекташи, прародина суфизма) и отдавал распоряжения об их встрече (ср. также с деяниями Абдала Мусы).

Чудеса Мир Мехмеда, по словам Гордлевского, «наивны» и «кратко немногосложны». Слуга пира Сейид Хайдар рассказывал, что его господин как-то раз шел в Тегеран и вступил в воды реки Кялус. Тогда рыбы вышли из воды и почтительно обратили головы в его сторону. Мир Мехмед Хасан продолжал идти по реке, а по обеим сторонам от него появились два светильника («подсвечника» у Гордлевского). Увидев это, слуга упал в обморок. Когда он очнулся, все исчезло. Слуга перешел тогда через реку, зажмурив глаза от страха. По сравнению с рассказом о рыбах и (в другом контексте) о светильнике в «Вилайет-наме»² здесь появляется дополнительный ракурс — свидетельство очевидца, слуги пира. Как пишет Гордлевский, благодаря чуду «познана была слава Божья»³.

Враги каракоюнлу, туркмены *аккоюнлу* говорили, что Мир Мехмед был похотливым стариком, что он все время сидел у источника, подкарауливал женщин и пытался их целовать (сами аккоюнлу — сунниты). Все это черты одного и того же образа святого-пира, отразившегося и в «житии» Хаджи Бекташа (его встреча с Кадынджык Ана и другими женщинами на берегу источника; обвинения в похотливости в его адрес со стороны Сару и т.д.)⁴.

Мир Мехмед Хасан, по преданию, жил через 120 лет (четыре *арка*, т.е. поколения, спустя) после Шах Махмуда. Он скончался в 1904 г, предсказав время своей смерти (как и Хаджи Бекташ в «Вилайет-наме»). Почти сразу же над его могилой была возведена купольная усыпальница — *куббе*. На гробницу Мир Мехмеда паломники клали розы. Во дворе усыпальницы был похоронен верный слуга пира по имени Курбан. В день кончины святого пира приносили жертвы, устраивалась трапеза. Детали посмертного культа Мир Мехмеда могут в какой-то мере прояснить для исследователей и то, каким путем формировался аналогичный культ Хаджи Бекташа. Однако нельзя абстрагироваться от различия исторических условий, существовавших в XIII и в начале XX в. Мир Мехмед

¹ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. III. С. 409.

² Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 57–58.

³ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. III. С. 411.

⁴ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 27–29.

Хасан — пир, но он не был еще основателем новой секты. В.А. Гордлевский замечал: «Раз этого не случилось при жизни, трудно думать, что это будет после смерти»¹.

Итак, в основе культового сообщества лежит местный культ пира, обслуживаемый немногими ближайшими приверженцами; в дальнейшем же складывается более широкое объединение последователей. О чудесах Мир Мехмеда рассказывали уже те, кто еще помнил его как живого человека. Если так было в XX в., то тем более вероятно подобное складывание чудесных рассказов в устах современников Хаджи Бекташа в XIII в. «Житие» пира передавалось в устной форме. При этом облик его быстро утрачивал реальные черты (напомним, что все это происходило при жизни одного поколения).

Повторение одних и тех же мотивов в сказаниях разных мистических объединений подтверждает наличие определенного комплекса эзотерических или (условно говоря) «гностических» верований, связанных с личностями дервишей шиитского направления, и набора или цикла сказаний, отражающих указанные верования. В случае с Мир Мехмедом этот набор сказаний обнаруживает особенную близость к тем мотивам, которые содержатся в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели». Кроме перечисленных выше сюда относятся также сюжеты с чудесным появлением зимой десяти свежих огурцов в ответ на пожелание гостей Мир Мехмеда²; с насыланием града и с чудесной силой Мир Мехмеда, которая заставляет болезнь обойти стороной его деревню; с таинственным мгновенным перемещением его в Мекку каждую пятницу; с тандыром, горящим мистическим образом без углей; с испытанием огнем, которое устраивает пиру вместе с его учениками везир в Тегеране и которое они успешно проходят, обходя вокруг костра и превращая пламя в лед и т.д.³

В священной книге секты ахл-и хакк, называемой «Шах-наме-йи хакикат» («Шах-наме Истины») и представляющей собой свод эзотерического учения курдов, есть глава о воплощении божества в личности Хаджи Бекташа⁴. Божество пребывало в Хаджи Бекташе в течение 7 лет. В ту пору он жил в Луристане, где совершил чудо с исцелением парализованного мальчика. Об этом рассказывает и в другой сакральной книге ахл-и хакк — «Тазкира-йи Ала», которую в свое время изучали В. Иванов и В. Минорский⁵. Хаджи

¹ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. III. С. 410.

² Ср.: Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 22–23, 32–33.

³ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. III. С. 412–413.

⁴ Mokri M. Shah-nama-ye Hakikat. Téhéran, 1966. С. 404–409.

⁵ Melikoff I. Hadji Bektach. С. 190.

Бекташ считался воплощением ангела Давуда, одного из четырех ангелов, созданных из собственного естества Бога. Он отправился с миссией в «страну Рум». По окончании этой миссии его божественная сущность вернулась в Курдистан, где приняла иную форму¹. Данная традиция — позднего происхождения (тексты записаны в XIX в.), но кое-в чем она совпадает с соответствующим местом в «Вилайет-наме»². Как и алевиты, ахл-и хакк не признают внешние формы поклонения — пятикратную молитву, пост, паломничество в Мекку. Они не посещают мечети, собираются для совершения обрядов в «молитвенных домах» — *джерм-хане*. Они верят в реинкарнацию (*дунбедун*) и в воплощение Бога в образе человека³. Религия ахл-и хакк зародилась в среде крестьян и кочевников-курдов в XV в. Ее основателем считается некий Султан-Сохак (Исхак). Во время ритуалов сектанты ахл-и хакк исполняют под музыку *калямы* («слова»), сходные с нефесами алевитов (подобные песнопения есть и у йезидов). Сообщества ахл-и хакк возглавляют наследственные сейиды — потомки имама Али.

Около Керманшаха в деревне Доруд (район Дур-Геррави) во времена Гордлевского находился главный «очаг» ахл-и хакк, «людей Истины», и проживал их глава — Абд ал-Азим Мирза, потомок пира Атеша в шестом колене и Шах Махмуда — в двенадцатом (здесь Атеш и Шах Махмуд предстают, следовательно, в качестве двух разных личностей). Этот наставник, как и Хаджи Бекташ, якобы переплыл реку на своем коврике, хранившемся в качестве реликвии⁴. Его культ обслуживало сообщество дервишей, владевшее ранее примерно тридцатью деревнями. Духовная власть часто переходила от пира к его двоюродному брату по отцу (*эммиси оглу*)⁵. Главное празднество (*Али байрамы*) устраивалось зимой, продолжалось пять дней и было посвящено чудесному бегству Али от «османцев» (!). Празднику предшествовал трехдневный пост («пост Хызра-Ильяса», который отмечают также и алевиты). Перед праздником совершеннолетние члены общины мыли руки, и воду от омовения выпивали пригоршнями (так поступала и Кадынджык Ана, «Мать бекташи», выпивая воду после омовения Хаджи Бекташа⁶).

¹ См. Bruinessen M. When Haji Bektash still bore the name of Sultan Sohak. Bektashiyya-Etudes sur l'Ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach. Istanbul, 1995. С. 117–138.

² Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 17.

³ Mélikoff I. Hadji Bektach. С. 192.

⁴ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 24.

⁵ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. III. С. 414.

⁶ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 64–65.

Исследователь переднеазиатских «еретических» сект Э. Мюллер называет подобные секты термином «псевдоисламские» (Pseudo-islamische). Он считает, что имя божественного персонажа Сохак пришло к курдам через армян, у которых Сохак — обычное произношение для «Исхак»¹. Здесь следует указать и на возможную связь этого героя с Шейхом Исхаком, одним из приближенных Хаджи Бекташа, о котором говорит Афляки в жизнеописании шейхов из рода Руми. Голландский ученый М. ван Брюинессен подробно разбирает мотив езды святого персонажа на каменной стене на примере Хаджи Бекташа, Султана Сохака и Шах Мина Сахиба². Наличие общих мотивов в арсенале мифов разных религиозных сект и течений говорит, по его мнению, в пользу их активного взаимодействия или даже генетической преемственности.

По мнению И. Меликофф, именно в Курдистане, в окрестностях озера Ван, находилась «родина» большинства переднеазиатских «гетеродоксных», «гностических» учений, которые трудно связать с каким-либо преобладающим культурным влиянием или каким-либо определенным этносом³. Ритуал и мировоззрение «крайних» шиитских сект ближе однако не к учению и культовой практике братства бекташийя, а к соответствующим установлениям турецких алевитов (кызылбашей). Можно констатировать, что «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» несет заметный отпечаток «гетеродоксной» традиции Передней Азии, но в несколько более умеренной «редакции». Большинство исследователей согласно с тем, что этот памятник несомненно можно назвать «эзотерическим», но нет достаточно веских оснований для причисления его к творениям «крайних» шиитов.

Вопрос об авторстве прозаического и стихотворного вариантов «Вилайет-наме» и о том, какой из этих вариантов предшествовал другому, в настоящее время не может быть разрешен с полной определенностью. Старейшая рукопись стихотворного варианта (предположительно XVI в.) не содержит ни имени автора текста, ни имени переписчика. В другом списке стихотворного варианта, относящемся к 1896 г., имеется указание на то, что автором текста является некий Фирдевси. Точка зрения патриарха турецко-

¹ Müller E. Kulturhistorische Studien zur Genese Pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien. Wiesbaden, 1965. С. 122.

² Bruinessen M. van. Haji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib and various avatars of a running wall. С. 55-70.

³ Melikoff I. Hadji Bektach. С. 194.

го суфиеведения А. Гёльпынарлы на проблему авторства текста в настоящее время принимается многими турецкими исследователями. Эта точка зрения сводится к тому, что один не слишком знаменитый османский поэт XV в., а именно Узун Фирдевси-и Руми — наиболее вероятная кандидатура в качестве автора «Вилайет-наме». В отношении прозаического текста «Вилайет-наме» также нельзя категорически утверждать, что автором его является Муса ибн Али (Суфли Дервиш), о котором никаких сведений не обнаружено и имя которого встречается лишь в одной поздней рукописи из обители Ресмо (на Крите), относящейся к 1811 г. Судя по всему, Муса ибн Али не был переписчиком этой рукописи (имя переписчика — Ибрахим — указано на последней странице). В качестве гипотезы можно принять факт авторства Мусы ибн Али для прозаического текста «Вилайет-наме». Личность Мусы ибн Али, в любом случае, остается неизвестной.

Проблема авторства двух вариантов текста «Вилайет-наме» тесно связана с проблемой истории сложения самого текста. Различия в двух старейших рукописях прозаического варианта «Вилайет-наме» (1034 и 1035 гг.х.) наводят на мысль, что «Вилайет-наме» было составлено из нескольких совокупностей микрорассказов (*менкабе*), каждая из которых, возможно, восходит к неким первоисточникам нынешнего текста агиографии. Эти первоисточники на сегодняшний день неизвестны. С достаточной вероятностью можно предполагать, что ранее, еще до составления текста «Вилайет-наме» в конце XV в., предпринимались другие попытки записать предания и легенды, связанные с жизнью и чудесами Хаджи Бекташа Вели. Отдельные совокупности рассказов о Хаджи Бекташе попали в другие агиографические произведения братства бекташийя, прежде всего в «Вилайет-наме-и Хаджим Султан», точная дата составления которого неизвестна, а также в эпическое произведение «Салтук-наме» (1473–1480 гг.), автор которого принадлежал к числу османских придворных. Данные этих литературных памятников, так же как и отдельные сведения, содержащиеся в «Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса» и в «Вилайет-наме-и Отман Баба», во многом расходятся с сообщениями «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташи Вели» и, отчасти, дополняют эти сведения. Все эти обстоятельства затрудняют на сегодняшний момент определение вероятных путей трансформации текста.

Глава IV

Восстание дервишей-бабаи и Хаджи Бекташ

Затрагивая проблему о связях между так называемыми бабаи и Хаджи Бекташем Вели, тень которого так или иначе скользит «за спиной» непосредственных участников этого выступления, было бы уместным рассмотреть основные исторические факты, относящиеся к движению дервишей бабаи.

Восстание дервишей-бабаи (1240 г.) было практически первым антиправительственным выступлением на территории Анатолии, в котором ведущую роль сыграли «маргинальные» или «гетеродоксные» дервиши. В этом плане указанное восстание всегда привлекало к себе внимание исследователей, как турецких, так и европейских. Но скудость источников до сих пор не позволяла сделать какие-либо определенные выводы ни о сущности указанного движения, ни о том, кем же были в действительности дервиши-бабаи. Сведения, изложенные нами в этой главе опираются главным образом на монографию А.Й. Оджака «Восстание бабаи», переизданную в 2000 г., которая была любезно предоставлена нам автором и которая является последним словом современной науки по вопросу бабаи. Для того чтобы верно понять суть восстания бабаи, в известной мере определившего последующее развитие духовной жизни в Малой Азии, нужно разобраться в истоках этого социально-религиозного народного движения и определить особенности его религиозного содержания.

Поразительным образом из всех личностей, связанных с лидером восстания бабаи Баба Расулем, Хаджи Бекташ является самой, так сказать, исторической. Хаджи Бекташ появляется впервые на исторической сцене как раз в рамках событий 1240 г., но его взаимоотношения с вождями движения бабаи до конца не выяснены. О связях между Хаджи Бекташем и одним из предводителей бабаи

Баба Ильясом вкратце упоминает только один из османских историков — Ашикпашазаде, сам принадлежавший к роду Баба Ильяса и, возможно, передававший какое-то «семейное» предание. Следует ли доверять этому сообщению или нет? Интересно, что Ашикпашазаде называет своего предка Баба Ильяса, к которому якобы прибыл Хаджи Бекташ, «безумцем» (*диване*)¹. О самом восстании бабаи он ничего не говорит, как будто боясь осуждения со стороны османского двора.

Прежде всего необходимо остановиться на вопросе, нужно ли относить Баба Ильяса и учение, которое он проповедовал к «иранскому» или к «тюркскому» направлению суфизма и следует ли причислять его учение к так называемому «гетеродоксному» исламу?

Понятие «гетеродоксный ислам» было введено М.Ф. Кёпрюлю, использовавшим его для обозначения верований туркменских племен Анатолии XIII–XIV вв.² В научной литературе на турецком языке появлялись и иные, противоположные оценки идеологии бабаи. М. Рами Аяс и М. Байрам полагают, что сельджукские власти сознательно «навешивали» на восставших туркмен ярлык «сбившихся с пути», «отступников» (*сапык*)³. Эту точку зрения поддерживали и другие исследователи (Э.Р. Фыглалы). А.И. Оджак подчеркивает, что термин «гетеродоксия» используется лишь для того, чтобы подчеркнуть «инакомыслие» бабаи и их сторонников, показать их неприятие официального понимания ислама, а отнюдь не для того, чтобы указать на их «еретичность»⁴. Оджак понимает «гетеродоксию» как термин «социальной истории» («sosyal tarih terimi») и подчеркивает, что выразители указанных учений не пользовались поддержкой государственной власти⁵. Социальной базой движения бабаи были крестьяне, полукочевники и кочевники.

Таким образом, речь идет не столько о противостоянии «правильной» веры «еретическим» учениям, сколько об «оппозиции снизу» образу мыслей правящего сословия, насаждаемому им среди крестьянского окружения. Оджак указывает на синкретический характер «гетеродоксных» учений, которые, в отличие от разработанной и строго зафиксированной официальной идеологии, основывались в большей степени на устных преданиях и сочетали

¹ Aşıkpaşazade Tarihi. С. 199.

² Ocağ A. Y. Babailer isyanı. С. 77.

³ Bayram M. Baba İshak hareketinin gerçek sebebi ve Ahi Evran ile ilişkisi. Diyanet Dergisi, XVIII (1979). С. 69–78.

⁴ Ocağ A. Y. Babailer isyanı. С. 77–78.

⁵ Там же. С. 78. Примеч. 106.

элементы различных по происхождению традиций. Ученый называет такое сочетание «мифологической теологией»¹. Разнородные заимствования из древних тюркских культов, шаманизма, буддизма, зороастризма, манихейства создавали очень пеструю картину, которую с трудом можно воспринимать как целостное мировоззрение. В османское время это мировоззрение именовалось термином *рафизилик*, а его носителей называли рафизии («покинувшие [мусульманскую общину]»). М.Ф. Кёпрюлю и А. Гельпынарлы предпочитали для обозначения подобных групп термин *батини* (сторонники «сокровенного» учения)².

До нас не дошли произведения, созданные самими дервишами бабаи, участниками восстания (если такие произведения вообще существовали, учитывая почти поголовную неграмотность основной массы крестьянского населения). Можно с уверенностью говорить о преобладающем значении для данного движения устной пропаганды. Учение бабаи основывалось на мессианских («махдистских») чаяниях, которые очень характерны для ряда ближневосточных культур. Присутствовал здесь и некий элемент самозванства (присвоение Баба Ильясом пророческих функций и претензии Баба Исхака на власть правителя).

Мессианство в исламе тесно соприкасалось с культом Али и шиитскими сектами (хотя оно не чуждо и шиитам-имамитам). К тюркам мессианские идеи могли проникнуть еще в древности при посредстве зороастризма, манихейства, маздакизма³. Французский исследователь Э. Блоше полагал, что мессианская традиция в восточных районах Ирана сохраняет преемственность со времен Сасанидов⁴. Исследованию одного из наиболее ярких мессианских (махдистских) движений в Хорасане, движения Абу Муслима и других современных ему хорасанских мессианских движений посвящена работа Г. Садиги⁵.

Масштабное движение Абу Муслима в Хорасане и последовавшие за его убийством в 755 г. восстания Сумбада (Синдбада) Мага в Нишапуре и Исхака Турка в Мавераннахре, как и более поздние выступления Муканны и Бабака, происходили, по всей видимости, не без участия тюркских воинов-рабов (*гулямов*). Именно эти движения могли послужить своего рода «идеальным прообразом»

¹ *Ocak A.Y. Babailer isyani. С. 78. Примеч. 106.*

² См. *Ocak A.Y. Türk heterodoksi tarihinde zındık, hârici, râfizi, mülhid ve ehl-i bid'at terimlerine dair bazı düşünceler. TED, 12 (1981–82). С. 507–520.*

³ См.: *Ocak A.Y. Babailer isyani. С. 80–81.*

⁴ *Blochot E. Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane. P., 1903. С. VII.*

⁵ *Sadighi G.H. Les mouvements religieux iraniens au II-e u III-e siècle de l'Hégire. P., 1938.*

для восстания бабаи. Руководители этих ранних движений объявляли себя воплощениями божества (в случае с Абу Муслимом, это было приписано ему его иранскими сторонниками). Абу Муслим почитался не только шиитским, но и суннитским населением, что подтверждает широкое распространение дастана «Абу Муслим-наме»¹. Верования, связанные с Абу Муслимом, правильнее оценивать не в свете шиизма, а в свете «народного ислама». В этом исламе шиитские, суннитские и другие мотивы смешивались и образовывали некое новое единство. Восстания, о которых идет речь, были направлены против аристократии Арабского халифата, против аристократического правления в целом. В случае поражения этих восстаний оставшиеся сторонники движения разбивались на ряд «сект» или общин религиозного (полурелигиозного) характера. Социальная напряженность, достигнув пика в кульминационный момент восстания, постепенно начинала спадать. На смену ей приходила, по-видимому, религиозная созерцательность, находившая проявление в образовании сектантских общин (*фирка*)².

Однако в учении братства бекташийя и в агиографических памятниках, относящихся к традиции этого братства, собственно махдистские идеи отступают на задний план. В большей мере они были характерны для кызылбашей (алевитов) и последователей братства сафавийя в Ардебиле³.

Мессианскими движениями являлись и многие восстания жителей Малой Азии против династии Османов в XV — начале XVII в. Махдистская идеология хорошо прослеживается в сочинениях поэта-кызылбаша XVI в. Пир Султана Абдала. В XVII в. мессианские ожидания были связаны с фигурой иранского шаха Аббаса I (1587–1628 гг.), последнего выдающегося представителя «священной» династии Сафавидов. Интересно, что в России подобные восстания всегда имели в центре фигуру «справедливого царя», в то время как в Малой Азии больше подчеркивались духовные, «пророческие» качества руководителя движения⁴. В Иране махдистские движения довольно часто завершались успехом (особенно в период с XIV по XVI в.)⁵. Однако в Малой Азии все эти выступления закончились поражением. Махдистские восстания связаны не только с шиизмом, они происходили и в суннитских странах,

¹ Köprülü M.F. Türkiye tarihi: Anadolu istilasına kadar Türkler. Ankara, 2005. С. 118–123.

² Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М., 2004. С. 189, 201–203.

³ Гордлевский В.А. Из религиозных исканий в Малой Азии. Кызылбаша. Избранные сочинения. Т. I. С. 253.

⁴ См.: Чистов В.К. Русская народная утопия. СПб., 2003. В особенности с. 258–275.

⁵ Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII–XV веках. С. 369–397.

в которых существовала социальная напряженность и имелось значительное кочевое население (Марокко, Алжир, Судан).

«Народный ислам» тюркского населения Малой Азии носил синкретический характер. Этот ислам родился не в богословских спорах. Он возник в результате объединения устных преданий разнообразного происхождения. Одной из характеристик этого сложного комплекса верований являлся мистицизм. Суфизм уже на раннем этапе вобрал в себя культ святых-авлия и развивался в тюркских землях главным образом в рамках этого культа. Но всегда существовало некое «тонкое» различие между «народным исламом» суннитской, «правоверной», части населения и так называемым «гетеродоксным» исламом различных маргинальных групп¹. Синкретизму (точнее, синтезу) в анатолийских верованиях посвящены две статьи И. Меликофф². Автор сопоставляет отражение исламской религии в учениях бекташи, алевитов, ахл-и хакк, йезидов и общие черты между всеми ними.

А.Й. Оджак считает, что дервишам, бабаи были присущи вера в боговоплощение (*хулюль*), представления о переселении душ (*танасух*) и о возможности для человека менять облик при жизни (*дон дейиштирме*; последний термин заимствован автором из традиции братства бекташийя). Но неясно, на основе каких данных турецкий ученый делает подобные выводы. Экстраполяция положений более поздних учений на времена бабаи не лишена, быть может, оснований, так как эти учения отличаются способностью к постоянному обновлению в почти тех же самых формах, но исторических доказательств для такой экстраполяции недостает³.

В истории дервишей-бабаи множество темных пятен. Прежде всего неясно, кто же был подлинным предводителем восстания. Фигура вождя повстанцев предстает как бы в двух «ипостасях»: Баба Ильяс и Баба Исхак. Причем оба они как будто являются двойниками друг друга. Существует историческое свидетельство сирийского хрониста Григория Бар-Эбрея (он же Абу-ль-Фарадж) (ум. 1286 г.), жившего в Малатье (Мелиде), современника восстания бабаи, о том, что предводитель этого восстания проживал в окрестностях Амасьи и что он объявил себя пророком Аллаха (Расулаллах)⁴. В современной турецкой науке сложилось убежде-

¹ Ocak A.Y. Babailer isyani. С. 82–83.

² Mélikoff I. L'Islam hétérodoxe en Anatolie. Turcica, XVI (1982). С. 142–154; Она же. Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi. Studia turcologica memoriae Alexii Bombaci dicata. Napolie, 1982. С. 379–395.

³ Ocak A.Y. Babailer isyani. С. 83–84.

⁴ См.: Там же. С. 89.

ние, что лидером восстания бабаи считался, по всей видимости, Баба Ильяс (Расуль Баба, Баба Расуль). Именно он послал из Амасьи своего мюрида Шейха Исхака в крепость Хисн-и Мансур в восточной части Анатолии для пропаганды своего учения.

Писавший по-персидски историк династии Сельджукидов Ибн Биби (ум. 1284 г.), также современник событий, называет лидером восстания Баба Исхака¹. Французский хронист Симон де Сент-Квентин (Кантен) именуется главу восстания *Parergoissole* (Баба Расуль); другой современник событий — арабский историк тюркского происхождения Сибт ибн аль-Джаузи (ум. 1256 г.), писавший в Сирии, говоря о предводителе восстания бабаи, упоминает только прозвище *аль-Баба* и сообщает, что этот человек действовал в Амасье².

С. де Сент-Квентин слышал рассказы о Баба Расуле от франков-наемников, подавлявших восстание. Его сведения более подробны. Он пишет, что Баба Расуль, гуляя однажды в лесу, встретился с ангелом в образе крестьянина. Крестьянин попросил его освободить своего сына, которого утащил волк. Баба Расуль убил волка и спас сына крестьянина. Тогда крестьянин-ангел пообещал исполнить любое его желание. Баба Расуль попросил сделать его султаном (не пророком!). Тогда ангел велел ему идти в деревню и рассказать об их встрече и о том, что ему поручено Богом исполнение определенной миссии³.

Османский историк Мустафа аль-Джанابي, писавший в XVI в., сообщает о том, что проживавший в Амасье человек по прозвищу Баба поднял восстание против султана Гийас ад-Дина Кайхосрова II (1237–1246 гг.), был разгромлен и казнен вместе со своим халифе Исхаком по обвинению в том, что объявил себя пророком Аллаха⁴.

«Исторический» Баба Ильяс прибыл в Анатолию, возможно, вместе с хорезмийцами в 1230 г.⁵ Его полное имя — Абу-ль-Бака Шейх Баба Ильяс ибн Али аль-Хорасани⁶. У нас нет никаких сведений о его жизни до прихода в Анатолию. Потомок Баба Ильяса — Эльван Челеби — в своем сочинении «Манакиб аль-кудсийа фи манасиб аль-унсийа» (подлинность которого, впрочем, вызывает у нас сомнения) сообщает, что Баба Ильяс был мюридом Деде

¹ *Osak A.Y. Babailer isyani.* С. 89.

² Там же.

³ *Saint-Quentin Simon de. Histoire des Tartares (Historia Tartarorum).* P., 1965. С. 62–63.

⁴ *Osak A.Y. Babailer isyani.* С. 92.

⁵ Там же. С. 94.

⁶ Там же.

Гаркына и поселился в деревне Чат возле Амасьи, где сейчас находится его усыпальница. У Ильяса было 5 сыновей — Омар-паша, Йахья Паша, Махмуд-паша, Халис-паша и Мухлис-паша. Х. Хюсам эд-Дин в «Истории Амасьи» приводит другие имена сыновей Баба Ильяса: Шамс ад-Дин Махмуд Тургаи, Фахр ад-Дин Али, Мухлис-паша¹.

Как и Хаджи Бекташ, Баба Ильяс, по сообщению Ибн Биби, вел подвижническую жизнь, пас скот сельчан, не требуя вознаграждения за свой труд, в обмен только на еду². Затем он построил на холме завийе и занялся обучением мюридов. Он раздавал крестьянам амулеты (*муска*) от болезней. Ибн Биби, Абу-ль-Фарадж, аль-Джаноби и Мюнеджимбаши пишут о том, что Баба Расуль занимался колдовством³. Возможно, он был знахарем (как нынешние турецкие *ходжа*). Эльван Челеби описывает своего предка следующим образом:

Шейх, пребывающий у Престола (Аллаха), с зеленым знаменем,
Шейх на сером (коне) Бурак, в тюрбане из света,
Сам он — старец, его лошадь серая, его одеяние зеленое,
Ибо другом (*халиль*) сделал его Величайший⁴.

Баба Ильяс отождествляется здесь, следовательно, с пророком Хызром. Зеленое знамя Баба Ильяса как будто говорит о его приверженности шиизму (такое же знамя было позднее у Исмаила Сафави)⁵. Зеленое знамя имелось также и у общины бекташийя (об этом говорится в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» и в «Вилайет-наме-и Хаджим Султан»)⁶.

Все историки сходятся на том, что Баба Расуль провозгласил себя пророком (в том числе, об этом говорят средневековые арабские историки Захаби и Ибн Тагрибирди, которые называют главу восстания *Баба Вали Аллах* («Приближенный к Аллаху») вместо Расуль Аллах; это наименование также может свидетельствовать о шиитских симпатиях восставших)⁷. Ни один источник не сообщает о

¹ *Hüsameddin H. Amasya tarihi*. Cilt I. S. 235.

² См.: *Osak A.Y. Babailer isyanı*. С. 95. Ибн Биби в данном случае говорит о Баба Исхак, но А.И. Оджак считает, что на самом деле рассказ относится к Баба Расулю (Баба Ильясу).

³ Там же.

⁴ Там же. С. 97.

⁵ Там же. С. 98.

⁶ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели». С. 100; *Burhan Abdal. Das Vilajet-name des Hadschim Sultan*. Berlin, 1914. С. 7–8.

⁷ *Osak A.Y. Babailer isyanı*. С. 100.

том, что Баба Расуль претендовал на звание Махди (следовательно, данное движение нельзя, строго говоря, называть «махдистским»). Абу-ль-Фарадж передает, что Баба Ильяс (Баба Расуль) отвергал пророчество Мухаммада, считая истинным пророком лишь себя¹.

А.И. Оджак предполагает, что Баба Ильяс, как и многие основатели суфийских братств, был почитаем своими последователями в качестве *кутба* («полюса») суфизма или даже «полюса полюсов» (*кутб аль-актаб*)². В шиитских сектах (в частности, у хуруфитов) полномочия кутба включали в себя и претензии на политическую власть в государстве³. Источники указывают на то, что Баба Расуль обладал необыкновенной мощью психического воздействия на массы и даже его враги подвергались его гипнотическому влиянию (Абу-ль-Фарадж пишет, что христианские воины при виде его начинали креститься)⁴. По-видимому, у него, как позднее и у Жанны д'Арк, были какие-то видения. Сообщение Сент-Квентина показывает, что легенды, в очень смутном виде изложенные в XV в. автором «Салтук-наме» Абу-ль-Хайром Руми (см. ниже), окружали личность Баба Ильяса уже в XIII в. Возможно, они складывались при его жизни. Баба Ильяс претендовал, судя по всему, на личное общение с Богом⁵. Он сам, скорее всего, верил в свою божественную миссию и в этом отношении не был обманщиком, увлекающим других людей на гибель ради собственных корыстных целей. Многие шейхи маргинальных дервишей также заявляли о том, что они общаются с Богом (Отман Баба)⁶. Однако, приняв на себя пророческое достоинство вопреки официальному исламу, Баба Ильяс должен был утвердить и новое откровение, новую религию. Между тем, насколько известно, этого не произошло.

Был ли Баба Ильяс туркменом? В пользу этого свидетельствует Эльван Челеби, который считает своего предка учеником Деде Гаркына. У Деде Гаркына были следующие халифы — Хаджи Михман, Багдын Хаджи, Шейх Осман и Айна Дола (?) (Айн ад-Даула)⁷. Деде поставил старшим над ними Баба Ильяса и поручил им наставить жителей страны Рум. Сам Деде Гаркын (Каргын) поселился, по-видимому, в Эльбистане. Он получил от сельджукского султана 17 деревень в вакф (Эльван Челеби)⁸. В XVI в. в Гёксуне была из-

¹ *Abu-l-Farac Tarihi*. Cilt II. Ankara, 1945. С. 539.

² *Ocak A.Y. Babailer isyanı*. С. 103.

³ *Ocak A.Y. Osmanlı toplumunda zındıklar ve mühlidler yahut dairenin dışında çıkanlar*. İstanbul, 1999. С. 258–265.

⁴ *Abu-l-Farac Tarihi*. Cilt. II. С. 540.

⁵ *Saint-Quentin S., de. Histoire des Tartares*. С. 63.

⁶ *Ocak A.Y. Babailer isyanı*. С. 106.

⁷ Там же. С. 108.

⁸ Там же. С. 109.

вестна завийе Деде Гаркына¹. В других областях Турции до сих пор существуют деревни с названием Гаркын или Деде Гаркын (в том числе, одна из них недалеко от селения Хаджибекташ по направлению к г. Муджур)².

Эльван Челеби рассказывает о собраниях Баба Ильяса следующее:

Исполнилось уже три года (как) мужчины и женщины
Не воспламенялись друг к другу ни огнем, ни светом (?),
Послушники числом в семьдесят две тысячи,
Каждый (из них) — Байазид (Бистами) и, может быть, более того.
Не останется больше здесь наслаждения плоти (*нафс*),
Теряется в труждении (*михнат*) любовь плоти
(или «плотская любовь»)
Мужчина и женщина не знают друг друга,
Что это за тайна, эту тайну не постигает разум³.

Отказ от плотского общения мужчин и женщин составляет основу учения различных маргинальных сект, как мусульманских, так и христианских (вплоть до хлыстов и скопцов в России). Этот пассаж, если признать его подлинность, может служить подтверждением батинитского — то есть эзотерического (исмаилитского или какого-либо другого) влияния на учение Баба Ильяса.

Потомок Баба Ильяса, османский историк Ашикпашазаде утверждал, что Баба Ильяс (которого он называл «кутбом эпохи») был халифе Сейида Абу-ль-Вафа⁴. Тот же Ашикпашазаде сообщал, что в XIV в. шейх Гейикли Баба, прибывший к Орхану Гази в Бурсу, считал себя учеником Баба Ильяса и также возводил свое учение к Сейиду Абу-ль-Вафа⁵. Об этом говорит и другой османский историк — Нешри⁶.

Сейид Абу-ль-Вафа был по происхождению курдом из области Кусан. Об этом говорится в его легендарном жизнеописании, составленном в 773/1371 г. Шихаб ад-Дином Ахмадом аль-Васити⁷. Абу-ль-Вафа жил в XI в. (ум. в 501/1107 г.) и не мог быть непосредственным наставником Баба Ильяса. Аль-Васити рас-

¹ Sumer F. Oğuzlar. Ankara, 1967. С. 313.

² Ocak A.Y. Babailer isyanı. С. 109. Примеч. 69.

³ Там же. С. 114. Примеч. 89.

⁴ Aşıkpaşazade Tarihi. С. 1.

⁵ Там же. С. 46.

⁶ См.: Ocak A.Y. Babailer isyanı. С. 111. Примеч. 74.

⁷ См.: Krupp A. Studien zum Menäqybname des Abu-l-Wafa. München, 1976.

сказывает о том, что Сейид Абу-ль-Вафа устраивал ритуальные собрания, на которых присутствовали вместе с мужчинами и женщины¹. На этих собраниях, возможно, распивалось вино (так халиф аль-Каим послал Сейиду Абу-ль-Вафа в подарок кубок для вина)². Среди учеников Абу-ль-Вафа было много тюрок (судя по их тюркским именам — Бога ибн Бату, Мухаммад Туркмани, Туркан, Текин)³, хотя сам он не принадлежал к тюркской мистической традиции, будучи приверженцем иракской школы мистцизма. Шейх Абу-ль-Вафа до сих пор почитается в курдской секте ахл-и хакк, в иерархии которой ему отводится место третьего лица в Семице святых (курдск. *хефтеване*, перс. *хафт тан*)⁴. Эти священные личности, подобно семи древнеиранским высшим ангелам *амахраспандам* (*амэша спэнта*), постоянно воплощаются в новых телах и снова приходят в этот мир. Последователи Сейида Абу-ль-Вафа были связаны и с весьма эзотеричным по характеру учения и практики братством рифайя, основанным учениками Ахмада ар-Рифаи (ум. 1182 г.) в Южном Ираке.

Пропаганда Баба Ильяса сводилась к обличению султанской власти и личной порочности султана, который предался пьянству и забыл об Аллахе и о своих обязанностях. Аллах послал Баба Расуля, дабы устранить деспотизм и несправедливость, исправить нравы. Самим Аллахом ему суждена победа (Ибн Биби, де Сент-Квентин, Йазыджизаде)⁵. Ибн Биби говорит также, что добыча, захваченная восставшими, должна была делиться поровну. Противников движения Баба Расуль обещал безжалостно убивать. Баба назначил точный день выступления и разослал своих халифе, чтобы подготовить массы⁶. По словам А.Й. Оджака, Баба Расуль использовал для своих целей и влияние бродячих дервишей — каландаров, хайдари и дервишей братства Йасави⁷. Дервиши-баба обнаруживали перед народом свои чудесные способности и тем самым привлекали его на свою сторону (Ибн Биби называет эти их действия колдовством). Пропаганда велась в основном в области Амасьи и соседних районах (Токат, Сивас, Чорум, Бозок), а также в бассейне Евфрата (Мараш, Кеферсуд, Малатья, Эльбистан).

¹ *Osak A.Y. Babailer isyani*. С. 112–113.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 113.

⁵ Там же. С. 115.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 116.

Центральная Анатолия была территорией, наиболее подверженной переселениям тюркских племен и центром тюркизации всей страны¹. В то же время в бассейне верхнего Кызыл-Ырмака долгое время сохранялся массив расселения представителей христианской секты павликиан (их центрами были Лядик (Лаодикея), Никсар (Неокесария) и Дивриги (Тефрике))². Эта секта возникла при большом влиянии манихеизма и основывалась на вере в грядущего Спасителя. Часть павликиан еще в IX в. переселилась на мусульманские земли, в район Малатьи, и воела на стороне мусульман против византийцев. В данном регионе в XIII в. преобладали кочевники (в том числе туркменские племена *дѣгер*, *байат* и *агачери*)³. Здесь же была распространена армянская секта *тондракитов*, основывавшаяся на более ранних гностических учениях⁴. Эти земли, только что были присоединены к Сельджукскому государству Рума и к тому же находились под контролем пришельцев из Средней Азии — хорезмийцев, которые жаждали отмщения сельджукскому султану за нанесенные им обиды. По сообщению Ибн Биби, Баба Расуль посылал своих агентов к хорезмийцам и призывал их принять участие в восстании⁵. Его пропаганда имела немалый успех, как среди оседлого населения, так и среди кочевников.

«Двойник» вождя восстания Баба Исхак родился в Кеферсуде близ крепости Самосата (Сумейсат), как о том сообщает Ибн Биби. С юных лет он отличался необычными способностями и склонностью к колдовству⁶. Х. Хюсам эд-Дин приводит маловероятные сведения о том, что Баба Исхак был христианином из семейства Комнинов («Исаак Комнин»)⁷. Он будто бы хотел отнять у мусульман завоеванные ими земли и создать греческое царство со столицей в Амасье. Для осуществления этой цели он притворно обратился в ислам. В Иране Исхак установил контакты с исмаилитским государством в Аламуте. В. Гордлевский, отрицая эту версию, предположил, что предки Исхака были несторианами из Сулеймании⁸. Скорее всего, Исхак не был и не мог быть православным христи-

¹ *Ocak A.Y. Babailer isyani. С. 118.*

² *Grégoire H. Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens. Travaux et Memoires. Vol. IV. P., 1970. С. 3–207.*

³ *Ocak A.Y. Babailer isyani. С. 120.*

⁴ *Тер-Саркисянц А.Е. История и культура армянского народа с древнейших времен до начала XIX в. М., 2005. С.257–258.*

⁵ *Ocak A.Y. Babailer isyani. С. 121.*

⁶ Там же. С. 122.

⁷ *Hüsameddin H. Amasya tarihi. Cilt II. С. 363–364.*

⁸ *Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. I. С. 127.*

анином. А.Й. Оджак сопоставляет Шейха Исхака со святым персонажем курдской секты ахл-и хакк Султаном Сохаком (однако надежных доказательств для их отождествления нет)¹.

Восстание бабаи началось в 638/1240 г., хотя поздний османский историк аль-Джаноби дает другую дату — 637 г. хиджры². Ибн Биби вообще не приводит никакой даты (хотя, как современник событий, он должен был быть осведомлен лучше других). Согласно Ибн Биби, туркмены два года втайне готовились к восстанию, а затем «как муравьи и слепни» ринулись со всех сторон и начали продвигаться к центру Сельджукского государства, сметая все на своем пути³. Баба Исхак со своими сторонниками захватил Кеферсуд, затем занял «Крепость Мансура» (Адыяман), Гергер, Кяхту и другие укрепленные места. Бабаи убивали всех, кто отказывался верить в пророческую миссию Баба Расулаллаха. Это подтверждает и другой современник и свидетель событий — Абу-ль-Фарадж⁴. К восставшим присоединилось множество «искателей удачи», желавших поучаствовать в грабежах. Курдское войско правителя Малаты частично перешло на сторону восставших. Разгромив наместника Малаты в двух сражениях, Баба Исхак со своим воинством двинулся в сторону Амасьи на соединение с мюридами своего учителя⁵. По пути они одержали победу над гарнизоном г. Сивас. По дороге к ним присоединялись местные кочевники (из племени чепни?). В окрестностях Сиваса проживало в то время и племя *афшар* (*авшар*), из которого, как принято считать, вышла в XIII в. династия Караманов⁶ и которое, возможно, также приняло участие в восстании.

Баба Ильяс в это время находился в укрепленной цитадели Амасьи. Согласно сведениям османских хронистов, сельджукский султан первым напал на ставку Баба Ильяса (Орудж-бег)⁷. В то же время современники событий единогласно утверждают, что восстание бабаи начал Баба Исхак в Мараше и Эльбистане⁸.

Сельджукские войска под командованием Хаджи Мубариз ад-Дина Армаганшаха осадили Амасью. С. де Сент-Квентин писал, что вместе с Баба Расулем сражалось около трех тысяч

¹ *Osak A.Y. Babailer isyani. C. 124.*

² Там же. С. 128.

³ Там же. С. 129.

⁴ Там же. Примеч. 156.

⁵ Там же. С. 130-131.

⁶ См.: *Werner E. Sozial Religiöse Strömungen in Welt der Islam: Baba Ishak. Festschrift Walter Baetke. Weimar, 1966. C. 478.*

⁷ *Osak A.Y. Babailer isyani. C. 126.*

⁸ Там же.

человек (видимо, его непосредственных мюридов)¹. С. де Сент Квентин передает рассказ о том, что Баба Расуль обещал своим сторонникам неуязвимость от стрел противника, но, когда на поле сражения появились первые убитые и раненые, мятежники возмутились и хотели убить своего вождя. Тогда Баба Расуль пообещал на следующий день прилюдно поговорить с Богом и спросить с него ответ за происшедшее. На следующий день он повел своих людей в атаку, но был ранен в спину (в лопатку) и, почувствовав приближение смерти, спрятался в каком-то тайном месте, чтобы его сторонники не увидели его кончины². Восставшие, не видя в своих рядах Баба Расуля, подумали, что он в самом деле отправился на небо призывать ангелов на помощь³. Историки Абу-ль-Фарадж и Ибн Биби также полагают, что Баба Расуль был ранен на поле брани (однако, неясно, почему он был ранен в спину — означает ли это, что он собирался бежать или что его поразил кто-то из своих?)⁴.

Ибн Биби сообщает, что Баба Расуль был казнен сельджукским полководцем в крепости Амасьи после ее взятия⁵. Абу-ль-Фарадж рассказывает, что сельджукские воины во время боя заманили Баба Расуля в яму и убили его⁶. В «Истории Амасьи» сообщается, что тело Баба Расуля было вывешено на стене города, затем его сняли и разрубили на части. Ночью бабаи — сторонники Баба Расуля — забрали его останки и погребли их в тюрбе некоего Амбарлы Эвлийа⁷. Это место сейчас носит название Ильяс-кёю («Деревня Ильяса») и находится в 10 км к югу от Амасьи по дороге в Турхал. Потомки Баба Ильяса известны как Пирогуллары. Они живут в деревне Каледжик (по дороге к Меджидёю). Баба Ильяса называют сейчас *Сарылык Эвлийасы* («Желтушный святой»), так как считается, что он исцеляет желтуху⁸.

Возможно, между Баба Ильясом и Баба Исхаком в ходе восстания проявились некоторые разногласия. Автор «Истории Амасьи» отделяет личности Баба Расуля и Баба Ильяса и передает, что Баба Ильясу была сохранена жизнь, он удалился в деревню Чат и прожил там мирно и спокойно до конца своих дней (до 1259 г.)⁹.

¹ St.-*Quentin S. de*. Histoire des Tartares. С. 64.

² Там же. С. 63–64.

³ Там же. С. 64.

⁴ См.: *Ocak A.Y. Babailer isyanı*. С. 134.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ *Hüsameddin H. Amasya Tarihi*. Cilt I. С. 182.

⁸ *Ocak A.Y. Babailer isyanı*. С. 134, примеч. 180.

⁹ *Hüsameddin H. Amasya Tarihi*. Cilt II. С. 374, 379, 396.

Но этот поздний автор не указывает никаких источников своих сведений и потому не заслуживает полного доверия.

Вскоре после описанных выше событий к Амасье подошло войско повстанцев бабаи во главе с Баба Исхаком. Они разгромили сельджукскую армию и убили Хаджи Мубариз ад-Дина, стоявшего во главе этой армии. Возможно, Баба Исхак объявил себя новым воплощением Баба Расуля (тем более что местные жители до этого, возможно, лично не знали Баба Исхака).

Согласно Ибн Биби, восставшие двинулись после победы в сторону столицы Коньи. Сельджукский султан вызвал подкрепление с восточной границы — из Эрзурума. Это войско быстрым маршем устремилось вслед повстанцам и догнало их в окрестностях Кыршехира. Бабаи вместе со своими семьями, имуществом и скотом сосредоточились в полупустынной местности Малья, простиравшейся на 35 км (к северо-востоку от г. Кыршехир). Сельджукский полководец Амир Наджм ад-Дин выслал передовой отряд, состоявший из курдов (во главе с эмиром Бахрамшахом Джандаром), грузин-наемников (во главе с грузином-мусульманином Захир ад-Дином Широ) и крестоносцев «франков» (во главе с неким Фердахала).

Тюркские воины не хотели сражаться с Баба Исхаком (Баба Расулем), частично поверив в его пророческую миссию. Они опасались, видимо, также его магических способностей. Наджм ад-Дин поставил впереди «франков» в тяжелых доспехах. Атака туркменских повстанцев на их ряды захлебнулась и не принесла успеха. Осмелевшее сельджукское войско под прикрытием «франков» перешло в наступление. Воины-бабаи растерялись перед этой мощной атакой и старались укрыться за обозами. Сражение закончилось полной победой султанской армии. Около 4000 бабаи пало в бою. Пленники были доставлены в ставку султана Гийас ад-Дина Кайхосрова II, который распорядился выдать «франкским» наемникам 3000 золотых. Восстание продолжалось в общем два с половиной месяца (до ноября 1240 г.)¹. Остатки повстанцев-бабаи, возможно, были высланы в окраинные области государства.

И. Бельдичану обнаружила, что, согласно *дефтеру* области Худавендигар, в 1487 г. в селении Гейнюк на границе области Сакарья встречается два квартала бабаи (*Махалле-и Бабаи*). Но это слишком поздняя дата — со времени восстания прошло уже 247 лет, и маловероятно, чтобы имя мятежных дервишей продержалось в

¹ *Osak A. Y. Babailer isyani. С. 137–138.*

топонимике так долго¹. Судьба самого Баба Исхака окончательно не выяснена (вероятно, он пал в сражении).

Восстание бабаи показало слабость государства Сельджукидов и стало предвестником его заката и полного падения. Султаны и их окружение, проникнутые иранскими аристократическими идеями, восходящими к эпохе династий Саманидов и Бувейхидов (и воспринятыми также политическими противниками Сельджукидов — тюркской династией Газневидов), были враждебно настроены по отношению к основной массе населения Малой Азии и воспринимали это население как рабское сословие. Но сами туркменские кочевники по отношению к оседлому населению анатолийских деревень (в особенности христианскому) представляли собой внешнюю и частично «эксплуататорскую» силу. Согласно А.Й. Оджаку, это восстание следует понимать именно как выступление кочевых и полукочевых туркменских племен против государственной системы Сельджукидов².

Было ли движение Баба Расуля в действительности «мессинским»? Баба Расуль обращался в первую очередь к «угнетенному» сословию, выдавая себя за того пророка (или Спасителя), который должен прийти и освободить это сословие от страданий, указать ему верный путь и в этом, и в загробном мире. Восстание бабаи не было чисто политическим выступлением (как, например, восстание огузов в Хорасане против султана Санджара в 1153 г. или, если брать русскую историю, как движения самозванцев-Лжедмитриев в Смутное время). В основе этого восстания лежала, если так можно выразиться, не политическая, а религиозная легенда. Мистические и мифологические составляющие такого движения, как правило, крайне важны для его участников и в конечном счете позволяют им, самоотверженно сражаясь, добиваться успехов³. Но затем «мифы» уступают место материальным, хищническим интересам и теряются под грузом «материи» — распределения богатств, земель, должностей и владений. Примерно такая же эволюция произошла в более ранний период с исмаилитским движением (но в исмаилизме в силу особых исторических причин «материалистический» подход вообще был господствующим).

¹ *Beldiceanu-Steinherr I.* Göynük, ville refuge des communautés baba'is. Itinéraire d'Orient. Hommage à Claude Cahen. Res Orientales VI. Leuven, 1994. С. 241–255.

² *Osak A.Y.* Babailer isyanı. С. 144–145.

³ Ср. замечания А.М. Панченко о феномене самозванства, о «нарушителе канонов» и о «возвращающемся избавителе» в русской культуре: *Панченко А.М.* Я эмигрировал в Древнюю Русь. СПб., 2005. С.95–102.

Хронисты — современники событий — единогласно утверждают, что целью Баба Расуля был захват политической власти. Он лично хотел быть не столько пророком, сколько султаном (причем свои права на султанский трон Баба не обосновывал родством с какой-либо правящей династией). Источники не донесли до нас ни слова из пророческих «откровений» Баба Расуля (в отличие, скажем, от пророка Мухаммада, который первоначально был «человеком слова», лидером духовной общины и только впоследствии, после переселения в Медину, принял на себя функции политического руководителя, эмира). Духовная харизма Баба Расуля не имела, по-видимому, в его глазах окончательной ценности до тех пор, пока его голова не будет увенчана султанским тюрбаном. В более позднее время подобную эволюцию проделала в Иране династия Сафавидов (но там «инкубационный» — дервишеский — период движения занял больше времени — более двух веков, и последствия его в жизни Сафавидского государства ощущались сильнее и дольше). И здесь духовные стороны движения в конце концов отошли на задний план и были отброшены, превратившись лишь в дополнительное «украшение» для харизмы политического лидера (шахиншаха).

Почему цель подобных движений почти всегда связывается с захватом престола и «престольного града»? Ведь для подлинных духовных вождей существующая политическая власть не является преградой для их полноценного самораскрытия. Маргинальные, «гетеродоксные» вожди могут находить своеобразное удовлетворение и признание своей миссии в гонениях и страданиях, обрушиваемых на них «неправедной» властью. Духовные движения «в чистом виде» совсем не претендуют на управление государством и не требуют передачи «земной» власти в руки своих лидеров. Вожди таких движений считаются «царями», но царями «не от мира сего». Их царство «не здесь».

В исламе, и в особенности в шиизме, в связи с неопределенностью в разделении полномочий между светской и духовной властью и практическим слиянием светского и духовного начал в рамках теократического исламского государства («военной теократии», по терминологии Н.А. Иванова¹) почва для движений, подобных восстанию бабаи, всегда существовала и существует в настоящее время.

Вероучение бабаи было тесно связано с общим духовным климатом Анатолии той эпохи. В Анатолии уже в XIII в. отме-

¹ Иванов Н.А. Османское завоевание арабских стран. 1516–1574. С. 239–258.

чены проявления культа Али (арабский путешественник аль-Джавбари писал, что его — чужестранца — в некоторых местах принимали за воплощение имама Али)¹. В целом в верованиях Анатолии того времени существовал, вероятно, некий симбиоз различных мотивов, не укладывавшихся в какую-либо догматическую систему. Это показывает и придворное искусство Сельджукидов, носившее эклектический характер и резко отличавшееся от более позднего искусства османского времени. В сельджукский период исламские мотивы в творчестве безымянных мастеров Анатолии отнюдь не были господствующими. Изображение буйной растительности, животных, людей, знаков зодиака в образе людей, ангелов и т.д. показывает, что искусство той эпохи испытывало сильнейшее воздействие доисламских традиций (прежде всего иранских и тюркских, но, возможно, также и местных анатолийских, армянской и т.д.). Ничего подобного в последующие века создано не было². Именно вследствие такого эклектизма и синкретизма культуры и духовности Малой Азии того периода многие исследователи считали и самих Сельджукидов шиитской династией.

Относительно существования особой общины суфиев-бабаи до и после смерти Баба Ильяса мнения исследователей расходятся. А. Гёльпынарлы полагал, что Баба Ильяс следовал учению братства *вафаийа* (ответвления иракского братства рифайя)³. Из хронистов того времени термин «бабаи» встречается только у Ибн Биби, который обозначает так повстанцев, сторонников Баба Расуля (но отнюдь не рассматривает их в качестве приверженцев какого-либо определенного религиозного учения)⁴. В русской истории этот термин можно сопоставить с названиями участников восстания, такими как «разинцы», «пугачевцы», не означающими сами по себе принадлежность к какой-либо секте или учению.

Только в XVI в. османский автор Ташкёпрюлюзаде сообщает, что «многие отдали ему (Баба Ильясу) свою волю (*ираде*), и его дервиши стали известны под названием бабаи»⁵. В более позднее время у османских авторов выработалась уверенность в том, что Баба Ильяс пришел в Малую Азию из Хорасана уже в сопровождении своих мюридов и «верных рабов», т.е., что он был великим суфийским шейхом. Авторы хроник, вероятно, путали бабаи сель-

¹ Ocak A.Y. Babailer isyanı. С. 149.

² Esin E. Türkiye maddi kültürün oluşumu. İstanbul, 2003. С. 306–314.

³ Gölpınarlı A. Yüz soruda Türkiye’de mezhepler ve tarikatlar. İstanbul, 1969. С. 270.

⁴ Ocak A.Y. Babailer isyanı. С. 151.

⁵ Там же.

джукского времени с другими бабаи, последователями суфийского наставника пира Абд аль-Гани Бабаи (ум. в Эдирне в 1465 г.)¹.

Баба Ильясу приписывается сочинение под названием «Халвет-наме» («Книга уединения», или «Книга затвора»), единственный список которой хранился в личной библиотеке И. Коюноглу. Но это произведение, по сообщению А.Й. Оджака, на самом деле является стихотворным переводом части трактата Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди о воспитании послушников «Авариф аль-маариф», причем перевод на староосманский язык выполнен не ранее XV вв. (а, возможно, и позднее)².

По мнению А.Й. Оджака среди участников восстания имелись последователи четырех суфийских учений — вафайя, каландаров, хайдарийа и йсавийа. Именно все они вместе и стали на короткий период восстания дервишами-бабаи. Движение бабаи было одновременно и социально-политическим и религиозным по характеру, а его участники придерживались синкретического религиозного мировоззрения (которое трудно поместить в какие-либо рамки). Впоследствии приблизительно те же группы дервишей в Малой Азии стали известны под общим термином «абадалан-и Рум»³. Восстание бабаи было не столько выступлением «еретиков» против господствующего суннитского мировоззрения (многое говорит о том, что суннизм и не был тогда господствующим в Малой Азии), но мятежом туркмен-полукочевников против центральной власти, преследовавшим социальные цели. Учение Баба Ильяса содержало только критику нравственного облика правящего сословия, но в нем, скорее всего, не было антибогословской полемики⁴. Говорилось лишь о том, что правители отказались от следования праведному примеру пророка Мухаммада и первых халифов, стали притеснять и мучить народ⁵. Со стороны богословов-улама никакой реакции на движение бабаи не последовало или она осталась нам неизвестной. По этой причине данное восстание нельзя рассматривать как суннитско-шиитский конфликт, хотя участие некоторых шиитских элементов в движении бабаи могло иметь место (но имело ли — об этом судить трудно). По словам В.А. Гордлевского, «деревня пошла на город», и смысл восстания в большей мере мож-

¹ *Osak A.Y. Babailer isyanı. С. 152.*

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 154.

⁵ Там же.

но понять именно в таком ключе¹. Мессианиззм же подспудно присутствовал во всех средневековых народных выступлениях такого рода. Однако Гордлевский все же высказывает мысль о том, что Баба Ильяс и Баба Исхак «распространяли среди огузов шиитские взгляды»². И. Меликофф придерживается мысли, что оба руководителя восстания бабаи не были шиитами. Как и А.Й. Оджак, она полагает, что между двумя баба — предводителями восстания — произошла размолвка во время осады Амасьи сельджуками войсками³.

Особенностью данного восстания является лишь то, что его вождь провозгласил себя «пророком» (это напоминает скорее идеологию восстаний раннеисламского периода, в частности выступлений бедуинов Аравии против мусульман в VII в. н.э., еще при жизни самого пророка Мухаммада). Последнее обстоятельство, как нам представляется, может свидетельствовать в пользу «кочевнического» фактора в движении бабаи (хотя в Иране подобные «пророки» появлялись и в более позднее время, — ср., например, восстание секты *бабидов* в XIX в., — и их выступления не были напрямую привязаны к районам проживания кочевых племен). Стоит вспомнить и о шиитской (исмаилитской) концепции *Баб* («врат» божественного знания), которая могла отразиться в прозвище главы восстания (Баб — аль-Баба), но это предположение не выходит за рамки гипотезы, не подкрепляемой напрямую данными источников.

Восставшим дервишам бабаи не удалось наладить связи с горожанами, с ремесленным сословием (в том числе с братством ахи), среди которых также было много недовольных гнетом Сельджукидов. В тот период (до нашествия монголов) ремесленные круги, скорее всего, не поддержали бы восставших кочевников (их патриотизм был мощным оружием в борьбе с иноземными захватчиками, но не обращался против султанской власти до тех пор, пока султаны явно не пошли на сговор с монголами)⁴. В свою очередь, участники движения бабаи называли городских жителей «армянами» и считали их чуждыми своему «делу» (С. де Сент-Квентин)⁵.

В османское время произошла переоценка личности Баба Расула (Баба Ильяса). Если малоазиатский хронист Али Йазыджиза-

¹ Гордлевский В.А. Государство Сельджукидов Малой Азии. Избранные сочинения. Т. I. М., 1960. С. 128.

² Там же. С. 127.

³ *Melikoff I.* Hadji Bektach. С. 37.

⁴ Гордлевский В.А. Государство Сельджукидов. С. 129.

⁵ См.: *Осак А.У.* Babailer isyanı. С. 226–228.

де, писавший в начале XV в. на основании материалов Ибн Биби, передает еще старую, сельджукидскую, точку зрения на бабаи как на мятежников и еретиков (*хаваридж*), действовавших против законной власти и следовавших наущению шайтана¹, то в первых османских хрониках (Орудж-бег, Ибн Кемаль) наблюдается стремление «обелить» Баба Ильяса и представить все событие в ином ключе: как справедливую борьбу, спровоцированную тиранией и гнетом сельджукского султана. Указанные авторы (включая сюда же Ташкёпрюлюзаде, Нишанджи, Хайраллаха Эфенди) изображают Баба Ильяса великим подвижником (вели), жертвой султанского деспотизма². Писавший в конце XVI в. Мюнеджимбаши сохраняет отрицательный взгляд на восстание, но называет его «порочного» (*муфсид*) предводителя Баба Исфаком, а не Ильясом³.

Антисельджукидская направленность османских летописей в общем-то понятна. Османское государство на первых порах было в социальном отношении гораздо более «демократическим», чем «рабовладельческое» государство Сельджукидов; оно опиралось на куда более широкие слои населения Анатолии и Балкан. Аристократизм Румийского султаната противопоставляется османскими хронистами «народности» и справедливому государственному устройству, характерным для османского периода⁴.

Османские историки, писавшие три века спустя после произошедших событий, указывают, что сын Баба Ильяса — Мухлис-паша отомстил за смерть своего отца тем, что в союзе с караманскими тюрками захватил сельджукскую столицу Конью, вступил на трон и правил в течение 40 дней (или 6 месяцев), казнив тех, кто был причастен к гибели его «святого» отца. Затем он передал власть вождю (или шейху) Караману, сыну Нури Суфи (ученика Баба Ильяса или же ученика самого Мухлис-паши). Об этом факте писали Орудж-бег, Ташкёпрюлюзаде, Нишанджи, Ибн Кемаль, Али Гелиболулу, Мюнеджимбаши⁵. Захват Коньи произошел якобы в 1308 г., когда Сельджукское государство уже было сильнейшим образом истощено и ослаблено монгольским нашествием и внутренними междоусобицами.

Но хронисты — современники событий — ничего не говорят о таком весьма важном для истории Сельджукидов происшествии.

¹ См.: *Osak A.Y. Babailer isyani*. С. 222–226 (отрывок из рукописи Йазыджизаде «Сельджук-наме»).

² Там же. С. 238.

³ Там же. С. 237.

⁴ *Иванов Н.А.* Османское завоевание арабских стран. С. 242–244.

⁵ Там же. С. 163.

Быть может, мы имеем здесь дело с некой легендой царствующего дома Караманов, попавшей затем в «дружественные» османские хроники (вражда Османов и Караманогуллары относится к более позднему времени, но общий фонд преданий мог сложиться ранее и повлиять на авторов хроник, которые просто переписывали сообщения друг у друга). Может быть, в этом рассказе фантастически преломляется другое событие — захват Коньи мятежником Джимри, выдававшим себя за сельджукского принца Изз ад-Дина Сийавуша, в 1277 г. Ему помогал и правитель Карамана Мехмед-бей Караманоглу (ставший истинным лидером этого мятежа)¹. Отец Карамана и дед Мехмед-бея — Нури Суфи (Нур ад-Дин Суфи) — был мюридом Баба Ильяса, получил от него хырку и семь лет провел в уединении в пещерах (сведения из «Истории Карамана» Шикари)². Орудж-бег сообщает, что отцом эмира Карамана был Кёре Кады («Слепой кади»)³. Османские источники говорят, что Нури Суфи получил во владение от Ала ад-Дина I область Эрменак (1228 г.)⁴. Но в описываемое время (1308 г.) и Мухлис-паша, и Караман, сын Нури Суфи, должны были быть уже глубокими старцами (если предположить, что Мухлис-паша родился накануне восстания бабаи, в 1239 г., ему исполнилось бы уже 69 лет). Именно в 1277 г. лозунг «месть за Баба Расуля» мог еще быть актуальным, поскольку участники подавления восстания могли оставаться в живых. Но в 1308 г., спустя 68 лет после восстания бабаи, собственно говоря, мстить было уже некому. В любом случае, это выступление было как бы продолжением дела Баба Ильяса или отголоском его движения и его идей. Итак, османские историки отразили в своих трудах реальный или мифический факт «мести за Баба Ильяса».

Но в османской историографии известны и сочинения другого рода, отражающие отрицательное восприятие и самого Баба Ильяса, и всего возглавленного им движения.

В эпическом сочинении на османско-турецком языке Абуль-Хайра Руми «Салтук-наме» (1480 г.) излагаются предания, связанные с восстанием бабаи, и говорится, в частности, о двух рафизитах, вождях этого движения — Исхаке и Ильясе, присвоивших себе звания сейидов (потомков Пророка). Согласно этому сочинению, Исхак-и Мазандарани (т.е. происходивший из провинции Мазандеран на севере Ирана), был по отцу евреем. Он сдружился с дьяволом — Иблисом (которого первоначально

¹ Иванов Н.А. Османское завоевание арабских стран. С. 166.

² Şikari. Karaman Tarihi. Konya, 1946. С. 16.

³ Там же. С. 12.

⁴ См.: Ocaк A.Y. Babailer isyanı. С. 166.

принимал за пророка Хызра). Иблис даровал ему прозвище *Дадгар* (перс. «Справедливый», прозвище знаменитого доисламского царя Хосрова). С помощью волшебства Исхак, переодевшись в одеяние сейида, соблазнил мазандеранского падишаха Мирзу Хасана и посвятил его в свою ересь. Шайтан предстал перед ними на серой лошади в образе старца, закутанного в черное покрывало и кривого на один глаз, и провозгласил Исхака пророком (*наби*). Они признавали имама Али Богом.

Вскоре еретиками были захвачены земли от Казвина до Рума и Хорасана (это напоминает искаженное представление о завоеваниях исмаилитов в XI–XII вв.). Здесь же упоминается монгольский полководец Баджу («Баджу-хан»), который перешел на сторону мятежников. Исхак-Дадгар насылал на мусульман гром и молнию, ветры и бури. Мятежники разгромили султана Изз ад-Дина (Кайкавуса II, 1246–1262 гг.). В это время из Гиляна выступил еретик по имени Ильяс, собравший вокруг себя полчище рафизитов и получивший прозвище *Ченмур* (от среднеперс. *Сенмурв*, т.е. «птица Симург»?). Он также объявил себя потомком имама Али.

Тогда же к правителю Мухсину Тули (в Ираке?) явился зеленкрылый ангел и провозгласил его пророком «религии рафизитов». Он же возвел Мухсина в достоинство Махди. Мухсин был к тому же поэтом и вследствие своей мечтательности легко поддавался на обман. Окрестное население и раньше было рафизитами, поэтому оно также поддержало Мухсина. Он возглавил поход на Багдад. Мухсин сочинял стихи, восхвалявшие Али, утверждая, что они взяты из подлинного Корана. Он сделал своей столицей город Мадаин (Ктесифон в Ираке, бывшую столицу иранских династий Аршакидов и Сасанидов). Исхак-Дадгар не признал Мухсина пророком, считая таковым себя самого. Ильяс-Ченмур также отказался ему подчиниться. Тогда Мухсин Тули стал претендовать на роль только Махди.

В это время султан Изз ад-Дин призвал тюркского героя Сары Салтука, ученика Хаджи Бекташа, для борьбы со всеми этими самозванцами (следовательно, османская традиция рисует приверженцев Бекташа врагами бабаи?). В сражении Сары Салтук разгромил войско Исхака, сбил стрелой с коня его самого. Падишах Мирза Хасан был убит. Исхак-Дадгар, раненный в левую ладонь, бежал, спрятался в церкви, но был найден Сары Салтуком и казнен. Его тело протащили по городской площади и расстреляли из луков. Султан Изз ад-Дин вместе с «татарами» и падишахом Уджа (Удж-и Тархана, т.е. Астрахани?) напал на Ильяса-Ченму-

ра и осадил его в Шемахе (в Ширване). Ильяс хотел бежать, но собственное войско его не отпустило. Сунниты в бою разгромили рафизитов. *Шериф* (Сары Салтук) проткнул копьем Ильяса-Ченмура и сбросил его на землю. Рафизиты были перебиты. Падишах Мухсин Тули также был побежден¹.

В «Салтук-наме» представлена в общем-то фантастическая картина событий, но обращает на себя внимание ряд деталей, которые способствуют прояснению того, как воспринимались Баба Ильяс и Баба Исхак суннитскими кругами (речь идет, конечно, о правящем сословии Османской империи, к которому принадлежал автор «Салтук-наме»). Врагами «правоверного» ислама в этом произведении являются рафизиты — выходцы из прикаспийских областей Ирана (где находился в действительности центр многих шиитских «ересей»). Военные походы богатыря-дервиша Сары Салтука рассматриваются здесь именно как борьба с ересью, угрожающей существованию ислама. Еретики действуют по наущению шайтана. Они носят архаические иранские прозвища; как будто бы намеренно подчеркивается связь их со старой сасанидской традицией. Для придворного автора-суннита, писавшего к тому же в разгар сафавидской дава (пропаганды, «призыва»), все враги веры — на одно лицо, все они продолжают дело прежних еретиков, действовавших в первые века ислама, — Маздака, Муканны, Бабака и т.д. Действие приурочено не к Малой Азии, а к Ираку, Ширвану и Северному Ирану, т.е. к тем местам, которые традиционно считались оплотом «ереси» и где в Средние века было много подобных выступлений. В этом рассказе чувствуются какие-то отголоски исторических событий (восстания *сербедаров*, восстания сейидов Мараша в Мазандеране, действий сафавидского шейха Джунайда, пропаганды хуруфитов в Гиляне и Азербайджане и т.д.). Не совсем ясно, есть ли какой-то исторический прототип у лже-Махди Мухсина Тули. Рафизиты представляют свое восстание как восстановление поправленной справедливости. На изображение Сары Салтука, пронзающего копьем «носителя зла» Ченмура, могла оказать влияние христианская иконография святого Георгия, но о христианах в данном эпизоде напрямую ничего не говорится. Интересно, что монголы в целом представлены в «Салтук-наме» сторонниками рафизитов, но другая их часть (из Астрахани) помогает «правоверным».

Постепенное изменение оценки фигуры Баба Ильяса в османских источниках по сравнению с сельджукидскими в благоприят-

¹ См.: *Осак* А.У. Babailer isyanı. С. 231–234.

ную сторону можно объяснить не только личным влиянием Гейикли Баба, Ашикпашазаде и других поздних «сторонников» Баба Ильяса, но и общей сменой «классовой» позиции в Османском государстве (ср. схожую смену оценок восстания Пугачева и Разина в Советском Союзе по сравнению с царской Россией).

Муфтий Ибн Кемаль в своей «Истории династии (дома) Османов» писал, что сельджукский властитель послал своих бегов в «город Чат», и они, по его приказанию, набросились на бабаи — сторонников Баба Ильяса (османские хронисты предпочитают называть главу движения именно этим именем) во время пятничного намаза и всех их перерезали. «Малое количество из них бежало и нашло спасение из водоворота схватки. Из числа же спасшихся каждый отправился в некую (одну) область, и сообщество их, будучи разгромленным, рассеялось, мощь их была сломлена. Принадлежавшие к этой династии (*ханедан*) [т.е. к роду Баба Ильяса] передвигались, уйдя в сокрытие (*мухтафи олуб*)»¹.

В этом отрывке как будто намекается на продолжение движения и после казни предводителя и на то, что его участники, избежав наказания, разошлись по различным областям Анатолии и обосновались там. Ибн Кемаль прямо говорит о том, что сельджукский султан боялся расширения влияния бабаи «в сердцах человечества (народа)»².

Связь дервишей-бабаи с абдалами Рума и другими группами странствующих дервишей (каландаров) Малой Азии настоятельно подчеркивается турецкими учеными, и прежде всего, А.Й. Оджаком. Но источники содержат слишком мало сведений о связи бабаи с другими группами дервишей, обосновавшихся в Малой Азии в XIII в., поэтому мы не во всем разделяем мнение А.Й. Оджака о том, что так называемый «абдализм» (термин турецкого историка Х. Иналджика)³ является прямым продолжением движения бабаи. В исторических хрониках, рассказывающих о восстании бабаи, термины «абдал» и «каландар» отсутствуют.

Несмотря на этот факт, Оджак относит к «преемникам» бабаи почти всех дервишей с прозвищем Абдал или Баба, живших в первой половине XIV в. и упоминаемых османскими хронистами. Он признает, что абдалы Рума не принадлежали к единому течению, а состояли из ряда групп, основное место среди которых занимали

¹ См.: *Ocak A. Y. Babailer isyanı. С. 236.*

² Там же.

³ *Inalcık H. Dervish and Sultan: An analysis of the "Otman Baba Vilâyetnâmesi", The Middle East and The Balkans under The Ottoman Empire: Essays on Economy and Society. Bloomington, 1993. С. 21.*

четыре: последователи самого Баба Ильяса Хорасани; последователи его «сына» Мухлис-паши; халифе и мюриды Хаджи Бекташа Вели; сторонники Сары Салтука, Барака Баба и прочих «гетеродоксных» шейхов¹. Но предположение Оджака остается пока слабо аргументированным.

Хаджи Бекташ Вели был, по-видимому, самым знаменитым из предполагаемых халифе Баба Расулаллаха. Хаджи Бекташ прибыл в Анатолию со стороны Эльбистана (где он теоретически мог повстречаться и с Баба Исфахом). Но «Вилайет-наме» говорит лишь о его встрече с Ибрахимом Хаджи (возможно, учеником Деде Гаркына?)². Об участии же самого Ибрахима Хаджи в восстании бабаи никаких сведений нет. Афляки утверждает, что Хаджи Бекташ был приближенным халифе Баба Расуля, а Шейх Исхак даже находился у него в подчинении³. Нужно учитывать то обстоятельство, что в условиях борьбы за души верующих в период смуты и феодальной раздробленности, когда влияние суфийских братств заметно возросло, Афляки мог умышленно приписать пиру конкурирующего с мавлави сообщества связь с «преступным» еретиком. Историк Ашикпашазаде описывает «приход» Хаджи Бекташа к Баба Ильясу, но прямо не указывает, что Хаджи Бекташ поступил в услужение к этому шейху⁴. Нет оснований утверждать, что брат Хаджи Бекташа Ментеш (если он вообще существовал) был убит в Сивасе, сражаясь на стороне дервишей-бабаи против сельджукской армии. Ашикпашазаде сообщает только, что «там ему была предопределена смерть», но от кого, от чьих, рук не говорит. Возможно, Ментеш сражался против монголов или греков?

У нас нет данных и о том, что Хаджи Бекташ где-то скрывался после подавления восстания бабаи. Если бы он действительно на некоторое время «ушел в сокрытие» (вплоть до битвы с монголами при Кёседаге в 1243 г. и убийства султана Гийас ад-Дина Кайхосрова II в 1246 г.), в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» и других агиографических источниках наверняка содержался бы хоть какой-то намек на это. Но образ прячущегося Хаджи Бекташа совершенно не вяжется со строем «Вилайет-наме» и тем обликом пира, который рисует этот текст.

Возможно, Хаджи Бекташ не разделял идеологию восставших и, не одобряя их действий, сразу же отмежевался от них. Мы не можем утверждать, что Хаджи Бекташ призывал кого-либо к восста-

¹ *Osak A.Y. Babailer isyanı. С. 204–205.*

² *Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 18.*

³ *Al-Aflaki. Manakib al-arifin. Cilt I. С. 381.*

⁴ *Aşıkpaşazade. Tarihi. С. 204.*

нию, хотя у него и были столкновения с властями предержажими, т.е. с сельджукскими наместниками в Кыршехире и в Кайсери. Эти столкновения можно рассматривать в контексте противостояния «деревни» «городу», но в «Вилайет-наме» говорится и о наличии множества сторонников Хаджи Бекташа в обоих этих городах, то есть он не был чисто «сельским» святым-вели. Неизвестно, пропагандировал ли Хаджи Бекташ учение Баба Ильяса, как о том пишет А.Й. Оджак¹, или распространял какой-то другой «путь», унаследованный им от предков или полученный из других источников. «Вилайет-наме» совсем не упоминает о восстании бабаи и, следовательно, не считает это восстание «священным» событием, связанным с личностью почитаемого пира. Это восстание не оставило, таким образом, явных следов в преданиях, складывавшихся вокруг обители Хаджи Бекташа, и не вошло в «каноническую» историю братства. Баба Расуль (Расуль Баба) попал в «святцы» бекташи только в качестве ученика Хаджи Бекташа и одного из халифе, не играющих в традиции бекташи первостепенной роли. Может быть, речь идет вообще о другом эвлиа (не о Баба Ильясе)².

В вопросе о взаимоотношениях Хаджи Бекташа с участниками восстания бабаи И. Меликофф слишком доверчиво воспроизводит сведения османских литературных источников, таких как «Манакиб аль-кудсийа» (по нашему мнению, это произведение имеет, скорее всего, позднее происхождение и представляет собой своего рода мистификацию, «роман» о Баба Ильясе). Мы не можем согласиться с И. Меликофф и в ее оценке значения отношений Хаджи Бекташа с неким учеником Баба Ильяса по имени Эде Бали, которого она отождествляет с наставником Османа Гази — шейхом Эдебалы. Знаменитый факих (богослов-правовед) Османа Гази шейх Эдебалы, согласно некоторым данным, также принадлежал к суфийскому братству вафайя (как и Баба Ильяс)³. Эдебалы умер в 726/1326 г. и, скорее всего, не мог общаться лично с Баба Ильясом, скончавшимся за 86 лет до этого. Османский историк Нешри и анонимная «История (Истории) дома Османов» говорят о том, что Эдебалы «был святым (*азиз*) шейхом... и даже по прозванию был он Дервиш, и заложил он основание завийе»⁴. Эта завийе находилась в Биледжике. Шейх Эдебалы был очень богатым человеком. Этот факт говорит против того, что он принадлежал к числу «маргинальных» дерви-

¹ *Ocak A.Y. Babailer isyani*. С. 181–182.

² *Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели*. С. 88–89.

³ *Ocak A.Y. Babailer isyani*. С. 171.

⁴ Цит. по: *Ocak A.Y. Babailer isyani*. С. 173.

шей, возводивших бедность в культ. Осман Гази женился на дочери Эдебалы и пожаловал ему обширные земельные владения¹. Шейх Эдебалы учился в Сирии, постиг в совершенстве теологические науки, но ничто не указывает на его связи с «гетеродоксными» дервишами. Ашикпашазаде называет Эдебалы суфийским шейхом, говорит о том, что он пребывал в завийе (по одной из версий, в Конье)². Наличие у него дочерей означает, что он не придерживался обета безбрачия³. Этот факт также служит препятствием для того, чтобы видеть в нем странствующего дервиша-абдала. Нешри сообщает, что брат Эдебалы — Шамс эд-Дин — был шейхом ремесленников-ахи⁴. Его прозвали Ахи Шамс эд-Дин, сына же его звали Ахи Хусейн⁵. Хаджи Бекташ гипотетически мог поддерживать связи с первым эмиром Османской династии через корпорацию ахи. Но «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» вовсе не упоминает имена Эдебалы и его брата. Они не имели, по всей видимости, никакого отношения к духовному пути Хаджи Бекташа.

Участником движения бабаи был, возможно, некий Бали Шейх (не тождественный, однако, с Эдебалы), упоминаемый в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели». Этот дервиш похоронен в деревне Бали Шейх между Йозгатом и Кырыккале (в 100 км к востоку от Анкары). Местные жители считают его и Джан Баба, известного дервиша Хаджи Бекташа, одним и тем же лицом⁶. Он мог быть учеником Баба Ильяса, перешедшим впоследствии в общину «прото-бекташи», но его участие в восстании бабаи не доказано.

Из числа абдалов — современников восстания бабаи — больше всего материалов сохранилось о Сары Салтуке (он же Салтык Баба), который, как представляется, был одним из ведущих и популярнейших абдалов XIII в. Бекташийские источники называют этого героя Сары Салтук, Салтык Баба, Шейх Салтык⁷. Эвлия Челеби именует его Мехмедом Бухари⁸. Неизвестно место его рождения (Денизли, Крым или Харсиана)⁹. Этот вели рано привлек к себе внимание европейских исследователей (своими христианскими чертами). Два его жизнеописания существовали в XV в. и лег-

¹ *Ocak A.Y. Babailer isyanı. С. 174.*

² Там же. С 175.

³ Там же.

⁴ *Neşri. Kitab-ı Cihannüma. Cilt. I. Leipzig, 1951–1955. С. 26.*

⁵ Там же.

⁶ *Ocak A.Y. Babailer isyanı. С. 170.*

⁷ Там же. С. 45.

⁸ *Evliyâ Çelebi. Seyahatnâme. Cilt II. С. 188.*

⁹ *Ocak A.Y. Babailer isyanı. С. 188.*

ли в основу «Салтук-наме», в котором, как мы видели выше, Сары Салтук изображен в качестве гонителя еретиков, возглавляемых приспешниками дьявола Ильясом и Исхаком. Никаких исторических данных, подтверждающих связь Сары Салтука с традицией бабаи нет, кроме того, что в настоящее время культ Сары Салтука распространен среди алевитов, проживающих в областях Сиваса, Токата, Дивриги и Тунджели (то есть в тех местах, которые были ареной восстания бабаи). От оджака Салтука ведут свою генеалогию некоторые роды алевитских деде¹.

Последователем Баба Ильяса, возможно, был Айбек Баба из Амасьи, печально известный своими политическими интригами. Он возглавлял с 1248 по 1277 г. знаменитое текке Масудийе в Амасье и, согласно автору «Истории Амасьи», являлся мюридом Баба Ильяса (других подтверждений этому факту не обнаружено)². Другой известный баба XIII в. — Баба Маранди (он же Бузагу Баба) известен из мавлавийских источников и прославился также больше политическими интригами. Сипехсалар называет этого дервиша Бузагу Баба и говорит о том, что он знался с джиннами и пери³. Афляки (которому этот баба известен как Баба Маранди) передает, что этот шейх возглавлял «сообщество шайтаноподобных людей»⁴. Однако убедительных доказательств того, что в данном случае речь идет о каландарском шейхе и последователе учения Баба Ильяса (как считает А.Й. Оджак), на наш взгляд, не существует. Он прибыл из Иранского Азербайджана (из селения Маранд) или из Халеба (из селения Бузаа)⁵. Никаких данных о связи его с движением бабаи нет. Неизвестно также, являлись ли Айбек Баба и Баба Маранди в действительности странствующими дервишами-абдалами или же это были обычные авантюристы, выдававшие себя за дервишей.

Подтверждением гипотезы Оджака о наследии бабаи в османском суфизме служит только то, что нам известно о личности Гейикли Баба. Гейикли Баба поселился ок. 1326 г. в районе Инегель (рядом с горой Олимпос, которую турки называли «Горой монахов» — *Кешиш-дагы*). Согласно Ашикпашазаде, Гейикли Баба сам заявил Орхану Гази: «Я — мюрид Баба Ильяса, который

¹ *Birdoğan N.* Anadolu ve Balkanlar'da Alevî yerleşmesi: ocaklar, dedeler, soyağaçları. İstanbul, 1992. С. 46–52.

² *Hüsameddin H.* Amasya Tarihi. Cilt I. С. 235. Cilt II. С. 403.

³ *Sipehsalar.* Menâkib-i Sipehsalar. İstanbul, 1331 h. С. 85.

⁴ *Aflâki.* Manâkib ul-arifin. Cilt I. С. 146–147.

⁵ *Ocak A.Y.* Babailer isyanı. С. 199–200.

следовал по пути (тарик) Сейида Абу-ль-Вафа»¹. Конечно, Ашикпашазаде, претендовавший на то, что он сам является дальним потомком Баба Ильяса, мог намеренно вложить эти слова в уста популярного в Османском государстве святого-вели, и в таком случае это смелое высказывание теряет свою силу. Но положительное отношение других османских хронистов XV–XVI вв. к Баба Ильясу как будто говорит против того, что его почитание было введено только благодаря личной инициативе Ашикпашазаде. Вполне возможно, что Гейикли Баба действительно стал «передаточным звеном» между традицией бабаи и складывающейся официальной идеологией Османского бейлика. Правда, чтобы быть мюридом лично Баба Ильяса (события, описанные Ашикпашазаде, приурочены к взятию Бурсы в 1326 г.), Гейикли Баба должен был прожить не менее 100 лет (допустим, он был в 10-летнем возрасте в момент смерти Баба Ильяса в 1240 г., чтобы хоть что-то усвоить из его учения). Более ранний историк Йазыджиаде, говоря о подавлении восстания бабаи, особо подчеркивает, что были истреблены все участники, исключая младенцев до трех лет². Вероятность для Гейикли Баба выжить при таком массовом «геноциде» (*катль-и ам*, по словам хрониста Мехмеда Нишанджи, XVI в.)³ невелика. К тому же, многие османские авторы единодушно утверждают, что Гейикли Баба прибыл в Анатолию (верхом на олене) из Иранского Азербайджана, из города Хоя (судя по всему, он не был уроженцем Малой Азии). Об этом писали Нишанджи, Меджди, Мустафа Али, Джанаби, Ходжа Сад-эд-Дин⁴. Ашикпашазаде хранит молчание об иноземном происхождении Гейикли, так как это не укладывается в его историю преемства между Баба Ильясом, Гейикли Баба и Османами.

Учение Гейикли Баба было легко принято и одобрено в Османском бейлике, что позволяет сомневаться в его «гетеродоксности» (хотя атрибуты этого вели — мюриды, скачущие на оленях, питье вина, отказ от земельных пожалований — вполне подходят для «народного» святого, отрешенного от забот этого мира. См. ниже Гл. 6).

Ашикпашазаде упоминает также о мюриде шейха Эдебалы по имени Кумрал Абдал, который первым истолковал сон Османа Гази о будущем его династии⁵. Осман Гази в награду за обе-

¹ *Aşıkpaşazade Tarihi*. С. 46.

² *Ocak A.Y. Babailer isyanı*. С. 226.

³ Там же. С. 237.

⁴ Там же. С. 207.

⁵ *Aşıkpaşazade Tarihi*. С. 6-7.

щение Кумрала Абдала (о том, что Осман станет султаном и т.д.) пожаловал ему земельные владения и свой собственный меч (вместо грамоты-берата). Османские хронисты Идрис Битлиси и Ибн Кемаль рассказывают также, что Осман построил для Кумрала Абдала завийе в окрестностях Йенишехира (Эрмени Дербенди)¹. В позднеосманской хронике Хайраллаха Эфенди об этом дервише говорится следующее:

«Кумрал Баба же, будучи одним из благородных лиц из плеяды бабаи, являлся блаженным (*мубарак*), бродившим в горах по берегам реки *Сангариос ырмагы*, то есть Сакарья, и чудесная сила его очевидна (*керамети захир*)»².

Даже если мы примем это заявление автора XIX в. как исторически достоверное (других подтверждений пока не обнаружено), Кумрал Абдал остается единственным турецким дервишем-абдалом, вышедшим из окружения Баба Ильяса (Гейикли Баба и Бали Шейха мы не можем напрямую причислить к категории абдалов). Этот единичный факт не может иметь решающего значения в определении того, каковы были взаимосвязи между дервишами-бабаи и абдалами. Обратим внимание также на тесные отношения между Кумралом Абдалом и Османской династией. Похоже, для дервишей-бабаи было обычным именно тесное сотрудничество с «новыми властями». Бабаи, как представляется, были склонны принять новый (османский) государственный порядок, который их вполне устраивал. Интересен в данной связи и факт сосредоточения этих «политизированных» дервишей вокруг первой османской столицы — Бурсы.

О других абдалах Бурсы (Абдал Мурад, Абдал Мехмед) можно сказать, что они были связаны скорее с ремесленным сословием (в тюрбе Абдала Мурада на холме рядом с Бурсой проводились обряды и церемонии ремесленных цехов-*эснаф* Бурсы)³. Нет никаких данных о принадлежности их к движению бабаи (так же как и дервишей с прозвищем баба — Доглу Баба, Постинпуша Баба, которых А.И. Оджак относит к этому течению)⁴.

Наконец, сам Ашикпашазаде, который рассказал миру о существовании сообщества абдалан-и Рум, ничего не говорит о принадлежности своего предка Баба Ильяса к этому сообществу или о том, что абдалы Рума признавали Баба Ильяса своим пиром. Если бы такое положение дел имело место в действительности, историк

¹ *Osak A.Y. Babailer isyanı. С. 212.*

² Там же. Примеч. 201.

³ Там же. С. 213.

⁴ Там же. С. 214.

не преминул бы сообщить о столь значительном лично для него факте — почитании его предка в огромном и по количеству и по влиянию союзе дервишей-абдалов. Но этого не произошло.

Пути сторонников Баба Ильяса, с одной стороны, и последователей Хаджи Бекташа — с другой, по-видимому, разошлись довольно рано. Имя Баба Ильяса никогда не упоминается в духовных гимнах бекташи. По нашему мнению, «прото-бекташи», в отличие от бабаи, не присутствовали «в первых рядах» османских служилых дервишей. Это подтверждает и история Абдала Мусы, покинувшего ставку Орхана, и факт изгнания «маргинальных» дервишей из Бурсы в тот же период. А.Й. Оджак тем не менее считает возможным возводить к движению бабаи не только общину абдалов Рума и братство бекташийя, но искать в нем истоки и секты алевитов. Восстание бабаи, по его мнению, было первым крупным выступлением разрозненных прежде «гетеродоксных» элементов Малой Азии, которые впервые осознали в ходе этого восстания единство своих взглядов и целей и сделали первый шаг к сближению между собой¹. Выступление бабаи заложило фундамент для дальнейшего развития и консолидации указанных течений.

Малоазиатские восстания XVI в. — восстания Шаха Кулу, Пир Али Халифе, Шаха Вели, Календер Шаха (Календера Челеби) вряд ли можно рассматривать как продолжение традиции бабаи. Эти восстания, будучи «махдистскими» по идеологии, происходили в несколько иных исторических условиях, а именно в разгар идеологического противостояния Османской Турции и Сафавидского Ирана. Ж.Л. Баке-Граммон посвятил специальное исследование восстанию Шаха Вели (Джеляля Бозоклу)². Тот же автор вместе с И. Бельдичану опубликовал анализ архивных документов, относящихся к восстаниям XVI в.³ Социально-политические мотивы во всех этих движениях играли ведущую роль. Эти выступления были направлены против власти «Йазида» (т.е. Османской династии) и преследовали цель установить праведное правление, причем лидеры этих восстаний сами провозглашали себя «полюсами эпохи», «высшими иерархами сущего» (*сахиб-и заман*) и Махди своего времени⁴. Главы этих движений были шейхами («духовными ли-

¹ *Ocak A.Y. Babailer isyanı. С. 214.*

² *Bacqué-Grammont J.-L. Notes et documents sur la révolte Şah Veli b. Şeyh Celal. Archivum Ottomanicum, VII. P. 1982. С. 6-69.*

³ *Beldiceanu-Steinherr I., Bacqué-Grammont J.-L. A propos de quelques causes de malaises sociaux en Anatolie centrale au XVIe et XVIIe siècles. Archivum Ottomanicum, VII. С. 71-115.*

⁴ *Ocak A.Y. Babailer isyanı. С. 159.*

цами») и обладали соответствующей харизмой среди дервишей и простого народа. Они были по большей части привержены шиитскому направлению в исламе.

Однако отсутствие шиитских мотивов (поклонения 12 имамам, культа Кербелы и т.д.) в пропаганде бабаи является серьезным препятствием для поиска общих корней между бабаи, с одной стороны, и абдалами, бекташи и кызылбашами (алевитами) — с другой. Между тем уже в XIV в. эти мотивы появляются в нефесах и илахи Абдала Мусы, Кайгусуза Абдала и в газелях Несими. Мироззрение дервишей бабаи в настоящее время (до обнаружения каких-либо текстов, вышедших из-под пера самих этих дервишей) остается для историков «белым пятном».

Вывод А.Й. Оджака о социально-политическом, а не религиозном содержании движения бабаи противоречит его же желанию проследить судьбу некоей религиозной группы бабаи в XIV в. и далее¹. Что же касается отношений между Хаджи Бекташем и окружением этого святого-вели, с одной стороны, и течением странствующих дервишей (каландаров, абдалов) — с другой, эта, на наш взгляд, весьма перспективная тема станет предметом рассмотрения двух последующих глав нашей работы.

¹ *Osak A.Y. Babailer isyani. С. 219.*

Глава V

Халифе Хаджи Бекташа Вели и другие исторические личности из его окружения

Обратимся теперь к ранней бекташийской традиции, нашедшей отражение в ряде поэтических и прозаических произведений (помимо «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели») и посмотрим, какие сведения она может дать о жизни основателя братства бекташийя и его ближайших сподвижников.

В «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» упоминаются 14 главных халифе (заместителя) Хаджи Бекташа: Сейид Джемаль эд-Дин Султан, Сары Исмаил, Колу Ачик Хаджим Султан, Расуль Баба, Пираб Султан, Сейид Реджеб Баба, Сару Кады, Али Баба, Бурак (Барак) Баба, Баха эд-Дин, Йахйа Паша, Атласпуш, Дост Худа, Хызыр Самит (Хазрат Самуд)¹. Только первым пяти из них посвящены отдельные рассказы. Из этих пятерых Сейид Джемаль ад-Дин был послан Хаджи Бекташем на побережье «Белого» (Эгейского) моря, Сары Исмаил — в княжество Ментеше (на юго-западе Анатолии), Хаджим Султан — в княжество Гермиан (столица — г. Кютахья в западной части Центральной Анатолии), Баба Расуль — в Алтынташ (к югу от Кютахьи), Пираб Султан — в Конью. Обращает на себя внимание то, что все «главные» халифе были отправлены на запад Анатолии. Именно это направление в распространении братства бекташийя представлялось важнейшим и в те времена, и позднее.

Сведения о халифе Хаджи Бекташа, которых звали Сейид Джемаль, Сары Исмаил и Расуль Баба, содержатся только в «Вилайет-наме». Каждому из этих халифе посвящен отдельный рассказ в так называемых бекташийских «Деяниях халифе».

¹ См. *Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. Cilt I. С. 223.*

входящих в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели». В этом же тексте упоминаются еще 11 халифе, из которых только о Пирабе (Пир Эби) Султане есть отдельный рассказ. О Реджебе Паше, Султане Баха эд-Дине, Йахйа Паше, Али Баба, Сару Кады, Атласпуше Султане и Дост Худа исторических сведений нет. Хызыр Самит («Молчальник»), возможно, идентичен с Самитом Абдалом, упоминаемым в «Диване» шейха Мухьи-д-Дина Челеби (XV в.):

Пришли Самит Абдал и Хазыр Хызыр Абдал даже,
Пришел мой Чельтек Деде даже.
Ах, увидеть бы мне еще раз их лица!¹

Отсюда следует, что Самит Абдал был каким-то весьма почитаемым суфием, но это все, что о нем можно сказать. В «Вилайет-наме-и Отман Баба» упоминается некий Кара Самит и дважды приводятся его высказывания. Возможно, Хызыр Самит, Кара Самит и Самит Абдал — одно и то же лицо². Сочинение суфийского характера «Тараик аль-хакаик», принадлежащее перу шейха братства *ниматуллахийя* Масума Али Шаха, знает некоего Шейха Самита в Иерусалиме, принадлежавшего к братству *адхамийя*, но тот ли это Самит, о котором пишет автор «Вилайет-наме», неясно. Шейх Самит умер в 1405 г.³

Халифе Хаджи Бекташа, как и он сам, прославились многочисленными чудесами, которые зафиксированы в «Вилайет-наме». Так, Сары Исмаил известен тем, что его посох мог превращаться в змея. Сары Исмаил получил свое прозвище («Желтый») оттого, что у него были светлые волосы. Он мог по желанию обращаться в сокола светлой масти. Однажды он заговорил с волком, и вол отвечал ему человеческим голосом. Пир Эби Султан воскресил своего сына, умершего во время эпидемии чумы в Конье. Расуль Баба предстал перед христианами сначала в виде золотого (желтого) оленя, а затем, превратившись в голубя, взлетел в небо и сел на купол церкви. После этого он снова обрел человеческий облик, что произвело неизгладимое впечатление на христиан, ставших свидетелями этого чуда.

¹ Gölpınarlı A. Yunus Emre ve tasavvuf. С. 46.

² В Эрзурумском вилайете находится почитаемая гробница Хыдыра Абдала, ученика Хаджи Бекташа (деревня Оджак в уезде Кемалийе), но этот персонаж, возможно, не имеет прямого отношения к Хызыру Самиту (Самиту Абдалу), хотя в творении Мухьи-д-Дина они и упоминаются вместе.

³ Масум Али Шах. Тараик аль-хакаик. Т. III. Техран, 1937-1940. С. 33.

Сейид Джемаль эд-Дин, согласно «Вилайет-наме», пользовался особым расположением Хаджи Бекташа и на собраниях восседал выше других халифе. Пир часто гладил его по спине своей «благословенной» десницей и ласково говорил: «Это мой Джемаль, мой Джемаль, мой Джемаль!»¹ В своем напутствии ему Хаджи Бекташ сказал: «Да родится от тебя наш сын! Да продолжит он путь к Белому морю»². Здесь явно подразумевается духовное сыновство, а не естественное. Следовательно, Хаджи Бекташ в тексте «Вилайет-наме» придает такому сыновству гораздо большее значение, чем природному. После смерти Хаджи Бекташа Сейид Джемаль сел на осла и поехал в западном направлении. В месте, называемом Тевеккельджик, возле Алтынташа его осла задрал волк (по предсказанию Хаджи Бекташа). Сейид Джемаль остался в том месте. У него родился (по-видимому, естественным путем) сын Асли Доган, который отправился к проливу Дарданеллы и хотел переправиться на европейский берег. Лодочники отказались его перевозить (поскольку он был один). Тогда Доган пошел прямо по морю, и море отступало перед ним, обнажая песчаное дно. Сейид Джемаль, согласно «Вилайет-наме», скончался в Тевеккельджике и похоронен там. Следовательно, этот человек не может быть отождествлен с основателем братства *калндарийа* Сейидом Джемаль ад-Дином (не имевшим детей и скончавшимся в египетском городе Думьят; о нем см. в Гл. седьмой).

Второй халифе, Сары Исмаил, исполнял при Хаджи Бекташе обязанности личного слуги (ибрикдар — того, кто поливает на руки при умывании). Ранее он служил Караджа Ахмеду. Хаджи Бекташ посылал его с личными поручениями (например, к Тапдуку Эмре и к Мавлане Руми). Он был посредником между пиром и паломниками, приходившими его навестить. Перед смертью Хаджи Бекташ якобы швырнул свой посох, чтобы указать Сары Исмаилу место его будущей «епархии». Посох упал в церкви в городе Тавас (княжество Ментеше), причем сломал колокольню и пробил голову священнику³. Когда Сары Исмаил пришел туда, он превратил церковь в текке.

Халифе Расуль Баба не идентичен с Баба Расулем, так как «Вилайет-наме» относит деятельность этого халифе к г. Алтынташ (в настоящее время — селение Алтынташ в 35 км к югу от Кютахьи), куда он попал мистическим образом во сне по приказанию

¹ См. *Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. С. 225.

² Там же.

³ Там же. С. 226.

Хаджи Бекташа. Расуль Баба (Баба Расуль) основал обители-дергахи в деревне Бешкарыш и в местности Хисарджик (недалеко от обители Сейида Джемаля в Тевеккельджике)¹. Расуль Баба иногда ходил обедать в большую обитель Сейида Джемаля².

Халифе Пираб Султан (Пир Эби) был послан Хаджи Бекташем в Конью по просьбе знаменитого суфия, шейха Садр ад-Дина Конави (ум. 1274 г.). Пираб Султан исполнял должность «зажигателя светильников» (черагджи). Хаджи Бекташ пожаловал ему Конью в юрт (мистический «домен»). У Пираба Султана была жена и трое сыновей. Двое из его сыновей умерли во время чумы, третьего же он сумел исцелить. Случай с Пирабом Султаном показывает, что дервиши Хаджи Бекташа могли жениться и далеко не все из них придерживались обета безбрачия. В одной из рукописей «Вилайет-наме» (вариант А), хранившихся в личной библиотеке Б. Нойана, «деяния» Пираба Султана отсутствуют. Вместо этого рассказывается о Султানে Баха эд-Дине Атласпуше, о котором в других рукописях «Вилайет-наме» не приводится никаких сведений, кроме имени³.

Атласпуш происходил якобы из рода Байындыр-хана и жил в Шемахе (в Ширване). В то же время в Тебризе проживал некий Дост Худа, сын ильхана Газан-хана. Атласпуш и Дост Худа увидели друг друга во сне, и Дост Худа пригласил Атласпуша в гости к себе, в Тебриз. Атласпуш (уже наяву) пришел к нему, они узнали друг друга и вместе отправились к Хаджи Бекташу. Хункар вручил им по «четыре знака» (*чар аламет*) и послал их на родину. Оба они основали обители бекташи (*бекташи-хане*): одну в Тебризе, другую — в Шемахе. Прозвище Атласпуш («Одетый в атлас») легенда объясняет тем, что этот дервиш просыпался каждое утро и обнаруживал на себе новое атласное одеяние, которое он до вечера дарил кому-либо в качестве пожертвования, а следующим утром все повторялось заново. В другом варианте «Вилайет-наме» (вариант В) из личной библиотеки Б. Нойана говорится, что Хаджи Бекташ явился во сне сразу троим — Баха эд-Дину Атласпушу, Дост Худа и Хызыру Самиту — и призвал их к себе. Они повстречались друг с другом в Тебризе и отправились оттуда к Хункару. Получив от него посвящение, Хызыр Самит и Дост Худа вернулись в Тебриз, а Баха эд-Дин Атласпуш поселился в Ширване, в г. Шемахе⁴. Эти сведения могут служить подтверждением того, что учение Хаджи

¹ Хисарджик – селение примерно в 100 км к западу от Кютахьи по дороге в Симав.

² *Noyal B. Bütün yönleriyle*. С. 237.

³ Там же. С. 238.

⁴ Там же. С. 239.

Бекташа распространялось не только в западном, но и в восточном направлении (в Азербайджане), и что там были открыты обители бекташи (исчезнувшие в дальнейшем).

Еще один халифе, Сейид Реджеб, исполнявший обязанности «спальника» (*ферраш*) при Хаджи Бекташе, получил от него «во владение» Акчайыр возле горы Эмре¹.

Халифе Сару Кады (Сары Кады) получил местность Караджадаг (это название распространено и в восточных, и в западных областях Турции; Б. Нойан считает, что речь идет о местности возле Анкары). Там свирепствовала чума, но Хаджи Бекташ пообещал, что она не коснется ни Сару Кады, ни его потомков, если только они не будут выезжать за пределы этой местности. У Сару Кады было двое сыновей — Кенан и Кеййан (Кебан). От них произошли два клана с соответствующими прозвищами (*кенанлы*, *кебанлы*). В данном рассказе халифе и его сыновья выступают не столько в качестве дервишей, но скорее как первопредки тюркских (?) родов. Прозвище «Кады» («Духовный судья») также заставляет задуматься. Предание помещает вокруг Хаджи Бекташа по крайней мере трех духовных судей, дружественно настроенных по отношению к пиру. В то же время самый знаменитый из этих судей-кади — Сад эд-Дин — вообще не входит в число «главных» халифе. Имя Сару напоминает и о брате Идриса Ходжи — Сару, которого «Вилайет-наме» рисует врагом Хаджи Бекташа.

Халифе Али Баба проживал рядом с городом Акшехир (в 100 км к северо-западу от Коньи), но по призыву Хаджи Бекташа (*лаббайк*) немедленно являлся к нему в Карагююк².

Б. Нойан упоминает еще несколько халифе Хаджи Бекташа. Среди них Ментеше Баба (имя очень похоже на имя брата Хаджи Бекташа — Ментеша, упоминаемого Ашикпашазаде), поселившийся у подножия горы Хема (Хума) возле г. Сандыклы (в 50 км к югу от Афьон-Карахисара), а также Муджур Сейди, известный по прозвищу «Желтознаменный» (*Сару адеми*) и происходивший из селения Муджур в 20 км к северу от Карагююка. Получив благословение от Хаджи Бекташа, он обосновался затем в Анкаре³. Еще один халифе Хаджи Бекташа, имя которого встречается только в одном варианте «Вилайет-наме» из библиотеки Б. Нойана (вариант В) — Чердегин Шейхи. О нем сообщается только то, что он получил от пира «во владение» местность Чердекин (Чердегин) (?), и тамошний бей воздвиг для него купольную гробницу (*кумбат*),

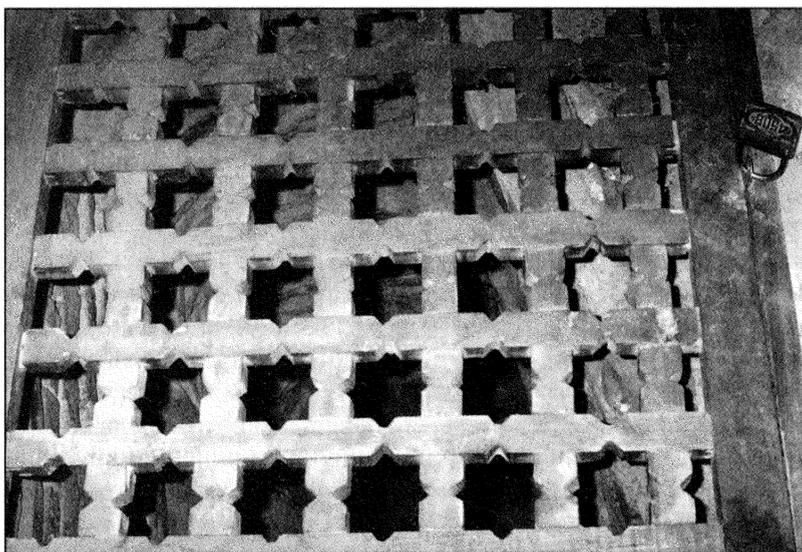
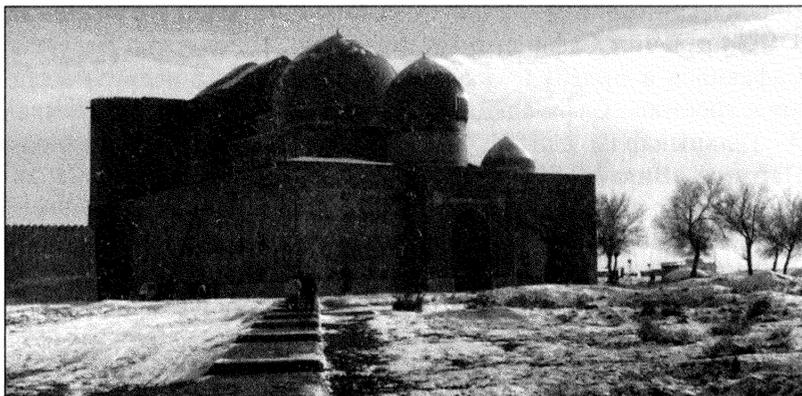
¹ *Noyan B. Bütün yönleriyle*. С. 239.

² Там же.

³ Там же. С. 240.

где он и был похоронен. Сам же бей был погребен у входа в эту гробницу как преданный почитатель святого-вели¹.

Ниже нами будут рассмотрены сведения об отдельных личностях из окружения Хаджи Бекташа Вели, сохранившиеся в традиции бекташи и отраженные в тех или иных письменных источниках, составляющих литературное наследие данного братства.



*Мавзолей Ходжи Ахмеда Йасави в г. Туркестане
и место затворничества Йасави – подземный колодец.
(Фото автора)*

¹ Noyan B. Bütün yönleriyle. С. 240.

Ахмед Йасави, Кутб ад-Дин Хайдар и Локман Паранде

Локман Паранде — личность малоизвестная. В Герате, согласно сведениям А. Гельпынарлы, было в конце XV в. кладбище, носившее имя Локмана-и Паранде, но о нем самом данных нет¹. Персидская хроника «Хабиб ас-сийар», посвященная умершему в 1334 г. шейху Сафи ад-Дину Ардебели, основателю династии Сафавидов в Ардебиле, рассказывает, что души вели прилетают к гробнице Сафи ад-Дина, в т.ч. и душа Локмана Паранде². А. Гельпынарлы считает возможным отождествить Локмана Паранде «Вилайет-наме» с жившим в XI в. Локманом Саракси, упоминаемым в жизнеописании персидского святого-суфия Абу Саида ибн Аби-ль-Хайра «Асрар ат-таухид фи макамаат аш-шейх Аби Саид», который также наделяется эпитетом «летающий» (перс. *паранде*)³. В таком случае история о воспитании им Бекташа Вели носит легендарный характер. Согласно «Вилайет-наме-и Хаджим Султан», Бекташ был отдан на воспитание не дервишу Локману Паранде, а самому «шейху туркестанских эренов» Ахмеду Йасави⁴. Соответственно, в этом жизнеописании чудеса, сотворенные Бекташем в присутствии Локмана Паранде, совершаются в присутствии Ахмеда Йасави (чудо с источником, чудо с переносом еды из Хорасана в Мекку, появление чудесных зеленых родинок на лбу и на ладони Хаджи Бекташа).

Кутб ад-Дин Хайдар (ум. ок. 1225 г.), основатель братства хайдарийа, близкого по вероучению и практике к каландарам, именуется в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» «духовным сыном» Ахмеда Йасави⁵. Хайдар, судя по тексту жизнеописания, был моложе, чем Хаджи Бекташ, что хронологически вряд ли допустимо (о Кутб ад-Дине Хайдаре см. подробнее в Гл. седьмой).

Описанное в «Вилайет-наме» превращение Ахмеда Йасави и его дервишей в журавлей находит параллель в ритуальном гимне братства бекташийа, исполняемом в завершение радения-сама⁶:

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 103.

² Хабиб ас-сийар. Т. III, ч. IV. Бомбей, 1901. С. 9.

³ Асрар ат-таухид. Тегеран, 1953. С. 24-25.

⁴ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 102.

⁵ Там же. С. 9.

⁶ Там же. С. 15.

Два журавля прилетают, с повязанной головой
(букв. «в сукне (*цуха*) голова»).

Радуйся, мой журавль, радуйся, не Али ли ты?

Один из них Мухаммад, один из них Али.

Радуйся, мой журавль, радуйся, не Али ли ты?

Или, может быть, ты — Хаджи Бекташ Вели?

Два моих журавля прилетают, зеленого цвета,

Один — имам Хасан из пречистого рода,

Другой — имам Хусейн, роза райского сада.

Радуйся, мой журавль, радуйся, не Али ли ты?

Или, может быть, ты — Хаджи Бекташ Вели?¹

Далее все шиитские имамы уподобляются журавлям и, по-видимому, с ними отождествляются сами лица, исполняющие сама. Вера в переселение душ после смерти в тела некоторых птиц и зверей была распространена среди членов братства бекташийя, хотя официально и не получила обоснования.

«Вилайет-наме» упоминает о существовании «Книги деяний Ахмеда Йасави» («Манакиб»)², которая нам неизвестна. Эту книгу автор «Вилайет-наме», по его словам, использовал при составлении своего труда (неясно, содержались ли там какие-либо сведения о самом Хаджи Бекташе). Известные жизнеописания Ахмеда Йасави «Рисале-йи Хусам ад-Дин-и Сыгнаки» («Манакиб-и Ахмед Йасави», 1311 г.), «Джавахир аль-абрар мин амвадж аль-бихар» (1500 г.) и «Манба аль-абхар фи рийаз аль-абрар» (1586 г.) не содержат никаких данных ни о Хаджи Бекташе, ни о Локмане Паранде.

Знакомство автора «Вилайет-наме» с «Диван-и хикмет», собранием стихотворений, приписываемых Ахмеду Йасави, сомнительно. Традиция хикметов содержит немало мотивов, перекликающихся с суфийской символикой «Вилайет-наме», но это, скорее всего, лишь наследие общего суфийского мировоззрения. Так, в стихах, приписываемых Йасави, много места уделено образу «чужбины» (*гариблык*) как метафоры земного, дольного, мира, говорится о необходимости «жизни на чужбине» для совершенствования духовных качеств суфия:

¹ *Erk H.B. Tarih boyunca Alevilik. С. 189.*

² *Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 15.*

Гариблыгны кѐп кадрыны бильдим муна
(«Я узнал великую ценность чужбины»).

И далее:

Если сто лет проведешь на чужбине, все равно ты гость,
Трон и счастье, и сады — все это тюрьма для души.
На чужбине рабом был Махмуд Султан,
О, собратья, и я на чужбине сгорел!¹

Это настроение хикметов перекликается с рассказом «Вилайет-наме» о том, как Ахмед Йасави послал «на чужбину» своего ученика Хаджи Бекташа, который также оставил «трон и счастье и сады» ради духовного подвига. Десятый хикмет Йасави также содержит некоторые мотивы, общие с легендарным повествованием «Вилайет-наме» (мотив «говорящих камней» и «подземного источника»):

Камни и горы меня попрекали моей неудачливостью,
Ясным языком спрашивали меня: Где твои дела?
Говорили мне: Если ты ашик, иди познай прежде Истину!
Я превратился в (целебный) бальзам и под землю утек.²

В третьем хикмете Йасави упоминает о явлении ему в юности сверхъестественных сил, под влиянием которых он вступил на мистический путь (ср. аналогичную историю о воспитании ангела-ми Хаджи Бекташа в «Вилайет-наме»):

В пятнадцать лет моих гурии, *гильманы* предо мной предстали,
Склонив голову, сложив руки, преклонились,
Явились вестниками рая Фирдаус,
Ради видения (лика Аллаха) я все земное покинул.³

Но все указанные мотивы обработаны автором «Вилайет-наме» совершенно своеобразно. Речь идет лишь о неких общих тенденциях, свойственных традиции «хорасанского» суфизма. Отношение автора «Вилайет-наме» к своему герою, Хаджи Бекташу, принципиально отличается от отношения «лирического героя» «Диван-и хикмет» к самому себе. Особенно наглядно это прояв-

¹ Eraslan K. Divan-i hikmetten seçmeler. Ankara, 1983. С. 94.

² Там же. С. 106.

³ Там же. С. 95.

ляется при описании физической смерти героя. «Вилайет-наме» торжественно описывает смерть Хаджи Бекташа, а герой «Диван-и хикмет» ни во что не ставит свою физическую кончину и свое бренное тело (четвертый хикмет):

Кидайте камни в мой труп,
Ташите его за ноги в гробницу,
Бейте, топчите его со словами: Ты не был рабом Истины!
К Истине прибегаю, вот я пришел!

И далее там же:

Святые пришли, стали бить его,
До тех пор пока он не отрекся от мира,
Пока не возлюбил он одну только Истину¹.

Подобное смиренное отношение святого-вели к самому себе было бы, очевидно, не совсем понятно автору «Вилайет-наме», который на протяжении всего повествования постоянно прославляет своего пира.

Йасавийский след в преданиях, помещенных в начальной части «Вилайет-наме», требует объяснения, но удовлетворительного ответа на этот вопрос пока не дано. Легенда об обращении Ахмедом Йасави анатолийских тюрок с помощью своих дервишей восходит, вероятно, только ко времени эмира Тимура (1370–1405 гг.), который поддерживал культ Йасави и стремился подчинить анатолийских тюрок своей власти². «Вилайет-наме» создавалось уже в послетимуровскую эпоху, когда пропаганда Тимура в некоторой степени принесла плоды, и, вполне возможно, эта ситуация была впоследствии использована османскими властями для своих целей. Однако Хаджи Бекташ в источниках предстает в принципиально ином качестве, нежели Ахмед Йасави.

Братство йасавийя само по себе никогда не было популярным в Анатолии. Нет оснований считать бекташи, придерживавшихся совершенно иных взглядов, «наследниками» Йасави³. Отсутствие прямой связи между бекташи и братством йасавийя не исключает, тем не менее, каких-то контактов между «прото-бекташи» и последователями Йасави уже на территории Анатолии. М.Ф. Кёпрюлю предполагает, что Ахмед Йасави был чрезвычайно почитае-

¹ *Eraslan K. Divan-i hikmetten seçmeler.* Ankara, 1983. С. 97.

² *Ру Ж.-П. Тамерлан.* М., 2007. С. 197–199.

³ *Eyuboğlu I.Z. Bütün yönleriyle Hacı Bektaş Veli.* С. 122.

мом личностью среди туркменских племен и легенды о нем были распространены шире, нежели можно себе представить¹. Легенды о Йасави могли быть переданы «прото-бекташи» и при посредничестве братства хайдарийа, как предполагает А.Й. Оджак².

Ашикпашазаде и другой автор XV в. Эммин эд-Дин ибн Давуд Факих утверждают, что Хаджи Бекташ не относился ни к какому суфийскому объединению и был фактически юродивым дервишем (*меджзуб-и мутлак*)³. Об этом же говорит и автор XVI в. Вахиди: «Он (Хаджи Бекташ) был не различающим ни себя самого, ни кого-то иного»⁴. Этот образ Хаджи Бекташа, запечатленный в османской литературе, отчасти совпадает и с тем, что представлен в «Вилайет-наме». Но «Вилайет-наме» не соглашается с тем, что у Хаджи Бекташа не было последователей. Именно в этом вопросе наблюдаются разногласия между агиографическими сочинениями и османскими хронистами. Кому же верить? Истина может лежать где-то посередине, между двумя крайними мнениями.

В любом случае следует полагать, что община, в которой было создано «Вилайет-наме», признавала Ахмеда Йасави «великим святым» (кутб) и мистическим патроном Хаджи Бекташа. Это в известной мере свидетельствует о действительном «хорасанском» происхождении и самого Бекташа, и его школы, хотя никаких исторически достоверных сведений о пребывании Хаджи Бекташа в Хорасане и общении его с Ахмедом Йасави и Локманом Паранде нет.

Абу Муслим

Среди исторических деятелей, имевших отношение к Хорасану, «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» упоминает Абу Муслима, которому принадлежит важная роль в повествовании как хранителю предметов культа — головного убора (элифи тадж), хырки, светильника, скатерти, знамени и молитвенного коврика (саджада), ниспосланных Аллахом Мухаммаду, а от него перешедших по наследству к Али и другим имамам⁵. Абу Муслим (убит в 755 г.), хорасанский мятежник, восставший против династии Омейядов, воспринимался как еретик и изменник не только многими суннитами, но и шиитами-*джафаритами*, которые обвиняли его в привер-

¹ *Köprülü M.F. Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. Ankara, 1966. С. 39.*

² *Ocak A.Y. Babailer isyanı. С. 183.*

³ Там же. С. 184.

⁴ Там же.

⁵ *Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 107.*

женности к «религии магов» (зороастризму)¹. В «Сийасат-наме» сельджукского везира Низам аль-Мулька (XI в.) приводятся слова другого мятежника-зороастрийца Сумбада Мага (происходившего, кстати, из Нишапура) об Абу Муслиме: «Абу Муслим произнес наивеличайшее имя Всевышнего и, обратившись в белого голубя, улетел, а теперь находится в некоей цитадели, сооруженной из меди; он восседает вместе с Махди и Маздаком; они все трое явятся. Абу Муслим будет предводителем, Маздак — его везиром»². Итак, Абу Муслим также обращается в голубя, как впоследствии и Хаджи Бекташ, и улетает в момент своей физической смерти в неизвестную страну («в никуда»).

И. Меликофф, а впоследствии К. Чиллаев исследовали героический дастан на персидском языке «Абу-Муслим-наме» (XI век), посвященный Абу Муслиму и служивший своего рода моделью для других более поздних сказаний такого типа (в том числе и на турецком языке). Дастаны, тесно связанные с устным народным творчеством, не имели, как правило, единого закрепленного текста. «Расхождения в текстах различных рукописей этих произведений порой так значительны, что исследователь при их классификации сталкивается с большими затруднениями»³. В этих версиях различимы и отдельные варианты, связанные со спецификой среды, в которой бытовало данное произведение: так, в версии «А» несколько сильнее шиитские мотивы (о всех главных персонажах говорится, что они были шиитами)⁴. «Абу Муслим-наме» носило первоначально, в ранних редакциях, более историографический характер, и содержание произведения воспринималось его создателями и слушателями как правдивая история деяний Абу Муслима⁵.

Абу Муслим был убит безоружным, направляясь в паломничество, следовательно, он заслужил ореол мученика. Он был заместником («носителем секиры») Хорасана, что нашло отражение и в обрядности бекташи (ритуальная секира с раздвоенным лезвием считалась священной). «Рыцарская» в основе своей духовная борьба Абу Муслима со временем мифологизировалась и приобрела мистический колорит. Еще при жизни Абу Муслим приобрел огромную популярность среди народных масс Ирана и Средней Азии. Соратники Абу Муслима — Сумбад Габр и Му-

¹ Бертельс А.Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. М., 1959. С. 74.

² Сиясет-наме. М., 1949. С. 205-206.

³ Чиллаев К. Народный роман «Абу-Муслим-наме». Душанбе, 1985. С. 41.

⁴ Там же. С. 45.

⁵ Там же. С. 80.

канна — распространили вокруг его имени мистическую ауру¹. В Хорасане и Средней Азии вскоре после его гибели возникла секта *муслимийа*². Ибн Ийяс приводит, со слов Макризи, османскую легенду, связывавшую предков османской династии с религиозным вождем Абу Муслимом³.

Поэтика народной борьбы за правое (религиозное) дело понижает весь роман об Абу Муслиме. Это борьба за установление власти «Дома Пророка», но борьба скорее оборонительная: «...они посылают с кафедр проклятия Дому Пророка, и сто тысяч голов пало на этом пути, а борьба осталась незаконченной»⁴. Абу Муслим укрощает в Сирии страшного барса и въезжает верхом на нем к халифу Марвану⁵. Идя на барса, он встречает в лесу самого имама Али, который дает ему *кунйу* (прозвище) «Абу Муслим» и учит его всяким премудростям. *Мухиббан* — обычное в дастане название приверженцев имама Али и самого Абу Муслима (как и *йаран*) — «*мухиббан-и Шах-и мардан*» («поклонники Царя святых мужей») ⁶. Эти наименования стали впоследствии характерными для поклонников суфийских шейхов (дервишей и «мирян»). Вокруг Абу Муслима собирается простой люд города Мерва — ремесленники, *аййары*, беднота. Аййары («городские смутьяны») сражаются с обеих враждующих сторон⁷. Таким образом, с Абу Муслимом связывается история движения аййаров. Аййары в эпосе часто сознательно сами становятся объектом смеха, и в этом они очень похожи на дервишей бекташи. Среди аййаров в дастане есть и один юродивый (диване).

Автор «Вилайет-наме» относится к Абу Муслиму весьма положительно, поддерживая тем самым (сознательно или бессознательно) иранскую традицию, отразившуюся в словах Сумбада Мага и противоречащую официальной исламской историографии, которая считала Абу Муслима и его сторонников «преступниками»⁸. Мистическая преемственность между Абу Муслимом и Хаджи

¹ Чиллаев К. Народный роман «Абу-Муслим-наме». Душанбе, 1985. С. 57–58.

² Там же. С. 59.

³ Там же. С. 60.

⁴ Там же. С. 146–147.

⁵ Там же. С. 99.

⁶ Там же. С. 155.

⁷ Об аййарах см.: ал-Масуди. Золотые копи и россыпи самоцветов. М., 2002. С. 197: «...И выступил против народ из числа голодранцев и обитателей тюрем. Они сражались обнаженными, прикрытые только поясами и набедренными повязками. Предводители их взяли внутреннюю часть пальмовых листьев и назвали их шлемами. Они сделали также щиты из камышовых циновок и дубинки, которые просмолрили и набили песком и щербнем».

⁸ Там же. С. 84–90.

Бекташем является одним из доказательств принадлежности последнего к «скрытому» (батинитскому) толку шиизма. Мифологический характер сообщения свидетельствует о том, что речь идет не столько о симпатиях самого Хаджи Бекташа, сколько о симпатиях автора или составителя «Вилайет-наме», передававшего сложившиеся в его эпоху представления о Хаджи Бекташе и о его предшественниках на духовном пути, среди которых Абу Муслиму принадлежало весьма важное, но не первенствующее место.

Ахмед Факих (Хак Ахмед Султан, Султан Хадже Факих), Джалаль ад-Дин Руми и Шамс Табризи

Можно предположить, что приход Хаджи Бекташа в Анатолию предшествовал времени начала суфийской проповеди Джалаль ад-Дина Руми (1207–1273 гг.). Это заключение можно сделать исходя из анализа сообщений «Вилайет-наме» и жизнеописания Руми «Манакиб аль-арифин». «Вилайет-наме», описывая приход Хаджи Бекташа в Анатолию и предварявшие его события, ни словом не упоминает о Руми. По рассказу «Вилайет-наме», когда Ходжа Ахмед Йасави благословил Хаджи Бекташа и послал его в страну Рум (Анатолию), один из присутствовавших при этом событии святых-эренов, имя которого не названо, хотел дать знать румийским эренам, что к ним направляется посланник из Хорасана. С этой целью он достал из костра обгоревшую головню и бросил ее в сторону Рума. Эта головня упала в столице Рума, городе Конье, и ее подобрал там Хак Ахмед Султан, суфийский подвижник, последователь Эмир Джема Султана, воткнувший эту головню в землю в том месте, где позднее была основана обитель Хаджи Бекташа¹.

При всей фантастичности этой истории нужно обратить внимание на то, что упоминаемый здесь Хак Ахмед Султан — это известный анатолийский суфий сельджукского времени Ахмед Факих, о котором говорится также в «Манакиб аль-арифин»² и который был современником отца Руми — Баха ад-Дина Валада. Сохранилась могила Ахмеда Факиха с надписью на надгробии, в которой указан год его смерти — 1221 (618)³. Таким образом, если принять к сведению сообщение «Вилайет-наме» о том, что Хаджи Бекташ покинул Хорасан при жизни Ахмеда Факиха (то есть ранее 1221 г.), подтвержда-

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 17.

² *Al-Aflaki*. *Manakib al-arifin*. Cilt I. С. 38–39.

³ *Gölpınarlı A.* *Mevlana'dan sonra Mevlevilik*. İstanbul, 1953. С. 38.

емое также легендарным жизнеописанием «Салтук-наме»¹, один из возможных хронологических ориентиров периода жизни и деятельности Хаджи Бекташа можно считать найденным. Надежность этого ориентира, конечно, невелика, поскольку в основании лежит легендарный материал, но, за неимением лучшего, его можно принять вслед за турецким историком суфизма А. Гёльпынарлы.



*«Зеленый купол» – усыпальница Джалаль ад-Дина Руми в Конье.
(Фото О. Ключаревой)*

Что касается взаимоотношений Хаджи Бекташа с самим Джалаль ад-Дином Руми, то в «Вилайет-наме» имеются лишь два эпизода, посвященные этому великому суфию. В первом рассказывается о том, что дервиш Сары Исмаил якобы согрел воду и собирался предложить Хаджи Бекташу принять ванну. Но Хаджи Бекташ вместо этого направил его в Конью к Молле Джалаль ад-Дину, чтобы забрать у него какую-то книгу. У ворот Коньи Исмаила встретил сам Джалаль ад-Дин, который сказал ему: «К Хункару

¹ См. *Osak A.Y. Kalenderiler. Ankara, 1999. С. 65.*

Хаджи Бекташу каждый день стекаются семь морей и восемь рек. Какая надобность для него в мытье?»¹ Оказалось, что целью поездки Сары Исмаила в Конью было как раз это наставление. Данное событие относится к периоду, когда слава Хаджи Бекташа начала распространяться по Анатолии, и на его сторону стали переходить местные могущественные эрены. Смысл эпизода сводится к отрицанию необходимости омовения для Хаджи Бекташа, поскольку он и так «чист». Сам Руми в этом рассказе никакой особой роли не играет, выступая просто как авторитетный наставник, подтверждающий святость Хаджи Бекташа.

В сообщении об Ахи Эврене и его деяниях автор снова упоминает о Руми и о том, как тот стал дервишем благодаря воздействию Шамса Табризи, но отказывается говорить об этом подробно, «так как тогда не останется времени поведать о том, о чем мы должны рассказать»². Далее, в другом месте, где передается сообщение о чудесном спасении Хаджи Бекташем корабля на Черном море, говорится, что это произошло во времена султана Ала ад-Дин Кайхосров, сына Кылыч Арслана (скорее всего, имеется в виду султан Ала ад-Дин Кайкубад I, сын Кайхосрова I и внук Кылыч Арслана II). Спасенный торговец начал разыскивать святого, оказавшего ему мистическую помощь, но он помнил только его прозвище Хункар. Поиски привели его в Конью, к Руми, также носившему титул Хункар. Однако Молла Джалаля ад-Дин Балхи (как называет его «Вилайет-наме») отказался от «чужого» приношения и сказал торговцу: «Тот, кого ты ищешь, – не мы, а наш брат Хункар Хаджи Бекташ, пребывающий в Сулуджа Карагююке, ступай туда!»³ Здесь автором биографии Хаджи Бекташа в принципе признается равенство двух великих суфиев друг другу, и отношения между ними предстают весьма дружелюбными, «братскими», хотя Руми и Хаджи Бекташ остаются как бы «поодаль» друг от друга, разделены расстоянием и не испытывают особой потребности сближаться.

В рукописи «Вилайет-наме» из Библиотеки Стамбульского университета (Фонд тюркских рукописей, № 4820) содержится пространный отрывок под названием «Хазрат Хункар посылает за знаком к Хазрату Мавлане». Этот «апокрифический» рассказ, по-видимому, достаточно позднего происхождения, представляет Руми (Моллу Хункара) в несколько «сниженном» ключе, так как здесь он рисуется послушником послушника Хаджи Бекташа Вели — Шамса Деде, отправленного с целью наставления в Конью, в мед-

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 49.

² Там же. С. 50.

³ Там же. С. 70.

ресе Руми. Сын Руми Султан-Велед изображен в этом «апокрифе» в виде калеки — слепого, с иссохшими руками, с парализованными ногами (в этом портрете можно усмотреть некую сатиру на братство мавлавийа, основателем которого был Султан-Велед). Шамс Табризи ударяет его стальным жезлом, протирает ему глаза, поглаживает его рукой по лицу и таким способом исцеляет. Затем Шамс собирает все книги из библиотеки Руми и бросает их в водоем посреди медресе. Когда Руми возвращается, он весьма огорчается потерей своих книг, но Шамс тут же достает их рукой из пруда, и оказывается, что они даже не намочили. Шамс велит позвать музыкантов и певцов и устраивает сама, во время которого он поднимается в воздух и танцует в течение семи дней и ночей. Это радение именуется в тексте *дем махаббет* («вино любви»). Шамс приказывает Руми принести настоящего вина и позвать женщин-танцовщиц. Мавлана идет к христианину Алексею, жившему на окраине Коньи, наполняет два кувшина вином из «старой бочки без обручей» и прячет их под свою мантию (*ферадже*). Но по пути домой он падает посреди базара и разливает вино при всем народе. Между тем ранее Мавлана якобы приказал вырубить с корнем все виноградники в Конье: в связи с этим жители города упрекают его в лицемерии и тащат его в шариатский суд. Внезапно появляющийся в толпе Шамс тотчас превращает вино в загустевший тутовый сок. На этом инцидент исчерпывается.

Пиршество во главе с Шамсом продолжается. Шамс дает каждому из присутствующих испить по полной чаше (*долу*) вина «божественной любви», после чего вновь начинается радение. После этого Мавлана Руми полностью отрекается от всего мирского, оставляет свое медресе и учеников и следует за «дервишем-еретиком» (зиндик дервиш).

Сын Руми Султан-Велед (в тексте Молла Велид) первоначально также участвует в «трапезах любви» и сопровождающих их радениях, устраиваемых Шамсом, но потом, поддавшись уговорам бывших учеников и последователей Руми (*мунафик*), решает покончить с Шамсом Табризи. Он поджидает Шамса у входа в келью своего отца и отрубает ему голову. Шамс, не падая на землю, берет свою голову в руки и предсказывает Веледу, что его братство (*тарик*) будет процветать, но его приверженцы будут постигать «путь» только с помощью искусства обучения, а не по наитию (*химмет* — «покровительству») свыше. После этого Шамс уходит, совершая на ходу радение-сама. Он появляется без головы в обители Хаджи Бекташа, и святой пир указывает ему место в Тебризе, где будет находиться его *макам* (место поклонения).



Место погребения Джалаль ад-Дина Руми в Конье

Между тем Руми пускается в путь в обличье дервиша-каландара («босоногий, с непокрытой головой, с разорванной на груди рубахой») и, по указанию Хаджи Бекташа, находит своего возлюбленного Шамса в Тебризе, в квартале Хамушан (букв. «Молчание», то есть «Усопшие»), на верхушке зеленого минарета. Мавлана семь раз поднимается на минарет и спускается вниз, но не может поймать Шамса Табризи, который появляется то наверху, то внизу. Наконец Руми бросается с минарета, и Шамс ловит его в свои объятия. Затем он рассказывает Руми о том, где тот должен его похоронить. После погребения Шамса Руми приходит в обитель Хаджи Бекташа и затворяется на сорок дней в «Доме пищи», где подвергает себя самоистязанию (чиле). Затем ему бреют голову, и Хаджи Бекташ лично надевает ему на голову колпак, посвящая его в братство бекташийя. Хаджи Бекташ на прощание дает Мавлане знамя (*санджак*), светильник и «четыре знака», но почему-то не считает нужным снабдить его еще одним ритуальным предметом — скатертью (*софра*). Оказывается, братство Руми будет находиться в духовном «окормлении» у бекташи, и его дервиши должны получать духовную пищу (*локма*) именно от бекташи. В тексте подчеркивается, что братство мавлавийя разделится на два направления (условно говоря, «экзотерическое» и «эзотерическое»), лишь одно из которых сможет получить доступ к тайнам «сокровенного пути».

Данный мифологический по сути рассказ содержит весь набор элементов, присущий для дервишеского фольклора позднего Средневековья. По всей вероятности, он был записан через довольно продолжительное время после составления основного текста «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», так как его отличает заметный полемический пафос в отношении братства мавлавийя, не характерный для памятника в целом. Этот своеобразный суфийский «памфлет», созданный, скорее всего, не ранее XVI в., содержит в то же время массу архаических деталей и мотивов, восходящих, по-видимому, к кругу «дионисийской» обрядности¹. Шамс Табризи в рассмотренном выше предании является как бы alter ego самого Хаджи Бекташа, воплощая одновременно и архетип «страдающего бога», который в образе Бекташа в «Вилайет-наме» выявлен недостаточно полно. Сам же Руми предстает в тексте в роли «ищущего», «путника», который с готовностью принимает ниспосланное ему прозрение и как преданный ученик готов пожертвовать собой ради своего Учителя. Ни о каких особых достижениях Руми на мистическом поприще и даже о его духовной поэзии в сказании совсем не упоминается.

¹ Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. М., 2007. С. 185–198.

Караджа Ахмед

Вслед за Ахмедом Факихом «Вилайет-наме» перечисляет еще несколько имен суфиев, живших на территории Рума к моменту появления там Хаджи Бекташа. Центральное место среди них занимает Караджа Ахмед¹. Сведения об этом суфии содержатся кроме «Вилайет-наме» в «Шакаиик-и Нуманийе»², где изложена его легендарная биография. Согласно этому источнику, иранский принц Караджа Ахмед, проникшись суфизмом, бежал в Рум и поселился в области Акхисара во времена Орхан-бея. Но в «Шакаиик-и Нуманийе» нет никакого исторического контекста, сообщается лишь, что Караджа Ахмед покинул Иран, прибыл в Анатолию, избрал местом своего поселения Акхисар, предавался там поклонению, и после смерти его могила стала («до сих пор») местом исцеления всевозможных болезней. Эти общие сведения не позволяют поместить Караджа Ахмеда в определенный исторический отрезок времени. Он упоминается в данном произведении раньше, чем Хаджи Бекташ и непосредственно перед Ахи Эвреном и Абдалом Мусой. Этот факт, возможно, указывает на то, что он скончался раньше, чем Хаджи Бекташ, но все это остается лишь на уровне догадок. Автор «Шакаиик» называет и Караджа Ахмеда, и Ахи Эврена «шейхами», в то же время отказывая в этом звании таким видным суфиям, как Баба Ильяс, Абдал Муса и Гейикли Баба. Абдал Муса — *меджзуб-и илахи* («юродивый», «увлеченный Богом»), остальные указанные выше вели в тексте просто — *ариф би-ллах* («познавшие Аллаха»).

«Караджа Ахмед, сын Сулеймана Хорасани», упоминается также в вакуфной записи (вакфийе) от 773 г. хиджры (1371 г.), где стоит его подпись³. Одним из поручителей в той же вакфийе указан некий Ибрахим Сейди Деде, сын Бекдаша Хорасани, т.е., возможно, сын Хаджи Бекташа или какого-то другого Бекташа Хорасани, но также суфия, судя по тому, что его сына называют деде (См. Главу первую). Вероятность того, что Караджа Ахмед, который был жив в 1371 г., мог возглавлять румийских суфиев в период около 1221 г., когда Хаджи Бекташ появился в Анатолии, равна нулю (кроме того, «Шакаиик-и Нуманийе» подтверждает, что Караджа Ахмед жил в XIV, а не в XIII веке). Скорее всего, в «Вилайет-наме» мы имеем дело с интерполяцией деятелей более позднего времени

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 18.

² *Mecdi. Şakayık tercemesi.* İstanbul, 1269 h. С. 33.

³ *Çağatay U. Saruhanoğulları ve eserlerine dair vesikalar.* Cilt I. С. 19–28.

в более раннее или наоборот. Караджа Ахмед в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» предстает первоначально в качестве противника Хаджи Бекташа. Ясно, что они никогда и не могли быть «друзьями» в полном смысле, скорее соперниками.

Известно семь гробниц Караджа Ахмеда (в Айдыне, Манисе, Стамбуле, Сиврихисаре и других местах). Караджа Ахмед состоял, возможно, в каких-то отношениях с правителями княжества Сарухан (указанная выше вакфийе составлена от имени эмира Сарухана Исхака Челеби). В другой вакфийе, от 1397 г., упоминается «текке Караджа Ахмеда» в Манисе¹. Жители Манисы считают, что именно Караджа Ахмед во главе тюркского воинства покорил их город². В азиатской части Стамбула (Ускюдаре) также есть усыпальница Караджа Ахмеда. Рядом с ней находится мазар лошади Караджа Ахмеда, обладающий силой исцеления болезней ног у маленьких детей. По легенде мать Караджа Ахмеда звали Султан Ана (так же, как и духовную дочь Хаджи Бекташа).

Историк Мустафа Али (XVI в.) писал, что Караджа Ахмед был «прославленным кутбом» эренов Рума³. В городе Карахисар Караджа Ахмед занялся лечением душевных болезней (может быть, имеется в виду селение Карахисар в 25 км к юго-западу от г. Денизли?). Душевнобольных оставляли на ночь в гробнице Караджа Ахмеда привязанными к колодке. Излечение могло длиться до сорока дней и было бесплатным. В народном гимне (илахи) о Карадже Ахмеде говорится:

Караджа Ахмед — могучий вели,
 Выздоровливает пришедший (к нему) безумец,
 В восторге от него Бали (?),
 Караджа Ахмед Султан —
 Совершенный человек (из династии) Эшрефоглу (?)
 (или «из благородного семейства»)⁴.

В этом стихотворении, возможно, содержится намек на принадлежность Караджа Ахмеда к княжескому (бейскому) роду Эшрефоглу, правившему в начале XIV в. в Конье и окрестных областях (Бейшехир).

По преданию, Караджа Ахмед прибыл к Хаджи Бекташу «на служение», и тот сказал ему: «Мой Караджа, мой Караджа!

¹ Noyan B. Bütün yönleriyle. С. 273.

² Там же. С. 274.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 275.

В одном месте будет твое жилище (пристанище), но светильник твой пусть горит в сорока местах!»¹ У Караджа Ахмеда был сын по имени Эшреф (может быть, отсюда и наименование Эшреф-оглу в приведенном выше нефесе). Его потомство проживало в деревне Караджа Ахмед близ Манисы, где они основали оджак и занимались лечением больных. С Караджа Ахмедом связаны были такие личности, как Хайран Бали, Гёзджю Баба, Каймак Деде и Йаргельди Султан (последний из селения Гейнюк на севере Малой Азии).

Отдельного «Вилайет-наме», посвященного Караджа Ахмеду, не существует. Но устные предания о нем ходили в народе и были частично записаны Ю. Казем-беком², В.А. Гордлевским и Б. Нойаном. По сообщению Гордлевского, Караджа Ахмед пришел из Хорасана в Ускюдар (азиатскую часть Стамбула). За ним по пятам следовала косуля (*караджа*). Могила его теперь находится в квартале, носящем его имя. На стене гробницы висело грубое одеяние (*кепенек*) святого, наделенное мистической силой. Бездетные женщины надевали на голову тюрбан (*кавук*) Караджа Ахмеда, опоясывались его поясом, пили воду из священного источника³. Гордлевский приводит также легенды о хождении Караджа Ахмеда по воде, как посуху; об исцелении угодником султана, у которого он в качестве награды попросил три надгробных камня с могил эвлия, перенесенные им затем в Дивриги; о полете его на бараньей шкуре в Стамбул и о том, что он мог становиться невидимым; наконец, о том, что Караджа Ахмед встает из могилы и помогает туркам всякий раз, когда у них «случается война»⁴. Согласно сведениям Нойана, Караджа Ахмед прибыл из Хорасана вместе с сообществом дервишей в местность Тезгююк. Бей, правивший там, послал своего управляющего (*кяхйа*) навстречу дервишам. Тот заметил, что Караджа Ахмед залез на ивовое дерево на берегу реки и стал собирать с него яблоки⁵. Эти яблоки он поднес в подарок бею, но тот не хотел брать, боясь колдовства. У бея была большая дочь, и Караджа Ахмеду удалось исцелить ее с помощью этих самых яблок. Тогда бей разрешил ему пустить его скот на свои земли, и все те земли, по которым скот разбредется в течение дня, обещал пожаловать дервишам. Так и возникло се-

¹ Noyan B. Bütün yönleriyle. С. 275.

² Казем-бек Ю. Современная Турция. Очерки и рассказы о царстве Османов. СПб., 1897. С. 43–44.

³ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. I. Исторические работы. М., 1960. С. 340.

⁴ Там же. С.465.

⁵ Это предание относят и к Кайгусузу Абдалу.

ление Караджа Ахмед. В этом предании примечательно то, что дервиши Караджа Ахмеда бродят по Анатолии в сопровождении своих стад словно некие пастушеские племена.

Историк Ашикпашазаде, живший в XV в., называет Караджа Ахмеда святым-вели времен Орхана¹. Этот историк связывает его деятельность не с Манисой, а с окрестностями селения Гейве (в долине р. Сакарья). Ашикпашазаде говорит, что Караджа Ахмед был из рода царей Ирана. Шамс эд-Дин Сами в «Камус аль-алам» утверждает, что Караджа Ахмед был современником Хаджи Бекташа Вели и жил в районе Акхисара (36 км к северо-востоку от Манисы)².

Историк Али в конце XVI в. писал, что наставником Караджа Ахмеда был Сейид Нур эд-Дин из Сиврихисара (в средней части Анатолии)³. В «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» сообщается: «В Конье был некий человек по имени Факих Ахмед, великий халифе Эмир Джемал Султана. Они собрались с пятьюдесятью тысячами эренов Рума на берегу реки Сакарья. Караджа Ахмед был у них смотрителем (гёзджу). В Сиврихисаре дочь Сейида Нур эд-Дина Фатима Баджи готовила им еду»⁴. Именно эта Фатима Баджи «увидела в духе» Хаджи Бекташа, летящего в Анатолию, и приветствовала его. Но имела ли она какое-либо отношение к той Кадынджык Ана, которая встретила Хаджи Бекташа в Карагююке? Об этом не знал, видимо, и сам автор «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели».

Фатима Баджи, судя по данным традиции бекташи, стала впоследствии ближайшей помощницей Хаджи Бекташа. Что же касается суфия Хаджи Догрула, с которым боролся Хаджи Бекташ при вступлении в Анатолию, он, согласно «Вилайет-наме-и Хаджим Султан», (также принадлежащему бекташской традиции памятнику агиографического жанра XV века), был сыном Караджа Ахмеда⁵. В одном из вариантов «Вилайет-наме» (вариант А из личной библиотеки Б. Нойана) говорится, что Хаджи Догрул (Тогрул) признал себя мюридом Хаджи Бекташа и пообещал последнему: «Сколько бы ни родилось детей женского пола у нас и у нашего потомства, да будут они нашим приношением Вам, и тем кто сказал Вам "да" (признал Ваше наставничество)»⁶.

¹ *Aşıkpaşazade*. *Tevarih-i Al-i Osman*. İstanbul, 1332 h. С. 200.

² *Noyan B.* *Bütün yönleriyle*. С. 276.

³ Там же. С. 277.

⁴ *Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели*. С. 18.

⁵ *Gölpınarlı A.* *Yunus Emre ve tasavvuf*. İstanbul, 1961. С. 28.

⁶ *Noyan B.* *Bütün yönleriyle*. С. 49.

В жизнеописании Сары Салтука «Салтук-наме», составленном Абу-ль-Хайром Руми, повторяется легенда о прибытии Хаджи Бекташа в Рум, но вместо Караджа Ахмеда действует Факих Ахмед, что более рационально (т.к. последний, как уже говорилось, умер в 1221 г.), а вместо Хаджи Догрула — некий Доган Баба, друг Факиха Ахмеда, превращающийся в сокола (что явствует и из его имени: *доган* — «сокол»)¹. В этом отношении «Салтук-наме», может быть, сохранило имена, более близкие к историческому контексту события. В этом жизнеописании содержится также рассказ о перенесении Хаджи Бекташа в Рум («Кысса-и ибтида-и эвлия-и Рум бейаны»), который представляет интерес как хронологически почти одновременный с известным текстом «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», созданным предположительно в период между 1481 и 1501 г. Неясно, какими источниками пользовался Абу-ль-Хайр Руми при написании этого текста (письменным источником, не дошедшим до нас и предшествующим известному «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» («прото-Вилайет-наме»), или устными легендами). Согласно этому рассказу, святые (эрены) Хорасана собрались в Балхе и отправили Хаджи Бекташа в Рум. Повторяется история с головешкой, которую бросил в Рум некий кутб (святой-вели высшего ранга) и которую поймал в Руме Факих Ахмед, являвшийся мюридом Султан аль-улама Баха (т.е. отца Руми) и к тому же бывший помещанным (диване). Баха ад-Дин Валад, отец Руми, построил, как сообщается, текке в Анатолии и жил там вместе с дервишами Урйан Баба², Доган Ата и другими (текке находилось в Кыршехире). Факих Ахмед поймал головешку, высунув руку из окна текке, и воткнул ее в землю³. Та же история повторяется и в «Вилайет-наме-и Хаджим Султан», где имя кутба — Ахмед Йасави, а Султан Ходжа Факих пребывает не в Кыршехире, а в Конье (т.е. там, где жил исторический Факих Ахмед)⁴. В этом отношении «Салтук-наме» несколько расходится с обоими «Вилайет-наме», отражавшими бекташийскую традицию в «чистом» виде.

Хаджи Бекташ, согласно «Салтук-наме», был поваром (*ашчи-баба*) хорасанского сообщества дервишей. Факих Ахмед в «Сал-

¹ *Gölpınarlı A. Yunus Emre ve tasavvuf. С. 30.*

² По сведениям В.А. Гордлевского, Урйан Баба — это дервиш родом из Ахлата, ходивший зимой босой и постоянно призывавший имя Бога. Когда к нему приходили посетители, он в зимние холода шел в виноградник и приносил для них свежий виноград. См.: *Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. I. С. 389.*

³ *Gölpınarlı A. Yunus Emre ve tasavvuf. С. 32.*

⁴ Там же.

тук-наме» показан старшим над эрами («мужами») Анатолии (в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» его место занял Караджа Ахмед). Он послал навстречу Хаджи Бекташу Доган Баба, но тот не разглядел хорасанского «мужа». Затем Факих Ахмед послал дервиша Урйан Баба, и тот увидел Хаджи Бекташа в облике голубя. Далее повторяется эпизод из «Вилайет-наме» между Хаджи Бекташем и Хаджи Тогрулом (Догрулом), но в «Салтук-наме» эта история изложена не с позиций сторонников Хаджи Бекташа, но, скорее в пользу местного анатолийского святого-вели Факиха Ахмеда. Хаджи Бекташ спрашивает у него: есть ли эры в стране Рум? Факих Ахмед подходит к нему, протирает ему глаза, и тот как бы в ответ на свой вопрос вдруг видит, что в каждой скале скрывается по эру (невидимому святому)¹.

Хаджи Бекташ возвращается в Хорасан и рассказывает об увиденном своему наставнику-кутбу. Тот говорит в ответ: «Иди, мы дали тебе пост смотрителя Рума» (в то время как Факих Ахмед был кутбом, т.е. верховным святым-вели Рума). Источник содержит не встречающуюся в других текстах легенду о том, как Хаджи Бекташ 7 раз совершал хаджж в Мекку и 7 раз продавал свое звание хаджи за сосуды с водой, которые он раздавал тем, кто умирал от жажды в пустыне во время возвращения из хаджжа (один раз он спас умирающую от жажды собаку). В любом случае автор «Салтук-наме» считает Хаджи Бекташа современником Факиха Ахмеда, что позволяет условно датировать время деятельности Хаджи Бекташа первой половиной XIII в.

Легенда о Сейиде Махмуде Хайрани (в других случаях в этом предании действует Караджа Ахмед) верхом на льве повторяется и в «Салтук-наме», но в нее здесь введен Факих Ахмед, которому Хайрани приносит присягу (*биат*) после своего обращения Хаджи Бекташем. Хаджи Бекташ садится верхом не на скалу, а на дверь (или стену) текке. Автор «Салтук-наме» нигде не выдвигает Хаджи Бекташа на первый план. Он лишь мюрид и исполнитель воли Факиха Ахмеда (имя которого, кстати, действительно могло быть смешано в устной традиции с именем Ахмеда Йасави; может быть, «исторический» Хаджи Бекташ был мюридом Факиха Ахмеда, а не Йасави?). Согласно «Салтук-наме», Хаджи Бекташ варил халву в текке Факиха Ахмеда, т.е. продолжал исполнять свои поварские обязанности (этот элемент отсутствует во всех остальных источниках).

¹ Ср. с верованиями австралийцев-аборигенов о пребывании духов предков в скалах и камнях (особенно красного цвета). См.: Белков П.Л. Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. С. 68-75.

В сочинении «Вақыят-и Уфтаде» противником Хаджи Бекташа в эпизоде со львом и стеной выступает не Сейид Махмуд Хайрани и не Караджа Ахмед, но египетский святой-суфий Ахмад Бадави (1199–1276 гг.), основатель-эпоним братства бадавийя. Здесь повторяется и эпизод с родинкой на руке, которую Хаджи Бекташ показывает как знак своего мистического достоинства¹. Таким образом, как отмечал еще В.А. Гордлевский, личность персонажа, скачущего верхом на льве навстречу Хаджи Бекташу, в преданиях постоянно меняется. По мнению академика, «бекташийская легенда хочет показать, что их патрон выше кого бы то ни было»².

Сары Салтук

История Сары Салтука находит частичное историческое подтверждение и в популярности его культа на Балканах вплоть до недавнего времени, и в свидетельстве Ибн Баттуты, арабского путешественника XIV в., который останавливался дважды в обители «Баба Салтука» в Крыму. Эта обитель существовала и в XVI в.³

Согласно хронике «Джами ад-Дуваль» (ее автор Ахмед Деде Мюнеджимбаши, один из шейхов братства мавлавийя, скончался в Мекке в 1702 г.), Сары Салтук прибыл в Добруджу в 1281 г. сухопутным маршрутом из Крыма и умер по крайней мере до 1300 г, когда его последователи переселились в район Балыкесира. «Манакиб-наме» Сары Салтука не обнаружено⁴. Существует легенда о том, что он был приближенным константинопольского патриарха (христианином?)⁵. Личность Сары Салтука тесно связана с переселением туркменских племен во главе со свергнувшим с престола султаном Изз ад-Дином Кайкавусом II в Добруджу в 662/1263–64 гг. Часть переселенцев, как представляется, исповедовала христианство (и, возможно, стала предками гагаузского этноса)⁶.

В «Вилайет-наме» передается рассказ о том, что Сары Салтук был пастухом; он был посвящен в дервиши Хаджи Бекташем и направлен им в Калиакру (в Болгарии). Хаджи Бекташ опоясал его деревянным мечом. По пути Сары Салтук обратился в ислам населе-

¹ *Ноуан В. Bütün yönleriyle. С. 55–56.*

² *Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. С. 265.*

³ *Refik A. Osmanli devrinde Rafizilik ve Bektaşılık. С. 16, 17.*

⁴ *Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 47. Быть может, здесь имеется в виду жизнеописание «Салтук-наме», полное сказочных деталей и близкое к эпическим поэмам. Тогда можно сделать вывод, что «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» написано позже, чем «Салтук-наме», т.е. после 1480 г.*

⁵ *См.: Gölpınarlı A. Yunus Emre ve tasavvuf. С. 28.*

⁶ *Там же. С. 190.*

ние какой-то грузинской области, причем, совершая посвящение царя этой области, надел на него «каландарский венец» (хусейни тадж), т.е. колпак, который носили бродячие дервиши-каландары. Двое спутников Сары Салтука прозывались Улу Абдал и Кючюк Абдал, то есть они, по-видимому, принадлежали к дервишеской группе абдалан-и Рум. Сары Салтук якобы возвратился в текке Хаджи Бекташа, узнав о его смерти. Таким образом, если предположить, что сам Салтук скончался между 1290–1300 гг., следует признать, что Хаджи Бекташ умер ранее его. Описание посещения Сары Салтуком текке Хаджи Бекташа сопряжено с несколькими эпизодами ритуально-мифологического характера (старый вол заговорил человеческим языком; Сары Салтук соорудил курган из камней на пути к обителю), что свидетельствует о влиянии какого-то архаического ритуала на сложение этого рассказа. Сразу вслед за этим говорится о посвящении Салтука в халифе (повторном, поскольку первый раз это сделал сам Хаджи Бекташ). Возможно, здесь произошла путаница между Сары Салтуком и Бараком Баба. Во всяком случае, в дополнении к «Вилайет-наме», повествующем о халифе Хаджи Бекташа и написанном, вероятно, позже основного текста, имя Сары Салтука среди халифе не упоминается, но вместо него стоит имя Барака Баба.

Другим источником, повествующим о Сары Салтуке, является «Вилайет-наме-и Отман Баба» дервиша Кючюк Абдала, написанное во второй половине XV в. Этот источник передает, в общем, тот же рассказ, но с небольшими отличиями. Правитель крепости Калиакра Добра Хан (историческое лицо, жившее во второй половине XIV в.), по совету христианского монаха, велел надеть на шею Салтуку мельничный жернов и бросить его в море (как было принято бросать ведьм в Европе). Но Салтук не утонул. Затем в качестве испытания его стали варить в котле вместе с христианским монахом. Хаджи Бекташ в это время брызгал водой из источника на глыбу мрамора с тем, чтобы его дервишу стало прохладнее¹.

Позднее Отман Баба в болгарском городе Мадара выдавал себя за Сары Салтука («Это я, тот, кого называли Сару Салтук, повелитель Вселенной и благо народа»)². Согласно этому источнику, в Калиакре была обитель Салтука, а в городе Сала макамы Сары Салтука, Улу Абдала и Кичи Абдала. В этих местах Отман Баба также выдавал себя за вернувшегося из небытия Сары Салтука («Тот, кого называли Салтук, это я, и этот *зийарет* [место паломничества] — мой *зийарет* ... ныне я

¹ См. *Gölpınarlı A. Yunus Emre ve tasavvuf. С. 29.*

² См. *Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 97–98.*

пришел, став Хусам Шахом»¹). Итак, дервиш-каландар XV в. Отман Баба пытался объявить себя в Болгарии воплощением популярного там суфия Сары Салтука, мюрида Хаджи Бекташа Вели.

Из жизнеописаний Сары Салтука сохранилось только «Салтук-наме» Абу-ль-Хайра Руми, написанное в Эдирне в 1473–1480 гг. по приказу принца Джема и состоящее из трех томов. Это сочинение сообщает очень мало реальных сведений о Сары Салтуке. Согласно автору, Сары Салтук происходил из рода Сейида Гази. Его настоящее имя было Шериф Хызыр. Его отец был *хатибом* (проповедником) при эмире Ушака (в западной Турции). В жизнеописании множество сказочных и эпических элементов. Сары Салтук знал все языки, христианские обряды и даже крестил людей в храме Св. Софии (!). Он не пил вина, был приверженцем суннитского ислама и во время военного похода в Иран приказал выкопать из могилы и сжечь тело некоего шиитского имама Исмаила (?) и разрушил его гробницу². Сары Салтук ездил и ко двору монгольского хана в Китай и получил там 12 тысяч овец и 12 тысяч белых коз в подарок. Причиной путешествия Салтука стало якобы любовное приключение. Сары Салтук влюбился в некоего мальчика и хотел выкупить его у родителей, но те потребовали огромную сумму. Ради этого он и отправился в ставку хана. Сам по себе этот поход к «великому хану» интересен, т.к. он повторяет маршрут армянского (киликийского) царя Гетума, русских князей и европейских путешественников (Рубрука, Марко Поло и других), но никакими другими источниками не подтверждается.

Сары Салтук соблюдал некоторые шиитские обряды (готовил поминальное кушанье — *ашуре*, надевал черную одежду в месяц *Мухаррам* и 3 дня соблюдал траур). В Египте Сары Салтук якобы встретился в Думьате с Сейидом Джамаль ад-Дином Каландаром и 70 дней оставался в его завийе, хотя и не был согласен с ритуалами каландаров (особенно он возражал против обряда чар дарб — сбривания волос, бровей, бороды и усов, практиковавшегося каландарами)³. Явившийся Салтуку имам Али рассказал ему историю своего погребения, которая затем была перенесена и на Хаджи Бекташа Вели. Сары Салтук встретился с Хаджи Бекташем и его дервишами в Сивасе (т.е. Хаджи Бекташ скорее всего еще не поселился к этому времени в своей обители в Сулуджа). Хаджи Бекташ благословил его и направил

¹ См. *Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 97–98.*

² *Gölpınarlı A. Yunus Emre ve tasavvuf. С. 29–30.*

³ Там же. С. 31. Но братство бекташийя в ранний период своей истории, судя по всему, принимало обряд чар дарб.

к Ходже Факиху Султану, халифе Эмира Джема (по-видимому, к Факиху Ахмеду, умершему в 1221 г.).

Факих Ахмед посылает Салтука к Мавлане и Сейиду Хайрану Махмуду¹, говоря, что один из них ашик, а другой *хайран* («изумленный», «пораженный»), поэтому они оба не присутствуют на «меджлисе разумных». Салтук становится мюридом Хайрана, надевает четырехчастный тадж, затем его посылают на священную войну (газа). В «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» именно Хаджи Бекташ отправляет Салтука в поход на Запад.

«Салтук-наме» приводит легенду о том, что Осман Гази стал эмиром благодаря духовной поддержке Хаджи Бекташа². Следовательно, эта легенда уже существовала в XV в. в придворных кругах Османского государства, к которым принадлежал автор «Салтук-наме», но была включена в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», по-видимому, не сразу.

Определенный интерес представляет также содержащееся в «Салтук-наме» описание взаимоотношений между Сары Салтуком и Баба Тапдуком. В меджлисе Тапдука принимали участие женщины и мальчики, совершая зикр совместно с мужчинами, что не нравилось Салтуку. Он послал в подарок Баба Тапдуку один *тулум* (мех) вина, словно бы намекая на его «инакомыслие». Но Тапдук своей мистической силой превратил вино в засахаренный мед, и когда его мюриды разрезали бурдюк, они увидели вместо вина мед³. Схожий сюжет содержится в опубликованном А.Й. Оджаком документе раннеосманского времени, посвященном прибытию Гейикли Баба в ставку Орхана Гази. Орхан приказывает послать шейху «два *юка* раки (анисовой водки) и два юка вина, сказав: Баба ведь пьяница!»⁴ Но шейх превращает водку и вино в масло и мед. Как сообщает «Салтук-наме», Баба Тапдук впоследствии отказался от своих крайних убеждений (*би-шар*), и Сары Салтук посещал его в текке. В «Вилайет-наме-и Хаджим Султан» имя Салтука звучит как Сары Сельчук, его обитель (*дергах*) находится в районе Гермияна⁵.

Некоторые дополнительные сведения о Сары Салтуке сообщает Эвлия Челеби, который прожил 8 месяцев в текке Салтука в Калиакре среди бекташи. Согласно его данным, Сары Салтук был дервишем Ахмеда Йасави (и здесь, возможно, путаница с именами Ахмеда Йасави и Факиха Ахмеда). Хаджи Бекташ отправил его

¹ *Gölpınarlı A. Yunus Emre ve tasavvuf. С. 34.*

² Там же. С. 35.

³ Там же. С. 36.

⁴ *Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 250-251.*

⁵ *Das Vilayet-name des Hadschim Sultan. Berlin, 1914. С. 71.*

с 70 дервишами в страны «Москов, Лех, Чех, Добруджу». Хаджи Бекташ дал Салтуку деревянный меч, барабан, бубен, молитвенный коврик. Салтук, прибыв в Добруджу, убил христианского монаха, нарядился в его платье и проповедовал, обращая христиан в ислам. Повторяются истории об убийстве дракона, о соревновании в святости с монахом (здесь Хаджи Бекташ мокрым платком вытирает скалу, приговаривая, что Сары Салтук сейчас варится в котле и с него течет пот). Повторяется также содержащийся в «Вилайет-наме» эпизод с 7 гробами Салтука, в каждом из которых оказалась рука святого-вели. Его гробы находятся один в Москве (!), один в Гданьске (!), один в Швеции (!), в Литве (!), в Эдирне, в Добрудже (на горе Бабадаг) и в Калиакре¹.

А. Гельпынарлы сообщает также, что, по его сведениям, в Хое (в Иранском Азербайджане) в селении Завийе была обитель Пира Салтука из рода Хаджи Бекташа Вели, как следует из текста вакфийе из Архива премьер-министра Турции (№ 896 от 1138 г. хиджры), но это, по всей видимости, какой-то другой Салтук². Следует также отметить, что Сары Салтук, по сведениям Гельпынарлы, отождествлялся в Румынии и Болгарии со святителем Николаем, иногда со святым Георгием и святым Спиридоном (в Греции)³.

Ибн Баттута, видевший в Крыму гробницу Сары Салтука возле г. Согдак (Судак), говорит о том, что этот человек «был одним из людей откровения и чудесного дарования (карамат), но, как рассказывали, он совершал дела, противоречащие шариату»⁴. В XVI в. османский главный муфтий Ибн Кемаль в произведении «Мохачнаме» восхваляет Сары Салтука Султана, не вспоминая о его отрицательных качествах⁵. Но его преемник на должности муфтия Абу-с-Сууд Эфенди в 1538 г. по просьбе султана Сулеймана Кануни вынес фетву по поводу Сары Салтука, в которой он характеризовался поразительным образом: «Монах (*кешиш*), который из-за своего подвижничества стал похож на скелет»⁶. Таким образом, Абу-с-Сууд Эфенди не считал Сары Салтука мусульманином и полагал, что его образ жизни был несовместим с исламской религией.

¹ Evliyâ Çelebi. Seyahatnâme. Cilt II. İstanbul, 1314 h. С. 133. Здесь Сары Салтук отождествляется напрямую со святым Николаем, чьи святыни находились в указанных странах и городах.

² Как известно в Эрзуруме в XII–XIII вв. правила династия Салтукидов, происходившая от эмира Салтука, современника султана Кылыч Арслана II (1156–1189), и находившаяся одно время в зависимости от грузинского царского дома Багратидов..

³ Gölpinarlı A. Yunus Emre ve tasavvuf. С. 41.

⁴ Там же. С. 191, примеч. 117.

⁵ Там же. Примеч. 118.

⁶ Там же. С. 192.

Слияние в лице Сары Салтука мусульманских и христианских представлений о святости показывает, что синтез анатолийских верований XIII в. включал в себя не только восточные, но и христианские мотивы. Превращение христианского святого в мусульманского шейха — один из наглядных примеров подобного синтеза. Следует отметить, что А.Й. Оджак рассматривает Сары Салтука в качестве «гетеродоксного» туркменского баба и считает его вполне реальной исторической фигурой¹.

Барак Баба

Суфий Барак Баба в поэтическом тексте «Вилайет-наме» именуется «главой влюбленных» (мухиббов). Там же приводится рассказ о причине того, почему он был наречен именем Барак («собака»): он, по приказу Хаджи Бекташа, съел его рвоту, после чего святой-вели сказал ему: «*Хош бараксун, баракумсун, Баракум*» («Ты хорошая собака, ты моя собака, мой Барак») и «на него снизошло достоинство эра (эрлик)». В прозаической редакции «Вилайет-наме» этого рассказа нет.

В хронике «Джами ад-дуваль» передается рассказ, взятый из «Истории рода Сельджуков» Йязыджизаде, написанной для Мурада II, о том, что Барак Баба был сельджукским принцем, сыном султана Изз ад-Дина II Кайкавуса; что он бежал в Византию вместе с отцом, принял там христианство; что его взял из свиты патриарха Сары Салтук, отвез его в Добруджу, где Барак Баба стал снова мусульманином, мюридом Салтука. Именно Салтук (а не Бекташ) звал его *баракум* («моя собака»). У Барака были длинные волосы, как у христианских (греческих) монахов. Салтук отправил его в столицу монголов-Хулагуидов — Султанийе. Сам Сары Салтук был первоначально чабаном в Акшехире. Сейид Махмуд Хайрани якобы дал ему лепешку и йогурт в качестве мистического дара; он съел кусок и подавился (именно к этому приурочен рассказ о прозвище Барака Баба, съевшего рвоту своего наставника)².

Али Йязыджизаде прямо величает этого суфия Барак Челеби³. Имя Барак в мифологии тюрок соотносилось с крылатой собакой, вылупившейся из яйца ястреба-стервятника. Отец этой собаки — божество Акбаба («Ястреб»)⁴. Барак Баба, по мнению Б. Нойана, был личным мюридом известного дервиша-авантюриста Айбе-

¹ Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 193.

² Gölpınarlı A. Yunus Emre ve tasavvuf. С. 22.

³ Там же. С. 233.

⁴ Noyan B. Bütün yönleriyle. С. 230–231.

ка Баба. Он родился в 655 г. хиджры в Токате. Барак Баба носил красный тюрбан и красную юбку (фута), верхняя часть тела у него была обнажена. По сообщению Х. Хюсам эд-Дина, Барак Баба проповедовал любовь к имаму Али как воплощению Бога и был забит насмерть палками в 706 г. хиджры (1306 г.) в Дамаске¹. В «Джами ад-дуваль» говорится, что мюриды Барака Баба отращивали длинные волосы, сравнивая их с собачьей шерстью (ср. с древними воинскими союзами юношей-«псов» у скифов и других ираноязычных и кавказских народов²). Последователи Барака Баба носили название *баракийун*³. Гробница Барака почиталась, по-видимому, вплоть до нашествия Тимура.

Источники на арабском и персидском языках не подтверждают версию о царском происхождении Барака («Тарих-и Бирзали», «ад-Дурар аль-камина», «Айан аль-аср», «аль-Манхаль ас-сафи», «Икд аль-джуман» и «Тарих-и Олджэйтү Султан»). По мнению авторов этих сочинений, Барак Баба родился в деревне близ Токата (в Центральной Анатолии) и был сыном или племянником писца (*катиба*). Описания внешности и действий Барака Баба важны в том плане, что они дают представление о членах тех ранних батинитских групп, которые, вероятно, концентрировались вокруг Хаджи Бекташа и его обители. Эти описания в разных источниках в основном сходны.

«Тарих-и Бирзали» (ее составитель Алам ад-Дин Абу Мухаммад Касим Бирзали скончался в Дамаске в 1340 г.) рассказывает о том, что Барак Баба в сопровождении ста дервишей пришел в Дамаск. На головах у них были козьи шкуры с рогами, на шее — колокольчики на веревках и позвоночные кости животных. Они брили бороду, но отпускали усы. В 705 г. хиджры (1305–1306 гг.) Бараку было около сорока лет. Источник подтверждает, что он был мюридом шейха Сартука (Салтука) аль-Кырыми (Крымского). Он был известен в качестве суфия в течение 10 лет (т.е. примерно с 1296 г.), а его шейх умер приблизительно за 15 лет до описываемого времени (то есть около 1290 г.). Отмечается связь Барака с монгольским ханом Газаном, который был поражен тем, что Барак криком прогнал тигра в его присутствии. Барак Баба приказывал бить тех из числа своих учеников, кто не совершает положенный намаз. Он сам отмечал свою связь с каландарами и утверждал, что у его шейха Сартука не было заведено бритье бороды и головы⁴.

¹ *Hüsameddin H. Amasya Tarihi*. Cilt II. С. 460–464.

² *Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа*. СПб., 1996. С. 149–215.

³ *Noyan B. Bütün yönleriyle*. С. 232.

⁴ *Gölpınarlı A. Yunus Emre ve tasavvuf*. С. 23.

Более старый источник «Тарих-и Олджэйтү Султан Мухаммад Ходабенде» сообщает о том, что Барак Баба в 707 г. хиджры (1307–1308 гг.) направился с посольством в Гилян и был там убит. Гилянцы называли его монгольским («татарским») шейхом и говорили, что убить его — большая заслуга перед Богом. Они разорвали его на части. Султан Ходабенде построил текке и гробницу Барака Баба в Султанийе¹.

Хроника «ад-Дурар аль-камина» (автор — египетский ученый Ахмад аль-Аскалани по прозвищу Ибн Хаджар, ум. в 1449 г.) сообщает, что у Барака Баба и у его мюридов были выбиты передние зубы; что на шее у них висели кости животных, окрашенные хной; что сам Газан-хан натравил хищника на Барака, но тот спокойно сел на спину животного и поехал на нем. В Сирии, в присутствии эмира Дамаска, он сел на спину страуса, содержавшегося во дворце, и взлетел на нем в воздух. Гилянцы, пленив Барака Баба, сварили его в котле (подобные рассказы повторяются в других источниках в отношении многих мюридов Хаджи Бекташа; вспомним также, что самого Бекташа хотел сжечь бей Кайсери)².

Автор «Айан аль-аср» историк и биограф Салах ад-Дин Халиль ас-Сафади (египтянин тюркского происхождения, скончавшийся в Дамаске в 1363 г.) замечает, что от вида Барака Баба «даже шайтан испугается и с криком убежит»³. Его последователи носят длинейшие усы, бреют бороды; «они как животные, только и знают, что пить и есть»⁴. Кроме пятницы Барак не ходил в мечеть. Его спутники были вооружены деревянными мечами (как и Сары Салтук и его дервиши, судя по сообщениям «Вилайет-наме», а также Гейикли Баба при дворе Орхана Гази). Они опирались при ходьбе на палки с изогнутыми концами, носили с собой на плечах музыкальные инструменты.

Хроника «Икд аль-джуман фи тарихи ахль аз-заман» (автор Бадр ад-Дин Махмуд Айни, происходивший из Айнтаба в Малой Азии, переселился в Каир, где занимался ученой деятельностью и скончался в 1451 г.) свидетельствует, что Барак в 1306 г. прибыл в Шам (Сирию) как посол султана монголов Ходабенде (теплые отношения Хаджи Бекташа и его дервишей с монголами нашли отражение и в «Вилайет-наме», как уже говорилось выше). Дервиши Барака ели запретное, не постились в Рамазан. Сообщается также, что военачальник Бахадур Ус приказал обрезать усы Бараку из-за того, что он не смог оседлать

¹ *Gölpınarlı A. Yunus Emre ve tasavvuf. С. 24.*

² Там же. С. 25.

³ Там же.

⁴ Там же.

страуса, который подмял шейха под себя (ср. мотив о том, как Молла Сад эд-Дин пытался обрезать усы Хаджи Бекташу в «Вилайет-наме»). Согласно этому же источнику, Барак Баба питался за счет эмира Дамаска, пользуясь своими полномочиями посла монгольского хана (ему доставляли каждый день 5 овец, 1 *кантар* хлеба, 20 *ритлей* сладостей и т.д.)¹. Прибыв в Гилян, Барак Баба призывал гилянцев платить дань монголам и требовал отказаться от доктрины телесности Бога (*муджассима*). Гилянцы посадили его самого и его мюридов на кол. Таким образом, относительно способа казни Барака существуют разногласия между всеми перечисленными источниками. Султан Ходабанде оплакивал Барака Баба².

Имя Барака упоминается также в «Манакиб аль-арифин»³. Внук Руми Улу Ариф Челеби посещал Султанию и встречался там с настоятелем завийе Барака Баба Хайраном Эмирджи, с которым он так подружился, что пригласил его к себе в Конью, и тот совершил ответный визит, приняв участие в ритуалах мавлавийа⁴. Имя Хайран Эмирджи напоминает имя «сына» Хаджи Бекташа, сменившего его в качестве первого челеби бекташи — Хабиба Эмирджи. Сохранился текст мистического послания Барака Баба в форме *шатхийе* («загадочное речение», слова, изрекаемые суфиями в состоянии мистического наития)⁵ и комментарий к нему на персидском языке, написанный в 756/ 1355 г. Кутбом аль-Алави⁶. Это послание под названием «Калимат-и Барак Баба» сохранилось в старейшем списке 853/ 1449 г., происходящем из Амасьи, и было опубликовано впервые Хильми Зийа в 13–14-м номерах журнала «Михраб» в Стамбуле. Изучению этого текста и комментариев к нему, написанных суфиями в Средние века, посвящено несколько статей турецких ученых⁷.

В послании содержатся слова «*Салтук Ата, Мискин Барак*» («Отец Салтук, жалкий Барак»), которые как будто подтверждают подчиненное положение Барака по отношению к Салтуку. О Хаджи Бекташе в данном послании ничего не сказано.

В Малой Азии сохранилось до сих пор несколько селений с названием Бараклы. В провинции Кыршехир возле города Аванос

¹ *Gölpınarlı A. Yunus Emre ve tasavvuf. С. 26.*

² Там же.

³ *Al-Aflaki. Manakib al-arifin. Т. II. С. 167.*

⁴ Там же. С. 860, 862.

⁵ Публикация текста Хильми Зийа Улькеном в статье: *Ülken H.Z. Türkiye tarihinde dini ruhiyat müşahedeleri: Barak Baba. «Mihrab», №13-14, 1340 h. С. 440.*

⁶ *Gölpınarlı A. Yunus Emre ve tasavvuf. С. 202–208, 208–232.*

⁷ *Fahri Z. Barak Baba Risalesi. «Hayat», №2, 1927. С. 29; Diröz A. H. Kutbu'l-Alevi'nin Barak Baba Risalesi. ТМ, IX (1946–1951); Gölpınarlı A. Yunus Emre ve tasavvuf. С. 457–472.*

есть селение Бараклар, в районе Чичекдагы — селение Бараклы. В провинции Кайсери в районе Девели есть деревня Шейх Барак. Все эти селения находятся в том регионе, где проходила деятельность самого Хаджи Бекташа Вели, который, по сообщениям «Вилайет-наме», исходил эти места вдоль и поперек. Но в данном случае в ономастику могло вмешаться название тюркского племени *барак*, *бараклу*¹. Следует подчеркнуть, что арабские историки XIV–XV вв., в том числе и малоазиатского происхождения, не знают Хаджи Бекташа Вели и не называют Барака Баба его учеником. Незнакомо им и название «пути» бекташи.

Абдал Муса и Кайгусуз Абдал

Далее традицию бекташи продолжал Абдал Муса (XIV в.), которого Ашикпашазаде называет «шейхом бекташи». Абдал Муса считается автором нескольких дошедших до нас стихотворений и «Книги наставлений» («Насихат-наме»). Само прозвище Абдала Мусы свидетельствует о том, что он принадлежал к религиозной группе абдалов. Он изображается в источниках как «ышык с выбритыми волосами, бородой, бровями, ресницами» («Манакиб-и Баба Кайгусуз»)². Завийе Абдала Мусы в Текке-кее (Эльмалы) была начиная с XVI в. одной из крупнейших обителей братства бекташийя.

Шейху Абдалу Мусе посвящена отдельная статья М.Ф. Кёпрюлю в «Энциклопедии турецкой народной литературы» (1935 г.)³. Абдал Муса стал «героем» целого ряда научных статей и научно-популярных работ, вышедших в последнее время в Турции⁴. Хронологически деятельность Абдала Мусы может быть привязана к 1326–1348 гг. (взятие Бурсы турками и время правления эмира Гази Умур-бея в княжестве Айдын). Год его рождения теоретически варьируется между 1270 и 1300 гг. и соотносится с кончиной Хаджи Бекташа.

Абдал Муса — «Второй пир», Пир-и сани⁵ общины «про-то-бекташи». Дервиши Абдала Мусы очень часто собирательно

¹ *Fahri Z. Barak Baba Risalesi*. «Hayat», №2, 1927. С. 29; *Diriöz A. H. Kutbu'l-Alevi'nin Barak Baba Risalesi*. TM, IX (1946–1951); *Gölpınarlı A. Yunus Emre ve tasavvuf*. С. 457–472.

² *Ocak A. Y.*, *Kalenderiler*. С. 86.

³ См. статью «Abdal Musa», *Türk Halk edebiyatı ansiklopedisi*. İstanbul, 1935. С. 60–64.

⁴ *Köprülü M. F.* Abdal Musa. Türk kültürü. № 124. Şubat 1973. С. 198–207; *Akçay I.* Abdal Musa tekkesi. VII. Türk Tarih Kongresi (Bildiriler). Cilt I. Ankara, 1972. С. 360–373; *Tekindağ Ş.* Teke ili ve Teke oğulları. İÜEF, Tarih Enstitüsü Dergisi, VII–VIII (1976–1977). С. 73–77; *Seyirci M.* Abdal Musa. Antalya, 1988, İstanbul, 1992; *Eyüboğlu I. Z.* Abdal Musa: bir ermişin ışıldağıyla aranan gerçek. İstanbul, 1991.

⁵ «Второй наставник» (*перс., араб.*)

называются абдалами. Абдал Муса признается покровителем айдынского эмира Гази Умур-бея и его воинов. Ритуал вручения Абдалом Мусой деревянного меча Кызыл Дели Султану повторяет ритуал, который неоднократно совершает в «Вилайет-наме» и сам Хаджи Бекташ. Судя по всему, речь идет о том же ритуальном мече, которым Абдал Муса разрубил надвое камень (стихотворение Геда Муслу). Красный головной убор также упоминается в обоих «Вилайет-наме». Абдал Муса надевает этот убор на голову Гази Умур-бея.

«Кто же знает, из какого мы рода-племени?» — эти слова из стихов Абдала Мусы подчеркивают, что он «очистился» от прошлого, освободился от уз этого мира. Но все же он в чем-то уступает Хаджи Бекташу Вели. Интересно, что Ашикпашазаде не связывает Абдала Мусу со своим предком Баба Ильясом, относя Абдала Мусу всецело к культовой общине, сложившейся вокруг гробницы Хаджи Бекташа¹. Это означает, что османский историк вполне сознательно отличал последователей своего предка Баба Ильяса от мюридов собственно Хаджи Бекташа (точнее Хатун Ана), к которым он относил Абдала Мусу.

В судьбе Гейикли Баба и Абдала Мусы наблюдается некий параллелизм (оба они из Хоя, оба прибыли в момент завоевания Бурсы на земли Орхана Гази, оба были дервишами-меджзубами), но только до определенной черты. Гейикли Баба был принят властями и стал своего рода первостепенным святым-вели Османского бейлика. Абдал Муса также почитался (об этом свидетельствует его макам в Бурсе и его отношения с янычарами, о которых упоминает Ашикпашазаде²), но, с другой стороны, он изгоняется из Бурсы, и его приютом становится Ликия — уединенный и малодоступный юго-западный угол Анатолии. Ашикпашазаде рассказывает об Абдале Мусе в весьма критическом тоне и настроен по отношению к нему отнюдь не дружелюбно (как и по отношению к раннему сообществу «потомков» Хаджи Бекташа).

Мистико-религиозное направление, которого придерживался Абдал Муса (может быть, с ярко выраженными алидскими симпатиями) было равно чуждо и Ашикпашазаде, и османским правителям, удалившим этого абдала со своей территории. Возможно, как предполагает А.Й. Оджак, Абдал Муса, как и сам Хаджи Бекташ, были представителями братства хайдарийя, в то время как Баба Ильяс и его последователи (включая и Гейикли Баба) принадле-

¹ *Aşıkpaşazade Tarihi*. С. 205.

² Там же.

жали к иракскому братству вафаййа¹. Противоречия между ними укладываются в таком случае в противоречия между хорасанской и иракской школами суфизма.

«Шакаик-и нуманийе» передает легендарную историю о взаимоотношениях Абдала Мусы и Гейикли Баба (подчеркивающую их соперничество). Абдал Муса послал Гейикли Баба коробку, которую наполнил горячими углями, сверху же положил вату; при этом вата не воспламенялась благодаря мистическому воздействию шейха. Гейикли Баба в ответ послал ему кружку оленьего молока². Этим он хотел сказать, что приручить живое существо (оленья) труднее, чем получить власть над неживой материей (огнем и ватой). Такое утверждение прямо противоположно мнению бекташи о том, что заставить слушаться неживую природу труднее нежели живую (ср. историю о поездке Хаджи Бекташа на каменной скале или стене). Вместе с тем «Шакаик-и нуманийе» говорит об Абдале Мусе с большим пиететом, что показывает популярность его культа и среди суннитского населения Османской империи того времени (XVI в.). Таким образом, и «традиция Баба Ильяса», и «традиция Хаджи Бекташа/Абдала Мусы» органически вошли в официальную идеологию Османской империи периода ее расцвета. Все противоречия между этими течениями османские авторы, по возможности, старались сгладить или не замечать.

Любопытно, что «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» не придает особого значения Абдалу Мусе и ничего не говорит о его месте среди учеников Хаджи Бекташа (в прозаическом варианте Абдал Муса вообще не упомянут). По мнению А.Й. Оджака, это означает, что в середине — второй половине XV в., когда составлялся текст «Вилайет-наме» Абдал Муса еще не был достаточно знаменит в бекташийских кругах, по крайней мере в тех, которые представляли обитель Хаджи Бекташа в Карагююке³. Быть может, это связано и с тем, что круг интересов автора «Вилайет-наме» ограничен по большей части центральными областями Анатолии, а «приморские» районы достаточно редко входят в его кругозор и не являются, так сказать, священной землей. Во времена Хаджи Бекташа эти территории, как правило, еще находились в руках христиан и не были включены в мир ислама. Так же мало интересен автору «Вилайет-наме», скажем, Константинополь.

В то же время, «Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса», составленное, по-видимому, в обители Абдала Мусы, признает этого свя-

¹ *Ocak A.Y. Babailer isyanı. С. 210.*

² Там же. С. 210. Примеч. 191.

³ Там же. С. 211.

того-вели родственником и даже воплощением Хаджи Бекташа и подчеркивает, что текке Хаджи Бекташа построена (или перестроена) дервишами Абдала Мусы во главе с Кызыл Дели¹. Следовательно, группа последователей Абдала Мусы стремилась связать свой духовный путь с Хаджи Бекташем и, может быть, даже претендовала на его обитель. Абдала Мусу в жизнеописании сопровождает целое «войско» дервишей. Он почти никогда не является без них. Абдал Муса приказывает тратить все запасы в один день, ничего не оставлять на завтра. Абдал Муса связан с духом Хаджи Бекташа, но не с его дервишами-последователями, живущими на его гробнице (о которых в жизни Абдала Мусы говорится как о посторонних и которые не знают о том, где хранятся духовные регалии Хаджи Бекташа). Абдал Муса велит Кызыл Дели сделать гробницу над могилой Хаджи Бекташа: «...и обитель, и печь, и кухню, и изгородь вокруг них, и сад»². Регалии Хаджи Бекташа передаются Кызыл Дели Султану (как и сосуд, вынутый из камня), который приносит их Абдалу Мусе, т.е. дервиш Кызыл Дели признается в данном жизнеописании халифе Абдала Мусы. Вслед за тем в «Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса» заходит речь о войске правителя Айдына Гази Умур-паши (1327/1333–1348 гг.), т.е. описываемые события происходят по крайней мере до 1348 г. Но почему обо всем этом молчит автор «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели»? Может быть, он по привычке считал, что обитель существовала «всегда», по крайней мере уже при жизни самого Бекташа? Странно также, что ни Абдал Муса, ни Кызыл Дели не остались в якобы сооруженной ими обители Хаджи Бекташа.

Абдал Муса и его ученик, поэт Кайгусуз Абдал, в своих религиозных стихах (нефес, илахи) раскрыли практически все аспекты ритуальных сюжетов, характерных для вероучения бекташи.

В нефесах XVI в. Абдал Муса воспевается как один из великих эвлия братства бекташийя (поэты Кул Хусейн, Сейид Али и др.)³. Личность Абдала Мусы высоко чтят и анатолийские алевиты, многие ритуалы которых связаны с именем этого вели: «джем Абдала Мусы», «жертва (курбан) Абдала Мусы» и т.д.⁴. Оджак Абдала Мусы (т.е. дед, считающиеся происходящими из его рода) пользуются в Анатолии большим уважением. В наши дни ежегодно в июне проводятся ритуальные торжества в тюрбе Абдал Мусы⁵.

¹ *Osak A.Y. Babailer isyanı. С. 211.*

² См. *Аверьянов Ю.А. «Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса» — легендарное житие анатолийского суфия XIV в. Orientalistica iuvenile, II. Москва, 2001. С. 17.*

³ *Gölpınarlı A. Alevî-Bektaşî nefesleri. С. 56–115.*

⁴ *Osak A.Y. Babailer isyanı. С. 212.*

⁵ Там же. Примеч. 197.

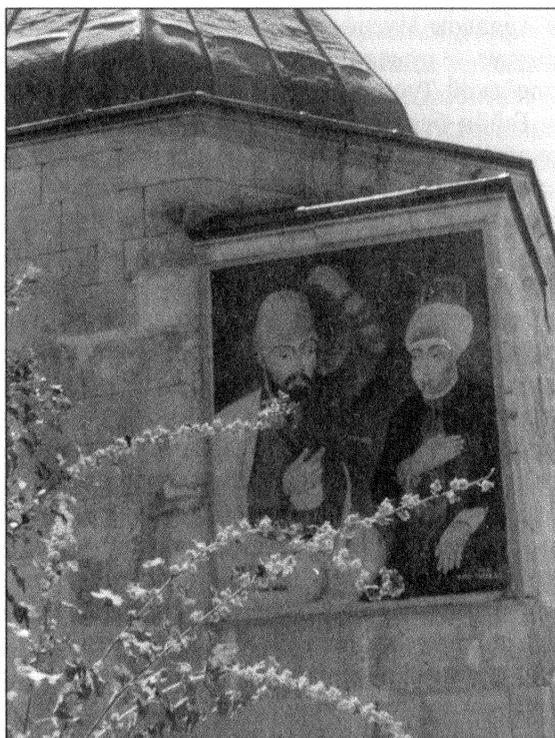
Обитель Абдала Мусы была разграблена во время гонений на янычар в 1826 г.; при этом было утрачено множество книг и исторических документов, хранившихся в обители. Алевиты (тахтаджи), живущие в окрестностях обители и возглавляемые *муребби* («кормильцем», «воспитателем»), являются преданными почитателями Абдала Мусы и проводят зимой *айины* в его честь. В личной библиотеке Б. Нойана сохранилось так называемое «Наставление Абдала Мусы» («*Панд-и Абдал Муса Султан*») в составе сборника бекташских сочинений. В этом тексте перечисляются этические нормы, необходимые для последователя учения бекташи (текст, по-видимому, достаточно позднего происхождения):

«И вот, сохраняй тайну этого Султана. Говори мало. Будь верным, будь преданным. Беги от места ссоры. Не сближайся с человеком, которого ты не знаешь. Не дружи с человеком, который в прошлом был замечен во вражде. Не смейся над затруднением другого. Не борись с тем, кто более велик, чем ты. Будь прямым (прямодушным). Терпи трудности. Думай, а потом уже произноси слово. Не доверяй любой секрет мальчику и женщине. Не полагайся на молитвы (?) и на имущество свое. Будь мягким и мирным. Не сочувствуй отрицающему (*мункир*). Не передавай отрицающему слово святых Божьих (*авлийауллах*). Никого не называй добронравным. Не удручай свое сердце ради этого мира. Не продавай дервишество кому-нибудь в обмен на нечто иное, не будь близким к внешнему (*захир*) падишаху. Не приближайся за чем-либо земным (тленным) к обладателям званий, разве что поведешь их по праведному пути.

Не противоречь, не будь свидетелем. Не подходи к дверям везира и знати (*риджалъ*) за получением совета. Не поступай так, как софу (выпускник медресе) с тем, чтобы добиться похвалы (от людей). Не заигрывай с врагом. Будь благодарен за то положение, в котором находишься. Берегись, не совершай совокупление (*джима*), может быть за сорок дней один раз; да будет избегаемо. Если это в твоих силах, не питайся в одиночку (или «не питайся только из милости»). Не делай разницы между собой и своим собратом по тарикату, соучеником одного с тобой пира. Не отворачивай сердца своего от святых Божьих (*авлийааллах*) и от наставника. Не уклоняйся в сторону от дивана (собрания) Истины. Будь верным договору. Не трать времени даром. Всегда прославляй нашего Повелителя, Господина творения и род (Его) сподвижников и наших Повелителей Имамов; помни, что на тебе проявится милосердие (заступничество) нашего Повелителя, Гордости творения (пророка Мухаммада или «Мухаммада Али»). Будучи на собрании любви вместе с людьми Аллаха (*ахлуллах*), ты должен просить их: «По-

милуйте (меня) ради Аллаха!» Не веди беседу с кафирами, которые желают зла Мухаммаду Али. Ибо их дружба такова только по наружности, нельзя назвать их хорошими (добрыми). И не украшай самого себя, украшай свое сердце. Не будь другом праздным людям (*каллаш*) и тем, кто не имеет пира (*пирсиэ*). Ибо (тогда) рушится путь и ритуал. Будь настороже (*йавуз*), ибо за двадцать четыре часа ты проходишь через тысячу превращений (*девир*); на каком из этих кругов ты находишься, в таком обличье (качестве — *сыфат*) тебя и призовут на Суд. *Ху* дыханию истинных, Друг, Аллах, о, Аллах!»¹.

Этот документ представляет собой нравственный кодекс для рядового адепта братства бекташийя (или, точнее, общины алевитов).



Абдал Муса обращает принца Гайби (Кайгусуза Абдала) на путь суфизма. Картина на стене гробницы Абдала Мусы в селении Текке-кёй. (Фото автора)

¹ *Ноуан В. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. С. 246.* Обращает на себя внимание преобладание в этом тексте «отрицательной», «запретительной» этики («не делай того-то!») над «положительной» («делай то-то, поступай так-то»).

Абдал Муса считается по традиции наставником-шейхом поэта Кайгусуза Абдала (конец XIV — начало XV в.), автора книг «Китаб-и Дильгуша», «Долаб-наме», «Делиль-и Будала» («Будала-наме»)¹ и сборника стихов каландарского типа. Кайгусуз Абдал жил в первой половине XV в. Разнобой в именах Кайгусуза (Гайби, Ала ад-Дин, Бадр ад-Дин, Кайгы, Мехмед, Абдаллах и др.) объясняется тем, что Кайгусузов было, возможно, несколько: один из них — египетский дервиш, другой — балканский и третий — анатолийский. Эти три персонажа с большим трудом соединяются в один образ. Неясно, кому из них принадлежат прозаические трактаты, приписываемые Кайгусузу. Гайби-бей, сын бея Аланьи Хусам ад-Дина Махмуда (XIV в.) во время охоты был «привлечен» на путь суфия Абдалом Мусой, превратившимся ради этого в оленя. Другой Кайгусуз — румелийский каландар, бродивший по территории европейской Турции, который, может быть, был учеником и мюридом Гайби-бея. В г. Манастир в Македонии располагался квартал, носивший имя Кайгусуза. В Египте Кайгусуз, которого там называли Абдаллах Магареви («Пещерный»), якобы лично встречался с мамлюкским султаном. В 1404 — 1405 г. он основал на горе Мукаттаб обитель Каср аль-Айн². Затем он направился в Хиджаз, оттуда — в Дамаск, посетил также Халеб, Багдад, Наджаф и Кербелу (в последних двух городах находятся гробницы имамов Али и Хусейна; известно, что Кайгусуз придерживался культа Али). О египетском Кайгусузе рассказывали ряд легенд, характерных для фольклора бекташи.

Из Думьята (сакрального центра братства каландаров) он со своими дервишами направился ко двору египетского султана. Кайгусуз знал, что султан будто бы кривой на правый глаз. Поэтому он велел своим дервишам всем до одного наложить вату на правый глаз и обмотать его повязкой. На пир к султану были приглашены аскеты и подвижники (*захиды* и *абиды*) Египта. Они первыми вошли в зал для пиршества и увидели, что на столах лежат ложки с необыкновенно длинными ручками — «в три локтя» длиной. Как ни старались духовные лица, они не могли донести еду в этих ложках до своих ртов, только одежды испачкали. Затем настала очередь дервишей Кайгусуза. Они заметили, заходя во дворец, что повсюду на полу рассыпана мука. Тогда дервиши выстроились один за другим и двинулись вперед осторожно, ступая след в след. Впечатле-

¹ См. русский перевод данного трактата, известного также под названием «Будала-наме»: Аверьянов Ю.А. Трактат турецкого поэта-суфия Кайгусуза Абдала «Будала-наме». *Orientalistica iuvenile*, III. М., 2002. С. 5 — 43.

² *Güzel A. Kaygusuz Abdal (Alâaddin Gaybi)*. Ankara, 1981. С. 78 — 79.

ние было такое, как будто прошло не сорок человек, а один. Войдя в зал и увидев длинные ложки на столах, дервиши взяли их в руки, и каждый стал кормить своего собрата из этой ложки. Таким образом, все дервиши оказались сыты. Ни одна крошка не упала на пол.

Султану Египта очень понравилось поведение дервишей Кайгусуза. Он понял также, что они надели повязки на свои глаза из уважения к нему, и приказал снять их. Тогда Кайгусуз Абдал попросил самого султана снять повязку. Оказалось, что его глаз вновь стал видеть. У султана была больная дочь. Кайгусуз исцелил и ее тоже. Тогда султан в награду пообещал исполнить любое его желание. Кайгусуз попросил наполнить его ковшик (*кырба*) рисом из султанских амбаров. И оказалось, что, сколько бы ни сыпали риса султанские слуги, ковшик так и не заполнялся до краев. Царских закромов не хватило, пришлось брать запасы у крестьян Египта. Весь этот рис мистическим образом поступал в обитель наставника Кайгусуза — Абдала Мусы. Наконец Абдал Муса воскликнул: «Хватит, Мехмед, хватит!» И только тогда ковшик наполнился до краев. Бекташи называют в честь этого события плов, приготавливаемый в обителях, «кашей Кайгусуза Султана»¹.

Описанию обители Кайгусуза в Каире посвящена специальная статья голландского ученого Ф. де Йонга². Часть трактатов Кайгусуза Абдала, написанных прозой, издана А. Гюзелем³. Он же издал поэмы-трактаты Кайгусуза «Дильгуша-наме» и «Сарай-наме»⁴. Кайгусуз Абдал был, по-видимому, наиболее плодовитым автором из числа абдалов и в наибольшей степени раскрыл в своих произведениях их мировоззрение. Но он ничего не говорит в своих трактатах о Хаджи Бекташе и не считает, следовательно, его своим пиром. Может ли творчество Кайгусуза Абдала рассматриваться как часть наследия общины «прото-бекташи»? Пока ясного ответа на этот вопрос нет, и сами источники высказываются на этот счет весьма двусмысленно. Но бекташи несомненно считали этого поэта-шейха «своим» и включили его в ряды своих эвлия, хотя «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» хранит полное молчание об этом персонаже. В «Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса» Кайгусузу (которого автор жития называет Баба Гайби) посвящена всего одна страница. О его поэтическом даре ничего не сообщается. Говорится лишь, что Баба Гайби носил дрова для обители и очень пе-

¹ Güzel A. Kaygusuz Abdal (Alâaddin Ğaybî). Ankara, 1981. С. 284–287.

² De Yong F. The takîya of Abd Allah al-Maghawiri (Qaygusuz Sultan) in Cairo. Turcica, XIII (1981). С. 242.

³ Güzel A. Kaygusuz Abdal'in mensur eserleri. Ankara, 1983.

⁴ Kaygusuz Abdal. Dilgüşa-name, Ankara, 1987; Kaygusuz Abdal. Saraynâme, Ankara, 1989.

чалился оттого, что Абдал Муса не приближает его к себе. В ответ на резкие слова Абдала Мусы («пусть лучшему, чем мы, господину послужит») Гайби бросился с крыши в очаг, но абдалы успели подхватить его. Затем повторяется любимая суфиями-бекташи история о том, как мюрид добивается прощения, распростершись у порога шейха, когда наставник наступает на него ногой. Абдал Муса якобы поднимает Гайби, берет его за руку и со словами: «Ты получил, мой Кайгусуз («Беззаботный»), ты получил, ты получил!» — приводит его в обитель. Итак, Гайби-Кайгусуз преодолел самого себя и получил сполна мистическую силу своего Учителя. Но о дальнейшей его судьбе в данном сочинении ничего не сказано.

Гейикли Баба

Один из самых знаменитых средневековых поэтов Турции Йунус Эмре не упоминает в стихах, входящих в его «Диван», Хаджи Бекташа Вели, но время от времени в его произведениях заходит речь о лицах, которые, согласно «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» и бекташійскому преданию, были халифе (заместителями) Хаджи Бекташа. Так, Йунус Эмре говорит в своих стихах о Гейикли Баба, сведения о котором содержатся также в истории Нишанджи и в истории Ашикпашазаде¹.

Гейикли Баба посвящен длинный рассказ в «Шакаик-и нуманийе». Почему автор этого сочинения, Ахмед Ташкёпрюлюзаде, уделил ему столь большое место? Гейикли Баба именуют во-первых *пир-и тарикат*. Он переселился в Рум при эмире Орхане. «Он, сидя на газели², предстал перед победоносным падишахом и пребывал при нем, и поселился в Богохранимой (*Махруса*) Брусе (Бурсе) в одной завийе и, спустя какое-то время переселившись в мир вечности, был в том же месте и похоронен, и сам падишах распорядился в память о нем воздвигнуть тюрбе и *джами* (мечеть) и завийе»³. Гейикли Баба при жизни «отстранялся от грязи мирских прелестей и от привязанностей простонародья. И был он отрешенным (*мутаджаррид*), и придерживающимся безбрачия (*мутафаррид*), и творил чудеса»⁴. Сам автор «Шакаик» говорит, что, когда он посетил могилу Гейикли Баба, вблизи нее увидел другой мазар и спросил у *тюрбедача* чей он,

¹ Yunus Emre. Divan. С. 299.

² Ср. с изображением хеттского бога, стоящего на спине лося: Akurgal E. The Hattian and Hittite civilizations. С.180. Ил. 93.

³ Mecdi. Şakayık Tercemesi. С. 32.

⁴ Там же.

а тот сказал, что это мазар сына гермянского эмира, последователя Гейикли. Также говорится и о некоем его приверженце по имени Тургут: «Тургут Алп, военачальник Османа, привязался к его святости. И поселился он рядом с могилой покойного в месте, называемом Тургут Эли»¹.

Орхан из любви к святому-вели подарил ему местность Инегёль, но тот сначала не принял, однако затем согласился принять в дар участок земли по своему выбору рядом с местом своего проживания, «чтобы было, где рубить дрова». Гейикли Баба тут же бросил клич нищим и голодным: каждый, кто желает еды и отдыха, пусть приходит в его «Деревню из дерева» (*Тахталы Кёй*)². Он привлекал к себе странников, раздавая им какую-то «похлебку баба» (*баба шорбасы*), а также другую пищу, приготовленную из мяса жертвенных животных³. Бесплатные раздачи пищи (в том числе, видимо, и из числа награбленной войнами гази добычи) были важным средством для привлечения новых мюридов из крестьянской и городской среды.

Верноподданнический ответ Гейикли Баба Орхану на просьбу помолиться о его душе (что он «постоянно молится о благе его высокого государства») обнаруживает суть отношений между этим вели и властью (это был практически «государственный» святой в Бурсе). Несколько дней спустя после этой беседы шейх принес своими руками тополиное дерево к воротам дворца султана и воткнул его в землю. «И узнав об этом, Орхан возблагодарил Господа хвалою mnogой. И благоденствие Османского государства с тех пор возростало день ото дня. И свидетельствовало это о продолжительности этой династии и устойчивости ее к внешним потрясениям»⁴. Ясно, что перед нами своего рода государственный культ.

Любопытно, что для автора «Шакаик» Ташкёпрюлюзаде Баба Ильяс и его братия (бабаи) не имеют столь очевидного значения в рисуемой им исторической картине; его интересуют скорее те деревни, кто (как Гейикли Баба) способствовал упрочению османского суверенитета. В статье о Хаджи Бекташе он как раз осуждает тот факт, что могила этого святого-вели стала «kozyрем» в игре смутьянов и мятежников. Для сравнения османский историк Ибрахим Печеви, младший современник Ташкёпрюлюзаде, в том же контексте говорит о смутьянах (шиитах) и об их связи с обителью

¹ *Mecdi. Şakayık Tercemesi. С. 32.*

² *Osak A.Y. Kalenderiler. С. 83.*

³ Там же.

⁴ Там же.

Хаджи Бекташа, а также и о посещении шахом Исмаилом (действительным или мнимым?) текке Бекташа¹.

Османский литератор Шейх Махмуд Ламии Челеби (ум. 1531) дает те же сведения о Гейикли Баба («Муназаре-и Султан-и бахар ба Шахрийар-и шита»), что и Ташкёпрюлюзаде. То же самое повторяют и другие источники, в частности «Кунх аль-ахбар» Мустафы Али (ум. 1600) и «Тадж ат-таварих» Ходжи Сад эд-Дина (ум. 1599). Исмаил Белиг (писавший в первой половине XVIII в.) в «Гюльдасте-и рийаз-и ирфан» («Букет роз из садов познания») сообщает еще о том, что Гейикли Баба носил с собой деревянный меч². Только путешественник XVII в. Эвлия Челеби указывает, что Гейикли Баба был из числа дервишей бекташи (*фукара-и бекташийан*) и его обитель находится в распоряжении бекташи, а также что он принадлежал к тарикату Ахмеда Йасави³, но эти сведения не подтверждаются более ранними источниками. «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» практически ничего не сообщает о Гейикли Баба и его общине.

О них упоминает «Вилайет-наме-и Хаджим Султан» (XV в.) в связи с прибытием шейха-каландара Хаджима Султана в область Гермиян⁴. В XVI в. дервиши Гейикли Баба отмечены в районе Коньи (по сведениям О.Л. Баркана)⁵. «Сообщество Гейикли Баба» распространилось по всей Анатолии, его члены жили в Эрзуруме, Сивасе, Малатье, Адане, Бурсе, Инегёле⁶.

Исторические известия о Гейикли Баба и его последователях (*Гейиклю Баба Султан джемаати*, *Гейиклю Баба дервишлери* и т.д.) почти ничего не проясняют в истории Хаджи Бекташа Вели и его братства. Единственный факт, который можно как-то использовать при написании истории ранней бекташийской общины, это сведения Йунуса Эмре о некоем Сейди Балуме⁷, который был одним из спутников Гейикли Баба. Этот Сейди Балум, скорее всего, тождествен с Балум Султаном, о котором сообщает «Гюльдасте-и рийаз-и ирфан» как о некоем принце, похороненном рядом с гробницей Гейикли Баба⁸. Но этот Балум Султан и «второй пир» бекташи Балым Султан, по всей видимости, разные люди. Больше никаких сведений об этом Балум Султа-

¹ *Peçevi İbrahim*. Tarih-i Peçevi. Cilt I. İstanbul, 1283 h. С. 74.

² *Gölpınarlı A. Yunus Emre ve tasavvuf*. С. 406.

³ Там же.

⁴ *Das Vilayet-name des Hadschim Sultan*. Berlin, 1914. С. 69.

⁵ *Barkan Ö. L. Kolonizatör Türk dervişleri // Vakıflar Dergisi*. II. Ankara, 1942. С. 290.

⁶ *Türkay С. Osmanlı İmparatorluğu'nda oymaklar, aşiretler ve cemaatler*. İstanbul, 1979. С. 373–374.

⁷ *Gölpınarlı A. Yunus Emre ve tasavvuf*. С. 220.

⁸ Там же. С. 220–221.

не, как и о Сейди Балуме, нет («Шакаик» упоминает о том, что рядом с гробницей Гейикли Баба похоронен сын гермянского бея, но не называет его по имени)¹.

Тапдук Эмре

Относительно Тапдука Эмре, шейха Йунуса Эмре и предполагаемого халифе Хаджи Бекташа, исторических свидетельств почти нет. Тапдук часто упоминается в стихах Йунуса Эмре в качестве духовного наставника последнего, но о связи его с Хаджи Бекташем ничего не говорится. Турецкий перевод агиографического сочинения «Нафахат аль-унс» Джамии, выполненный в XVI в. последователем братства накшбандийя Ламии Челеби и носящий пространное название «Футух аль-муджахидин ли тарвих кулюби аль-мушахидин», содержит упоминания о Йунусе вместе с Тапдуком, но без уточнения времени их жизни. «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» рассказывает о чудесном обращении Тапдука Эмре и признании им духовной власти Хаджи Бекташа, но эта легенда (о зеленой родинке на руке Бекташа) представляет собой, как указывалось выше, «кочующий сюжет» жизнеописаний. Тапдук Эмре не признавал авторитет Хаджи Бекташа и был «очень сильным эром (святым мужем)», что, возможно, соответствует действительности. Есть данные о том, что в XIV в. в Анатолии существовала группа последователей шейха Тапдука (*тапдукийан*, тапдуклу): это явствует из сочинения на персидском языке Кади Ахмеда Нигиди (из города Нигде в Малой Азии) под названием «аль-Валад аш-шафик», написанном в первой половине XIV в. и посвященном ильхану Абу Саиду, в котором это сообщество вместе с рядом других (последователями Ибрахима Хаджи, шейха Карамати из Эрегли и т.д.) именуются «идущими по одному пути ереси и вседозволенности»².

Исмаил Хаккы Бурсави (XVIII в.) называет Тапдука Баба учеником некоего Синана Ата и говорит, что он прибыл в Анатолию в эпоху монгольского нашествия³. Тапдук — не имя, а прозвище («мы поклонились», «мы почтили»), которое связано с приобщением этого вели к Хаджи Бекташу. Поэт Йунус Эмре называет себя тапдуклу (т.е. принадлежащим к сообществу Тапдука и его мюридов)⁴:

¹ *Gölpınarlı A. Yunus Emre ve tasavvuf. С. 32.* Именно этот Сейди Балум или Балум Султан мог попасть в традицию братства бекташийя как один из учеников Хаджи Бекташа. Позднее возникла путаница между ним и Балым Султаном II, жившим на рубеже XV–XVI вв.

² См. *Ocak A. Y. Kalenderiler. С. 68–69.*

³ Там же. С. 200.

⁴ Там же. С. 201.

Снова опьянел Йунус, с тех пор как увидел лицо Тапдука,
Будто бы прямо из сердца его чашу шербета он выпил¹.
...Йунус был ловчим (соколом), сел он на локоть Тапдука,
Отправился он на ловлю добычи; он не та птица,
что сидит в гнезде².

Сообщество Тапдука (тапдукийан) — культовое объединение (или клан) туркмен — было известно тем, что его члены отдавали своих жен, сестер и дочерей гостям или путникам на ночь³. Но о других характеристиках и тем более о религиозных верованиях этой группы ничего не сообщается. Абу-ль-Хайр Руми передает рассказ о том, что в собраниях, устраиваемых Тапдуком, принимали участие женщины и мальчики, но больше ничего не добавляет⁴. Похоже, что воззрения этого и подобного ему сообществ были хорошо известны читателям средневековых произведений, и они не нуждались в их подробном пересказе.

Интересно, что практически все историки раннеосманского времени — Ташкёпрюлюзаде, Нишанджи, Мустафа Али — указывают, что шейх Тапдук и его ученик поэт Йунус Эмре жили в эпоху Байазиды Йылдырыма (1389–1402 гг.). Но в таком случае Йунус Эмре никак не мог встречаться с Мавланой Руми, умершим в 1273 г., и ему не могли принадлежать те стихотворения, которые говорят о его присутствии на меджлисе Мавланы. Не мог ему принадлежать и трактат «Рисалат ан-нусхийа», написанный от его имени в 1307 г. Правда, более раннее в хронологическом плане историческое сочинение Ашикпашазаде представляет и Тапдука, и Юнуса как шейхов времен Орхана Гази, но от Мавланы Руми Орхана Гази все равно отделяет полвека. Гробница Тапдука находится в деревне Эмре в каза Наллыхан провинции Анкара.

Йунус Эмре

Бекташийская поэтическая традиция начинается, как принято считать, в конце XIII в. творчеством странствующего поэта-ашика Йунуса Эмре (ум. ок. 1321 г.), о котором уже неоднократно говорилось. Б. Нойан приводит следующую духовную генеалогию, связывающую Йунуса Эмре с Хаджи Бекташем, Баба Ильясом и Сейидом Абу-ль-Вафа:

¹ *Gölpınarlı A. Yunus Emre ve tasavvuf. С. 158.*

² Там же. С. 304.

³ *Ocak A.Y. Babailer isyanı. С. 202.*

⁴ Там же.

Йунус Эмре
Тапдук Эмре
Хаджи Бекташ Вели
Баба Исхак
Баба Ильяс Хорасани
Сейид Мухаммад Абу-ль-Вафа
Шейх Шебенги (Шабанги)
Тадж аль-Иракайн Абу Бакр Хавара
Шейх Абу Абдаллах Тустари
Шейх Абдаллах Мухаммад Сувар
Зу-н-Нун Мисри
Абу Абдаллах Мухаммад ибн Хаййа
Джабир Ансари
Имам Али ибн Абу Талиб
Пророк Мухаммад

Эта генеалогия примечательна тем, что включает в себя известного египетского мистика Зу-н-Нуна Мисри (IX в.), до сих пор почитаемого в братстве бекташийя, одного из первых мусульманских арифов (постигших), обратившихся к мистической любви и первым нарекшего Бога словом *хабиб* («возлюбленный»)¹.

Йунус Эмре в своих стихах несколько раз упоминает о своем знакомстве с Мавланой Руми². Но «деяние» Хаджи Бекташа в отношении Йунуса, о котором пишет «Вилайет-наме», не находит никакого отражения в стихах поэта, так же, впрочем, как и связь его наставника Тапдука Эмре с Хаджи Бекташем. В «Вилайет-наме» рассказывается, что бедный крестьянин Йунус Эмре в голодный год пришел к Хаджи Бекташу, чтобы попросить у него пшеницы (значит, Хаджи Бекташ был богат?). Он привез в подарок шейху мешок дикой алычи. Хаджи Бекташ предложил ему дать за каждый плод алычи по десять нефесов («дуновений»). Но Йунус, тогда еще приверженный материальному миру, не хотел и слышать ни о каких нефесах и настаивал на том, чтобы ему дали пшеницу. Получив свое и отъехав из селения Сулуджа на некоторое расстояние, Йунус вдруг осознал свою ошибку и поспешил вернуться к Хаджи Бекташу. Он сказал: «Возьми пшеницу, дай мне благословение!» Но святой-вели отвечал: «Мы замкнули твою душу на замок и ключ от него передали Тапдуку Эмре. Иди и служи ему». После этого Йунус в течение длительного времени прислуживал Тапдуку

¹ См. Книш А.Д. Мусульманский мистицизм. СПб., 2004. С. 46-49.

² *Yunus Emre. Divan.* С. 82, 299.

Эмре, ученику Хаджи Бекташа, которого он нашел по воле судьбы и от которого он и получил посвящение в дервиши¹.

Ашикпашазаде подтверждает, что Тапдук Баба был шейхом Йунуса². И Тапдук и Йунус принадлежали, быть может, к тюркской племенной группе *эмре*. В одной строке из своего «Дивана» Йунус Эмре связывает Тапдука, Барака Баба и Сары Салтука в какую-то преемственность, но эта строка толкуется турецкими исследователями по-разному:

Йунусу от Тапдука перешло (букв. «стало»),
и от Барака Салтуку (или к Салтуку),
Эта связь (*насиб*) поскольку возгорелась (*джуш кылды*),
Как же я буду скрываться (или «скрывать ее»)³.

Действительно, всех четверых персонажей, упомянутых в этом *бейте* (двустииши), объединяет принадлежность к народному, «туркменскому» суфизму Анатолии. Но отнести Йунуса Эмре к какой-либо определенной группе странствующих дервишей на основании имеющихся данных пока не удастся. В «Вилайет-наме» Тапдук Эмре не зависит ни от Барака Баба, ни от Сары Салтука, и рассказ о нем помещен раньше, чем сведения о них. Создается впечатление, что и Тапдук и Йунус Эмре были представителями одного из самых индивидуалистически настроенных туркменских суфийских сообществ, которое не желало признавать никаких авторитетов (кроме, может быть, Мавланы Руми, не принадлежавшего к числу «туркменских» суфиев).

Идеи Йунуса в целом близки взглядам бекташи. Стихи Йунуса, распеваемые полукочевниками-туркменами в XVI в. во время своих айинов, проклипались и запрещались османскими богословами как греховные.

Йунус Эмре в своих стихах упоминал о дервишах Факихе Ахмеде, Наджм ад-Дине Дайа ар-Рази (или Наджм ад-Дине Кубра, основателе братства кубравийа), Гейикли Баба и Сейди Балуме. Мог ли Йунус Эмре в действительности ничего не знать о Хаджи Бекташе и его «пути»? Или он не говорил о Хаджи Бекташе по каким-то личным причинам? И. Меликофф приходит к выводу, что во времена Йунуса Эмре Хаджи Бекташ не считался значительным персонажем, достойным особого внимания. Афляки также говорил о нем как о второстепенном по значимости

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 48–49.

² *Aşıkpaşazâde. Tarihi*. С. 199–200.

³ *Gölpınarlı A. Yunus Emre ve tasavvuf*. С. 17.

лице¹. Но молчание источников отнюдь не означает, что тот или иной человек не имел влияния в свое время. Если Хаджи Бекташ пользовался меньшим почетом и властью над сердцами людей, чем Барак Баба, Сары Салтук, Тапдук Эмре, почему же тогда возникшее в те времена братство получило название бекташийя и считало своим пиром именно Хаджи Бекташа, а не одного из перечисленных наставников, каждый из которых имел множество последователей?

Почитая странствующих дервишей-баба, Йунус Эмре вряд ли мог отрицательно относиться к Хаджи Бекташу. Естественно, что современники Хаджи Бекташа, в том числе и Йунус Эмре, вероятно, еще не знали самого понятия бекташи и не обозначали сторонников Хаджи Бекташа этим названием. Распространение этого названия приходится на другую эпоху — не ранее XVI в., когда османское правительство усвоило политику запретов и давления, и стало применять шариатские нормы ко всем проявлениям общественного движения. Пропаганда Исмаила Хатаи на тюркском языке при посредстве нефесов, в которых поминался с почтением и Хаджи Бекташ, стала причиной усиления враждебности османских властей к анатолийским общинам бекташи. Тогда в источниках и появилась кличка кызылбаш для обозначения еретиков, «врагов веры», и понадобилось ввести особое название для дервишей, лояльно настроенных к османским властям (бекташи)². Однако «молчание» Йунуса Эмре о самом Хаджи Бекташе до сих пор остается загадкой для исследователей.

В первой половине XIV в. жили также поэты Саид Эмре и Сад эд-Дин (возможно, одно и то же лицо, о котором есть некоторые сведения легендарного характера в «Вилайет-наме»). Их стихи оказались частично включенными в «Диван» Йунуса Эмре. По некоторым данным, Саид Эмре был связан с Хаджим Султаном (но в его строках «*Саид идер йюз бин миннет, Хаджим бана беним деди*» — «Саид воздает тысячу благодарностей, Хаджим (или “мой Хаджи”) назвал меня “моим”» — слово «Хаджим» может толковаться и как личное имя, и как сочетание слова «Хаджи» с личным притяжательным аффиксом — «мой Хаджи», т.е. Хаджи Бекташ или любой другой «Хаджи»). Еще два малоизвестных ранних поэта братства бекташийя — Недими и Теменнаи — жили предположительно в XV веке и были связаны с хуруфитами.

¹ *Eyuboğlu I.Z. Bütün yönleriyle Hacı Bektaş Veli. С. 198.*

² Там же. С. 200.

Деде Гаркын (Каргын) и Ибрахим Хаджи

Ибрахима Хаджи, упоминаемого также Кади Ахмедом из Нигде, «Вилайет-наме» называет наряду с Тапдуком Эмре лидером некоей группы дервишей, за влияние на которую во времена, предшествующие написанию «Вилайет-наме», шел, по-видимому, спор между последователями Хаджи Бекташа и Деде Гаркына¹.

О Деде Гаркыне (под именем Деде Каргын) мимоходом говорится в сочинении Эльвана Челеби «Манакиб аль-кудсийе фи манасиб аль-унсийе»². Эльван Челеби был сыном поэта-суфия Ашик Паши (1271–1332 гг.) и правнуком Баба Ильяса (Баба Расуля), жизни которого и посвящено его творение. Деде Гаркын (Каргын), согласно этому жизнеописанию, был наставником Баба Ильяса. В тексте повторяется известный из «Вилайет-наме» сюжет о том, как один шейх выезжает навстречу другому на льве, погоняя змеей вместо кнута (в данном случае Ахмад ар-Рифаи, основатель братства рифайи), а другой едет ему навстречу на каменной стене (здесь Деде Каргын вместо Хаджи Бекташа). Дело осложняется тем, что автор «Шакыйк-и Нуманийе» хотя и рассказывает об Эльване Челеби и его поэтических произведениях, но ничего не говорит об этом его сочинении, подлинность которого остается, таким образом, под вопросом³.

В любом случае можно сделать вывод о существовании определенного соперничества между отдельными группами последователей «маргинальных» наставников (бекташи, Гейиклю Баба джемаати, возможно, тапдуклу и баракийя) и последователями Деде Гаркына (включая сюда же и группу ибрахим хаджлы)⁴. Но более ясной картины взаимоотношений упомянутых групп, слившихся впоследствии в общее течение алевитов–бекташи, не удастся получить из-за скудости имеющегося материала.

Хаджим Султан

В «Вилайет-наме» содержится большой рассказ о чудесах Хаджима Султана, по прозвищу *Колачик* (*Колу Ачик* — букв. «Его рука двигается»). Хаджим Султан, несомненно, был тесно связан с ранней общиной бекташи, но в деяниях Хаджи Бекташа он не играет никакой роли

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 22.

² *Osak* A.Y. Babailer isyanı. С. 109.

³ *Mecdi*. Şakayik tercemesi. С. 22.

⁴ Эту картину можно отнести к XIV в. В XV в. ситуация в Малой Азии, видимо, уже переменилась, появились другие авторитеты в духовной жизни, но и старые группировки еще сохранялись.

и упоминается всего один раз, из чего можно сделать вывод, что Хаджим Султан жил позже Хаджи Бекташа, что между ними существует определенная хронологическая дистанция. Хаджим Султан проживал в местности Сусуз в районе города Ушак в западной части Анатолии. Он, по всей видимости, изначально принадлежал к сообществу, сформировавшемуся вокруг гробницы Сейида Гази. Его деяния в основном связаны с этой гробницей. Следует напомнить, что, согласно «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», Хаджи Бекташ также посещал обитель Сейида Гази и признавал его своим духовным патроном. Дополнительные сведения о его паломничестве содержатся в «Вилайет-наме-и Хаджим Султан», где приводятся имена спутников Хаджи Бекташа — Хаджим Султан, Пакче Султан, Хабиб-и Аджами¹, Хаджи Паша — и говорится о том, что дух Сейида Гази встретил его в облике оленя, а также о том, что настоятель обители Кара Ибрахим неуважительно отнесся к Хаджиму Султану и за это его поразила молния². Из этого сообщения можно заключить, что отношения между двумя обителями — Сейида Гази и Хаджи Бекташа — были не слишком теплыми (по крайней мере в период написания «Вилайет-наме-и Хаджим Султан»).

Хаджи Бекташ опоясал Хаджима Султана деревянным мечом. Хаджи Бекташ, по всей видимости, исцелил его от паралича (откуда и прозвище Колу Ачик). Хаджим Султан сотворил ряд чудес (карамат), напоминающих чудеса Хаджи Бекташа. Так, он ударом кулака заставил забеременеть некую женщину, которая родила его «духовного сына» Османа (возможно, имеется в виду Отман Баба). Другая женщина, которая испугалась странного дервиша (он бросился на них, издавая жеребиное ржание), по его слову родила камень. Осман Баба в молодости был разбойником, но затем раскаялся и стал дервишем в обители Хаджима Султана.

Отношения Хаджима Султана с настоятелем обители Сейида Гази Кара Ибрахимом были, судя по тексту «Вилайет-наме», весьма недружелюбными. Хаджим Султан, совершая сама, умертвил мистическим образом 17 дервишей из обители. Кара Ибрахим приказал собрать железные кольца, колокольчики и другие предметы, которые носили дервиши Хаджима Султана, и бросить их в печь. Но Хаджим Султан велел своему дервишу Бурхану Абдалу влезть в горящую печь и вытащить все эти дервишеские регалии назад. Бурхан Абдал не только выполнил приказ наставника, но даже совершил сама в печи. Затем Хаджим Султан поразил Кара Ибрахи-

¹ Ср. с Хабибом Эмирджи, согласно «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», «сыном дыхания» Хаджи Бекташа и наследником его должности (макам).

² Das Vilayet-name des Hadschim Sultan. С. 77–84.

ма молнией. Вообще в деяниях Хаджима Султана прослеживается его связь с образом Бога-громовержца, поражающего огнем мифического змея и освобождающего воды рек. Образ Хаджима Султана наделен многими архаическими чертами. Хаджим постоянно передвигался верхом (в отличие от своих дервишей, которые следовали за ним пешими). Во владениях княжеского дома Ментеше один богатый крестьянин отказался приютить Хаджима Султана, и тот в наказание превратил его дочь в гермафродита. Затем этот новоявленный мужчина был посвящен в дервиши. Хаджим Султан в отличие от Хаджи Бекташа открыто собирал дань с жителей различных областей (тысячу волов с княжества Ментеше).

Кроме подробного описания деяний Хаджима Султана в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» в распоряжении исследователей имеется и собственно «Вилайет-наме-и Хаджим Султан», написанное, по преданию, Бурханом Абдалом и изданное в 1914 г. Р. Чуди, которое в основном повторяет те же сведения о нем. В этом произведении Хаджим Султан причисляется к хорасанским дервишам, мюридам Ахмеда Йасави. Он прилетает в Рум вместе с Хаджи Бекташем в виде двухголового (!) голубя, одна голова которого принадлежит ему, а другая — Хаджи Бекташу. Хаджи Бекташ направляет его в княжество Гермиан. Сначала Хаджим Султан пасет коров в селении Увейик, затем переселяется в Сандыклы. Хаджим Султан принадлежал, по видимому, к братству дервишей-хайдари, брил бороду, брови и волосы на голове, ходил полуголым, носил железные кольца¹. Он поддерживал связи с дервишами Гейикли Баба; от него же получил благословение Отман Баба, также житель Гермиана².

Исходя из этих фактов можно предположить, что Хаджим Султан жил во второй половине XIV в. Но османские историки XV–XVI вв. о нем почти не упоминают. Хаджим Султан стал в братстве бекташийа хозяином «камня мейдана» (*мейдан таши*), т.е. исполнителем наказаний по отношению к нарушителям воли пира. Бекташи очень боялись этого персонажа³. Хаджим Султан являлся носителем «скрытого меча» пира (турецк. *батын кьлынджы*, перс. *тиг-и батин*). Хаджим Султан вначале якобы не поверил в мистическую силу врученного ему деревянного меча. Он увидел водоноса, который вез на муле воду на кухню обители. Хаджим Султан взмахнул мечом и разрубил мула надвое. После этого его рука отсохла. Лишь по просьбе других халифов Хаджи Бекташ

¹ См. *Osak A. Y. Kalenderiler*. С. 91–92.

² Там же.

³ *Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. Cilt I. С. 228.

вновь заставил его руку двигаться. Перед смертью Хаджи Бекташ назначил ему для жительства то место, где он умертвит «ядовитого гада» (*агулу джанавар*). Хаджим Султан отправился в Гермиян и там сразился с чудовищем, поселившимся в заброшенной церкви. Убив чудовище, Хаджим Султан обосновался в этом месте (Сусуз, т.е. «Безводное») и воздвиг на месте церкви свою обитель — текке¹. Здесь к нему присоединился дервиш Бурхан, его будущий халифе и автор жизнеописания².

Прозвище Хаджим Султана Колу Ачик сами бекташи понимают и в том смысле, что по приказанию пира у него «развязаны руки», то есть, что он может свободно применять оружие в отношении недругов. Хаджим Султан — единственный из халифе Хаджи Бекташа, жизни и подвигам которого посвящено отдельное «Вилайет-наме». Утверждается, что Хаджим Султан был потомком имама Али ан-Наки (десятого имама шиитов, ум. 868 г.) через его сына Хусейна.

Отман Баба

Бродивший вместе с Отманом в течение многих лет его халифе Кючюк Абдал составил жизнеописание Отмана Баба, написанное им «по свежим следам» и достаточно надежно датированное³. Отман Баба родился, согласно сведениям Кючюк Абдала, в 780/1378—79 г. Во время нашествия Тимура Отман Баба переселился в Анатолию, странствовал в областях Гермиян, Сарухан и Маниса. Отман Баба носил семичастный колпак (с семью клиньями), говорил на «огузском» (т.е. туркменском) языке. Какое-то время он служил в обители Хаджи Бекташа (Пир эви), но затем поссорился с ашчи-баба (главным дервишем на кухне обители), с которым он соревновался якобы в чудесной силе (карамат). Ашчи-баба вырвал из его двенадцатичастного колпака 5 клиньев (таким образом, осталось только 7 клиньев). Это предание свидетельствует о существовании разногласий между Отманом Баба и дервишами обители Хаджи Бекташа. По другой версии, восходящей к Мухтару Йахйе Даглы, Отман Баба хотел зайти внутрь «Дома пира», не сняв сапоги, но дервиши Хаджи Бекташа преградили ему путь. Тогда Отман Баба так сильно надавил сапогами на пол кухни обители, что там остались отпечатки его следов⁴.

¹ *Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. Cilt I. S. 229.*

² Там же.

³ См. перевод на современный турецкий язык: *Otman Baba ve Velayetnamesi. Haz. ve düz. H. Saygi. İstanbul, 1996.*

⁴ *Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. Cilt I. S. 262.*

Отман Баба называл себя Хусам Шахом (*Хусам* — «острый меч»)¹. Также его прозвали за щедрость Гани Баба (*гани* — «богатый»). Учеником Отмана Баба, судя по всему, был известный суфийский поэт того времени Мухий-д-Дин Челеби, который писал о нем так:

Он стал моим шахом и проводником,
 К тому же стал он моей кыблой, моим светом,
 Гани Отман стал моим пиром,
 Я схватился за его подол (за край его одеяния).
 Чтобы быть главой нашего воинства
 Нужен Царь щедрости Али,
 Он — наставник, а для того чтобы быть проводником,
 Нужен муж (такой как) Ак-Йазылы.
 Чтобы миру подняться к Адаму,
 Чтобы разжечь (*джунмаг*) великие огни,
 Чтобы повести войско, вручив его эру,
 Нужен ведь (такой как) Султан Бали.
 Был некогда Хаджи Бекташ Вели,
 Был он эром, наподобие Али,
 Трицающие не видели, были слепы,
 Привел он в движение бездушную стену².

В этом стихотворении все противоречия между «линией» Отмана Баба и последователями Хаджи Бекташа как будто примиряются. Показательно и имя Султана Бали (Балым Султана?), включенное в данный контекст (подразумевается, что между его последователями и дервишами обители Хаджи Бекташа также не было никаких разногласий). Этот нефес прекрасно отражает «миротворческие» настроения эпохи правления Байазиды II, когда происходило объединение разрозненных групп «гетеродоксных» дервишей в поисках некоего общего начала. Здесь говорится лишь об одном чуде Хаджи Бекташа, но зато самом показательном, — оживлении «мертвой» материи.

Отман Баба скончался в 883/1478 — 79 г. в возрасте 103 лет (по лунному календарю). Согласно традиции, существуют две его гробницы: одна из них — в Варне, построена в 1506 г., другая — в окрестностях Кырджали в селении Текке-кёй³. Наследник Отма-

¹ Нам представляется весьма правдоподобной версия Г. Снесарева по поводу происхождения персонажа среднеазиатских преданий со сходным прозвищем — Хушам-шаха — от героя иранской мифологии царя Хушанга, деда легендарного Джамшида. См.: *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 295–298.

² *Noyan B.* Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. Cilt I. С. 263.

³ *Balkanlı A.K.* Şarkı Rumeli ve buradaki Türkler. Ankara, 1986. С. 75–77.

на Баба в Варне Ак-Йазылы причисляется Эвлией Челеби к мюридам Хаджи Бекташа. Сам Отман Баба также почитается бекташи¹. Ф. Хаслук писал о том, что текке Ак-Йазылы в Варне посещали христиане, поскольку эта обитель была построена на месте монастыря св. Анастасия². Халифе Ак-Йазылы — Демир Баба — также стал героем отдельного «Вилайет-наме»³.

Следует отметить, что в «Вилайет-наме-и Отман Баба» неоднократно говорится о «дервишах Хаджи Бекташа». На деле Отман Баба был больше связан с общиной последователей Шуджа эд-Дина Вели (в окрестностях Сейидгази). В настоящее время культовое сообщество Отмана Баба на юге Болгарии (в Хасково) также сохраняет духовное общение с последователями Шуджа эд-Дина в Анатолии⁴. Шуджа эд-Дин мимоходом упоминается и в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», в повествовании о кончине Хаджи Бекташа⁵. Как и Отман Баба, он также, по-видимому, не имел прочной связи с ранней общиной бекташи (или «прото-бекташи»), и его можно причислить скорее к сообществу странствующих дервишей (абдалан-и Рум). В.А. Гордлевский рассказывает, что Шуджа эд-Дин был родом из Хорасана, жил в царствование Селима I и умер в 921 г. хиджры. Он был братом угодника Койун Баба из Османджика. Из деяний Шуджи Гордлевский упоминает только его битву с драконом возле селения Сейидгази. В текке Шуджи хранился клык дракона, вырванный угодником во время борьбы с чудовищем⁶. Однако в переведенном на русский язык тексте этнографического сочинения «Вилайет-наме-и Шуджа эд-Дина Вели» рассказ о борьбе святого с драконом отсутствует. Мотивы змеборчества и превращения в змея очень характерны для деяний святых-бекташи (Сары Салтук, Хаджим Султан, Ахи Эврен и т.д.).

Сейид Али Султан (Кызыл Дели) и Сейид Рустам Гази

Сейид Али Султан, известный также под именем Кызыл Дели («Красный безумец»), стал героем агиографического сочине-

¹ Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 99.

² Hasluck F.W. Christianity and Islam under the sultans. Vol. II. Oxford, 1929. С. 580.

³ См. статью: Граматикова Н. Житието на Демир Баба и създаването на ръкописи от мюсюлманите от хетеродоксните течения на исляма в Североизточна България// Мюсюлманска култура по Българските земи. София, 1998. С. 400–435.

⁴ Aydın A. Bulgaristan'da inanç önderleriyle yapılan söyleşiler. Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 37. Ankara, 2006. С. 201–285.

⁵ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 91.

⁶ Гордлевский В.А. Указ. соч. Т. I. С. 341.

ния «Вилайет-наме-и Сейид Али Султан» (текст издан в Анкаре без указания года издания, приблизительно в 1991 г.). В «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» Сейид Али Султан не упоминается. Сейид Али Султан вместе со своим другом Сейидом Рустамом Гази якобы участвовали в завоевании османскими войсками Фракии и Болгарии при Мураде I и Байазиде I. Они изображаются как «полуобнаженные торлаки», воинственные дервиши-гази. Действие их жизнеописания разворачивается на Балканах (в Эдирне, Диметоке (Дидимотихоне), Шумене, Русуке, Силистрии и т.д.). Байазид I подарил им землю в районе Диметоки, которую они добыли себе своим мечом и где были основаны их обители. Обитель Сейида Али Султана в Диметоке на берегу реки Кызыл-Дели была одним из важнейших центров братства бекташийя. Жизнь этой обители в XV–XVI вв. достаточно хорошо изучена на документальном материале¹. В конце XV в. во главе этой обители стоял Балым Султан, «второй пир» бекташи. В жизнеописании подчеркивается, что оба сейида принадлежали к роду пророка Мухаммада, который сам подтвердил это, явившись во сне Байазиду I. Их сопровождали «сорок абдалов». Но нигде не сказано о том, что Сейид Али Султан состоял в каких-либо родственных отношениях с Хаджи Бекташем.

Знаменосцем Сейида Али был якобы святой-вели из Бурсы Эмир Султан, кадиаскером — Сейид Рустам Гази, имамом — некий Абд ас-Самид. Военные походы Сейида Али укладываются в период между 1356 г. (переход турок через Дарданеллы) и 1393 г. (падение Болгарского царства). Прозвище Кызыл Дели, может быть, применялось первоначально к имаму Али. Бекташи называют красное вино «Кызыл Дели», водку же называют — «Ак-Йазылы» (имя святого-вели XVI в., похороненного в Болгарии, букв. «Написанный белым»). Они объясняют это тем, что во времена самого Хаджи Бекташа не существовало обряда ритуального питья вина. Кызыл Дели и Ак-Йазылы ввели этот обряд и правило «трех глотков» (нельзя пить спиртного больше, чем три глотка)².

Популярный среди бекташи поэт Вирани в XVI в. восхвалял Кызыл Дели (Сейида Али Султана) в одном из нефесов (но в другом варианте того же гимна вместо имени Кызыл Дели стоит «Муртаза» — т.е. имам Али). В этом гимне перечисляются чудесные деяния этого вели:

¹ *Gökbilin T.* XV–XVI asırlarda Edirne ve Paşa Livası: vakıflar-mülkler-mukataalar. İstanbul, 1952. С. 183–187.

² *Noyan B.* Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. С. 250.

Мы абдалы Рума, наш предводитель — Кызыл Дели,
В наших глазах отражение огня нашего — Кызыл Дели,
Мы — обезумевшие соловьи, наш розовый цветник — Кызыл Дели,
Наша религия, наша вера, наша решимость — Кызыл Дели,
Свет Ахмеда (т.е. пророка ислама), наш рычащий лев — Кызыл Дели,
Куда ни взглянем, непрестанно наш взор устремлен к Кызыл Дели...¹

Далее говорится о том, что Кызыл Дели рассек деревянным мечом мраморную глыбу и воздвиг кафедру (в мечети) Синопа, что он жил в горах, среди камней, и что его обитель обладает спасительными свойствами.

«Вилайет-наме-и Сейид Али Султан» уделяет больше места Сейиду Рустаму Гази, чем самому Сейиду Али Султану. Действие этого жития происходит в правление султана Байазид I. Сорок эров во главе с двумя сейидами предстали перед султаном, который был поражен красотой Сейида Рустама и сразу же послушался его советов касательно того, куда и каким образом отправиться в поход. Вместе они захватили крепость Богаз Пургазы (совр. Болайыр) на европейском берегу Мраморного моря. Затем воины-гази стали продвигаться в глубь вражеской территории. После захвата Галлиполи (Гелиболу) Сейид Рустам остался там и получил от Байазид I права на владение этой территорией². Сейид Рустам по приказанию пророка Мухаммада, явившегося ему во сне, стал отдавать каждого пятого из числа захваченных пленных и отправлять их в войсковое финансовое ведомство султана (*бейт аль-маль*).

При осаде Болайыра Сейид Али Султан приказал на глазах у пленных посадить одного кафира на вертел и зажарить, чтобы тем самым напугать защитников крепости. Среди населения распространился слух, что турки — людоеды. Благодаря этому Сейид Али Султан смог легко овладеть крепостью (как мало в этом рассказе осталось от «мягкости» и «ненасилия» бекташи!).

При осаде крепости Бачин эрены воткнули в свои шапки зубочистки (*мисвак*). Осажденным каждая из этих зубочисток померещилась величиной с гору, и они бежали в испуге. Этот сказочный мотив известен в фольклоре многих народов (в разных вариациях: гребень, брошенный героем, превращается в горы и т.д.). Фольклорные элементы в «Вилайет-наме-и Сейид Али Султан» довольно многочисленны: Сейид Али втыкает стрелу в землю, и она превращается в дерево, зеленеет, расцветает, приносит плоды; Сейид Али в один миг преодолевает большое расстояние и приходит на

¹ Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. С. 249.

² Там же. С. 252.

помощь Гази Эвреносу Баба, сражающемуся в крепости с кафирами; Сейид Али на плато Сары Кыз пересекает мечом надвое скалу, внезапно преградившую ему дорогу («словно тыкву») и т.д.

В конце концов Сейид Рустам Гази в неких горах Мегаире надел на себя хырку и предался уединению в дупле тополя (в течение семи лет). После окончания срока подвижничества (рийазат) Сейид Рустам взял в руки топор и стал расчищать лес. Об этом донесли местному бейю. Бей решил наказать непокорного ышыка, но Сейид Рустам двинул навстречу ему горы и камни, после чего бей упал на колени и признал его духовную власть. Рустам построил обитель и попросил дервишей сделать также водяную мельницу. Но поблизости не было никакой реки. Тогда Рустам семь раз ударил в землю посохом, и оттуда хлынула вода, которая стала крутить мельничный жернов. Затем Сейид Рустам воткнул в землю обгоревшую ветку, на которой до этого дервиши жарили шашлык, и она зазеленела, затем выросла, превратилась в громадное дерево¹. Отшельничество Рустама Гази является аргументом против отождествления его с героем иранского эпоса — систанским богатырем Рустамом, который в эпической традиции никак не связан с суфизмом.

«Вилайет-наме-и Сейид Али Султан» завершается пассажем, в котором говорится, что эвлия достигли своего положения благодаря тому, что они никогда не лгали, не ели запретного, не пили вина, не прелюбодействовали, спали на голой земле, клали голову на камень вместо подушки, ни на кого не клеветали, не отнимали ничьего имущества, никого не мучили (а как же кафиры, с которыми они воевали довольно жестоким образом?), полагались на волю Аллаха².

Вакуфная запись № 172 в дефтере Пашаэли № 732, относящаяся ко времени Сулеймана Кануни (1520–1566 гг.) упоминает потомков (или, может быть, сыновей) Кызыл Дели — Гюльшехри, Ильяса, Джелаяля, Исхака и Синана, которые во времена Байазиды I владели несколькими деревнями, переданными им на правах вакфа. Запись № 173 содержит сведения о *дербенде* (горном проходе, за проезд через который взималась пошлина) Кызыл Дели, который был в пользовании Гюльшехри, а после его смерти перешел к его сыновьям Ахи Эврену и Бахшайиш Баба. В вакуфном дефтере Эдирне № 562 отмечено, что Кызыл Дели в 804 г. (1401–1402 г.) получил от Байазиды I во владение некоторые области в Румелии, которые он обратил в вакф³. Ахи Эврен, упоминаемый в первом документе, не может быть

¹ *Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. С. 254.

² Там же.

³ *Barkan Ö.L. Osmanlı İmparatorluğunda yerleşim ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler*. С. 338–340.

тем самым Ахи Эвренем, который наследовал шейху Ахи Кайсару, современнику Султан-Веледа (1226–1312 гг.).

Интересно, что некоторые турецкие авторы пытались идентифицировать Сейида Али Султана с хуруфитским проповедником Али аль-Ала, действовавшим в обители Хаджи Бекташа до 1419 г. Это отождествление, казалось бы, не основывается ни на чем кроме сходства имен, но оно восходит, тем не менее, к временам Средневековья. Среди нефесов бекташи (из сборника, хранившегося в личной библиотеке Б. Нойана) был один гимн с заголовком «Повеление (Речение) Несими в прославление Кызыл Дели». Поэт-хуруфит Несими, как известно, был единомышленником и собратом по вере Али аль-Ала. В этом стихотворении Сейид Али сравнивается со своим славным предком, «султаном Наджафа» (т.е. Али). Встречаются здесь и хуруфитские символы (28 и 32 буквы на лице святого-вели и т.д.), но никакие конкретные (пусть даже мифические) деяния Сейида Али не упоминаются, кроме того, что он является наследником 12 имамов, что он несет с собой «потустороннее знание» и что в нем обнаружилась тайна Махди¹. Быть может, сами хуруфиты были заинтересованы в отождествлении своего духовного вождя с воинственным дервишем Сейидом Али Султаном? С другой стороны, отца известного «гетеродоксного» дервиша XV в. Отмана Баба тоже звали Сейид Али.

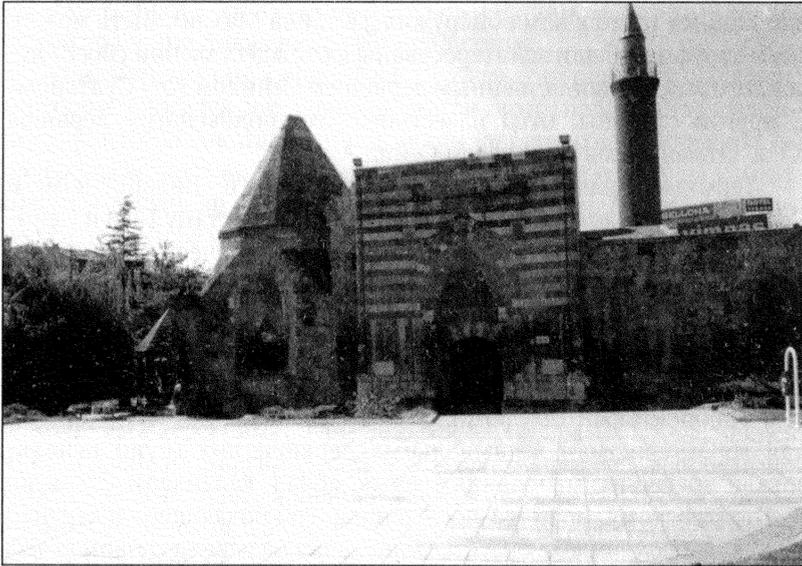
Термин «торлак», который употребляется в «Вилайет-наме-и Сейид Али Султан» применительно к Сейиду Рустаму Гази и Сейиду Али Султану, впервые встречается в исторических хрониках (*вакаи-наме*), повествующих о восстании шейха Бадр ад-Дина в 1415–1417 гг. Один из ближайших помощников этого шейха носил прозвище Торлак Кемаль и был евреем по происхождению. В последующие века термин «торлак» употреблялся большей частью европейскими авторами, в то время как османские авторы для характеристики маргинальных дервишеских групп использовали другие наименования (ышык, абдал, каландар). Согласно В. Гордлевскому, новичка-послушника, соблюдающего в течение 1001 дня искус-чиле, в братстве мавлавийа называли словом *кёчек*, а в братстве бекташийя – словом «торлак»².

В сочинениях венецианского автора Т. Кантакузина (ум. ок. 1538 г.) о его пребывании в Турции и о происхождении турок описывается внешний вид торлаков: они сбрасывали волосы на голове, бороду, усы и брови, носили белый головной убор из козьей шерсти, ходили

¹ Там же. С. 255-256.

² Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. III. М., 1963. С. 30.

полуголыми, одевались в овечьи или медвежьи шкуры, смотря по сезону. По мнению Кантакузина, это были самые худшие люди на свете. Они занимались разбоем, и среди них был распространен гомосексуализм (содомия). Торлаки были, как правило, неграмотны и зарабатывали на жизнь гаданиями¹. Итальянец (находившийся в османском плену в 1501–1514 гг.) А. Менавино, повторяя те же сведения, говорит также о приверженности торлаков к употреблению гашиша². В XVII в. француз М. Бодье передает о торлаках примерно то же самое, добавляя, что они принимали участие в восстаниях против власти султана³. Эта неприглядная картина, может быть, является результатом постепенной деградации общин торлаков (как и абдалов, ышыков и каландаров), утраты ими в XV–XVI вв. первоначальных духовных ценностей и превращения их в обычных нищих, бродяг и разбойников при одновременной конфессионализации «правильных» дервишей, образовавших организованное и сплоченное братство бекташийя, связанное через янычарский корпус с высшей властью.



*Мечеть Нур ад-Дина Джаджа в Кыршехире (XIII в.),
один из центров братства ахи. (Фото автора)*

¹ Cantacousin Th. Sp. Petit traité de l'origine des Turczg. P., 1896. С. 224–225.

² Menavino A.I. Costumi et la vita Turchi. Fiorenza, 1551. С. 59–60.

³ Bodier M. Histoire générale de la Religion des Turcs. P., 1625. С. 196–197.

Ахи Эврэн и корпорации ахи

Помимо халифе и «детей» Хаджи Бекташа, «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» упоминает целый ряд его сподвижников, чья яркая индивидуальность выделяет их среди безликой массы абдалов. Наиболее значительным сподвижником Хаджи Бекташа, судя по данным его жизнеописания, был Ахи Эврэн. Автор «Шакаик и-Нуманийе» считает Ахи Эврэна святым-вели времен Орхана Гази и сообщает о нем лишь то, что его признавали своим пиром кожевники¹. Ашикпашазаде также помещает его в эпоху правления Орхана². *Иджазет-наме* (разрешение на занятие поста руководителя ремесленного союза) военизированного объединения футувва, датированное 1471 г. (876 г.х.), упоминает Ахи Эврэна в качестве двоюродного брата пророка Мухаммада; связывает его деятельность с городом Кыршехир, признавая его пиром пиров тридцати двух ремесленных цехов; рассказывает о том, как Ахи Эврэн победил дракона и, надев ему на шею железную цепь, приковал его у дверей своей мастерской; приводит духовную генеалогию Ахи Эврэна. Его наставником был Ахи Ахмед Кайсар, имя которого упоминается в «Манакиб аль-арифин». Он был родственником Челеби Хусам ад-Дина, секретаря и преемника Руми. Сын Руми Султан-Велед посвятил хвалебную касыду Ахи Кайсару. Один из преемников Ахи Эврэна — Ахи Шереф эд-Дин, упоминаемый в генеалогии как третий после него шейх, известен из надписи на надгробии в Анкаре, сообщающей о его смерти в 789 г. х. (1387 г.)³.

Исходя из всех этих данных можно предположить, что шейх Ахи Эврэн жил во второй половине XIII — начале XIV в. и вполне мог быть современником и другом Хаджи Бекташа Вели. «Вилайет-наме» сообщает о связи между Ахи Эврэном и Садр ад-Дином Конави (ум. 1274 г.), учеником великого арабского философа и суфия Ибн Араби (ум. 1240 г.), проповедовавшим его учение в Конье и распространявшим тарикат, известный под названием *акбарийя*. А. Гельпынарлы считал, что представитель аристократического суфизма Садр ад-Дин Конави ни при каких обстоятельствах не мог посвящать «простого» шейха ремесленного объединения Ахи Эврэна⁴. «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» упоминает о существовании особых «Деяний» Ахи Эврэна, текст которых не обнаружен. Известное науке

¹ *Mecdi. Şakayik Tercemesi*. С. 33.

² *Aşıkpaşazâde Tarihi*. С. 212.

³ *Mübarek Galip*. Ankara. Kitabeler. Cilt II. İstanbul, Ankara, 1341 h. С. 19.

⁴ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 122.

«Маснави» поэта Гюльшехри (как считает А. Гельпынарлы, написанное не им самим, а приписанное ему позже,) не может быть этой книгой «деяний» по многим причинам. «Маснави» создано на основе отрывка из поэмы Гюльшехри «Мантик ат-тайр», сложенной в 30-х годах XIV в.¹ В этом отрывке как раз и прославляется Ахи Эврэн, патрон города Кыршехира (в то время носившего название Гюльшехри).

Поэма «Карамат-и Ахи Эврэн» («Чудеса Ахи Эврэна»), приписываемая поэту Гюльшехри и опубликованная в книге Й. Чалышкана и М. Лютфи Икиза, несмотря на свое мистическое заглавие, отличается весьма рационалистическими воззрениями и не содержит описания столь значительного количества чудесных событий, как «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели». В поэме говорится, что Ахи Эврэн совершал каждый день намаз в священных городах — Мекке, Медине, Иерусалиме и Дамаске; что ангел смерти не смел приблизиться к нему в час его смерти; что он мог заставить горы двигаться; что он каждый день вместе с Хызром спасал людей на море; что необходимо кормить нищих и странников и таким образом приближаться к Истине; что хороший нрав и доброта лучше сотни чудес; что установления братства ахи при жизни Ахи Эврэна распространились по всей Малой Азии; что самое важное для человека — оставить после себя доброе имя среди людей². Создается впечатление, что автора интересовали не столько чудеса Ахи Эврэна, сколько его нравственные принципы и благородный характер созданной им организации.

По некоторым сведениям, приведенным в предисловии Й. Чалышкана и М.Л. Икиза к поэме об Ахи Эврэне, он был учеником и зятем иранского поэта Авхад ад-Дина Кирмани³. Авхад ад-Дин Кирмани (ум. 1237), в свою очередь, был последователем знаменитого суфийского шейха Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди⁴. Точно неизвестно, когда он прибыл на территорию Сельджукского государства. Его дочь Фатима Хатун якобы была главой женского дервишеского объединения баджийан-и Рум и была взята в плен монголами при осаде ими Кайсери. Ахи Эврэн был смертельно ранен при захвате монголами Кыршехира и скончался в 1262 г. Но эти полуполюгендарные сведения пока не находят прямых подтверждений в исторических документах.

Ахи Эврэн выделяется среди других помощников Хаджи Бекташа в «Вилайет-наме» своей самостоятельностью, независимостью от святого пира. В то же время он является преданным

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 123.

² Çalıskan Y., Lütfi İkiz M. Kültür, sanat ve medeniyetimizde Ahilik. Ankara, 1993. С. 104–118.

³ Там же. С. 2–3, без ссылки на источники.

⁴ *Lamii Celebi*. Terceme-i Nefehatu'l-Üns. Istanbul, 1270 h. С. 660.

союзником Хаджи Бекташа и исполняет его приказания как вели, старшего по рангу. Дружественный характер отношений между ранней общиной бекташи и братством ахи в целом не вызывает сомнений. Каким бы ни был социальный состав ранних бекташи, совершенно ясно, что они стремились привлечь на свою сторону горожан-ремесленников. Мы помним, как тепло встречали Хаджи Бекташа простые жители Кайсери¹. Именно члены корпорации ахи составили, по-видимому, основную массу так называемых «городских» бекташи. Отсюда и проистекает близость большинства ритуалов и обрядов ахи и братства бекташийя².

И. Меликофф считает, что шиизм в том или ином виде проник в учение бекташи через посредство ремесленных объединений ахи³. Это происходило уже в XIII–XIV вв. В то же время постоянно возрастала популярность героев-гази, боровшихся с «неверными» на границах государства. В XIV в. группировки ахи существовали во всех городских центрах Малой Азии⁴. Их сила и влияние были отмечены марокканским путешественником Ибн Баттутой, побывавшим в Анатолии в 1332–1334 гг. Мощь ахи особенно возросла в период ослабления сельджукской государственности. Но ахи не составляли единой организации, между различными их группами нередко вспыхивали столкновения. Эти объединения состояли главным образом из неженатых молодых людей и были своего рода культовыми сообществами. С падением власти монголов анатолийские города оказались на некоторое время фактически в распоряжении ахи. В Анталье корпорация ахи, по словам Ибн Баттуты, насчитывала 200 человек и возглавлялась неким высоконравственным человеком, сапожником по профессии. Вечерами ахи собирались у своего предводителя, складывали полученные ими за день деньги в «общак» и устраивали собрания, сопровождавшиеся танцами, песнями, угощением, а также рассказами о подвигах героев, в том числе Абу Муслима⁵. Ахи почитали Сальмана аль-Фариси, который признается одним из «столпов» учения бекташи (он жил в VII в. и был преданным сторонником имама Али).

Как и суфийские братства, объединения ахи имели свою генеалогию (иснад) и цепь передачи учения (сильсиле). По преданию, Сальман аль-Фариси ввел обряд мистического посвящения. Он был

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 68–69.

² Гордлевский В.А. Из жизни цехов в Турции // Указ. соч. Т. I. С. 276–286.

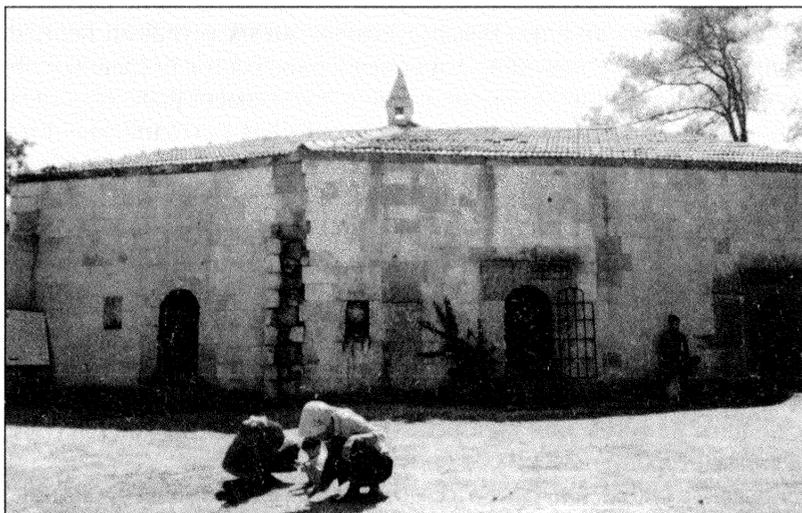
³ Melikoff I. Hadji Bektach. С. 107.

⁴ Гордлевский В.А. Дервиши Ахи Эврена (Эврана) и цехи в Турции // Указ. соч. Т. I. С. 289–306.

⁵ Там же. С. 108–109.

парикмахером и *сюннетчи* (тем, кто производит обрезание). Именно он совершил обряд обрезания над внуками пророка Мухаммада — Хасаном и Хусейном. Он стал покровителем презираемых профессий (цирюльников, сюннетчи, кожевников). Сальман аль-Фариси был обрит и посвящен в ахи самим имамом Али. В свою очередь, он дал посвящение семнадцати представителям разных ремесел¹.

Принятие в братство ахи очень напоминало церемонию посвящения у дервишей-бекташи. Новичку брили голову, надевали ему на голову белый войлочный колпак (тадж), опоясывали его особым кушаком (*шедд*), давали ему испить шербета, чашу с которым обносили по кругу. Посвящаемого облачали в шаровары (*шальвар*)². Схожим образом происходило и посвящение Абу Муслима пророком Мухаммадом, явившимся ему во сне: он надел на голову Абу Муслиму тадж, облачил его в «хырку милосердия», опоясал его «поясом величия», дал ему в руки секиру с двойным лезвием, ставшую его гербом («Абу Муслим-наме»)³. Известно, что предводители ахи покровительствовали обители Хаджи Бекташа и участвовали в строительстве культовых зданий в этом текке.



Дом Фатимы Баджи («Дом Бальм Султана») в селении Хаджибекташ. Паломницы собирают камешки во дворе дома, считающиеся священными. (Фото автора)

¹ Гордлевский В.А. Дервиши Ахи Эврена (Эврана) и цехи в Турции // Указ. соч. Т. I. С. 110.

² Гордлевский В.А. О Футувветнаме // Указ соч. Т. I. С. 307–318.

³ Melikoff I. Hadji Bektach. С. 111.

Баджийан-и Рум

Известный немецкий ориенталист Ф. Тэшнер, обративший внимание на упоминание этого сообщества у раннеосманского историка Ашикпашазаде, выразил убеждение, что в те времена на мусульманском Востоке не могло быть речи о какой-либо социальной организации женщин. По его мнению, здесь мы имеем дело с заблуждением историка и на место баджийан нужно подставить либо *хаджийан* («хаджи»), либо *бахшийан-и Рум* («колдуны Рума»)¹.

М.Ф. Кёпрюлю не согласился с точкой зрения Ф. Тэшнера. Он поддерживал гипотезу о существовании в те времена женского тариката и считал, что в Малой Азии могла действовать некая вооруженная и воинственная женская община, параллельная тайному «мужскому союзу» ахи.

Пара ахи-баджи («братья-сестры») напрашивается сама собой. Но женщинами ли были эти баджи, если к ним примкнул Хаджи Бекташ? Следует напомнить, что сведения Ашикпашазаде о подобном сообществе прямо не подтверждаются из других источников. Мы встречаем в источниках много упоминаний об ахи, абдалах и гази, т.е. о трех категориях, о которых писал Ашикпашазаде, но четвертая категория — баджийан, к которой как раз принадлежал или мог принадлежать Хаджи Бекташ, — неизвестна другим авторам. Загадочность этой общины и отсутствие достоверных сведений оставляют место для многочисленных домыслов.

Сообщество баджийан должно было быть таким же крупным социальным подразделением, как и борцы за веру (гази), патроны ремесленников (ахи) и бродячие дервиши (абдалы). Женские разновидности ремесла существовали, но в более позднее время у них не было своих цехов. Ходили слухи о вооруженных отрядах, состоявших из женщин, на службе у тюркской династии Дулкадыров, правившей на юго-востоке Анатолии². Но женщины-дервиши и женщины-воины — это отнюдь не одно и то же. Интересно, что эмир княжества Зулькадар (Дулкадыр) Ала эд-Девле в XIV в. считал себя покровителем ахи и построил в Кыршехире тюрбе и завийе Ахи Эврена.

Турецкий ученый М. Байрам предполагает, что во главе организации баджийан стояла некая Фатима Баджи, которая, по

¹ *Taeschner Fr. Futuvva. Studien Islamica*, V. C. 291-294.

² *Bayram M. Bacıyan-ı Rum (Anadolu Bacıları) ve Fatma Bacı. "Türkler"*. Cilt VI. İstanbul, 2004. С. 375.

рассказам бекташи, была ближайшей последовательницей и женой Хаджи Бекташа¹. М. Байрам считает ее дочерью персидского поэта-суфия Авхад ад-Дина Кирмани (ум. 1237). Мухаммад, сын халифе (заместителя) Кирмани в Сивасе шейха Шамс ад-Дина Умара Тифлиси, написал биографию «Манакиб-и Шайх Авхад ад-Дин Кирмани», изданную Б. Форузанфаром в Тегеране в 1969 г. на основе рукописи из библиотеки Сулейманийе в Стамбуле². Еще одна рукопись того же труда хранится в Эдирне в библиотеке Селимийе³. Существует перевод жизнеописания Кирмани на османско-турецкий язык, выполненный Мухйи-д-Дином Гелиболулу (рукопись перевода имеется в личной библиотеке И. Коюноглу в Конье под номером 2016).

Во время создания этого жизнеописания дочь Кирмани Фатима была, по-видимому, еще жива. Говорится, что среди мюридов Авхад ад-Дина Кирмани было немало женщин и девушек, и что халифе Кирмани в Конийской завийе — Зайн ад-Дин Садака — давал приют в своей завийе Садр-и Хаким женщинам-дервишам, называемым *факиреган*⁴. Зайн ад-Дин Садака приказал девицам впредь танцевать с покрытой головой. В тексте не упоминаются ни Хаджи Бекташ, ни его мюриды.

Ахмед Афляки в одном месте своего труда упоминает конийских женщин-дервишей и называет их *факире* (беднячка, нищенка)⁵. Среди них была и дочь Руми, Малика Хатун, о которой Шамс Табризи якобы сказал: «Среди них есть лишь один свет, и он имеет источник в Мавлане»⁶. Руми в пятом томе своей поэмы «Маснави» также говорит о женском сообществе (в Конье?), в которое проник в женском платье какой-то Махмуд Наср ад-Дин (быть может, как считает М. Байрам, подразумевается Ахи Эврен или Ходжа Насреддин?)⁷. Сарказм Руми в данном случае показывает его неоднозначное отношение к этому сообществу.

Фатима Хатун вмешивалась в политические события эпохи, и поэтому в «Манакиб-и Авхад ад-Дин Кирмани» о ней говорится в весьма нелицеприятном тоне. Мать Фатимы Хатун была рабыней (*джарийе*) очень плохого нрава. Авхад ад-Дин Кирмани купил

¹ Bayram M. Bacıyan-i Rum (Anadolu Bacıları) ve Fatma Bacı. "Türkler". Cilt VI. İstanbul, 2004. С. 366.

² Nazif Paşa Ktp. Nr. 1199.

³ Selimiye Ktp. Nr. 2140.

⁴ Bayram M. Bacıyan-i Rum. С. 367.

⁵ Al-Aflaki. Manakib al-arifin. Cilt II. С. 873–874.

⁶ Там же. Cilt I. С. 366.

⁷ Masnavi. Vol.V. Leiden, 1933. С. 879–880.

ее на рынке медников. Сестра же Фатимы Хатун — Амина Хатун была действительно весьма выдающейся *муршидой* (суфийской наставницей) и после переселения в Сирию руководила восемнадцатью ханаками (приютами для дервишей) в Дамаске¹.

Ашикпашазаде в своей хронике называет подругу Хаджи Бекташа Хатун Ана («Госпожа Мать») (т.е. не по имени). Лишь в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» приводится имя этой женщины — Фатима Баджи, Фатима Ана. Из контекста можно сделать вывод, что она была обращена «на путь» именно Хаджи Бекташем, а до этого не принадлежала к числу суфиев. Она была дочерью Нур эд-Дина из Сиврихисара, но затем переселилась в Сулуджа и вышла замуж за Идриса Ходжу и от него родила семь сыновей (уже после появления Хаджи Бекташа). В стихотворном варианте «Вилайет-наме» рассказывается и о столкновении ее с эмиром Кыршехира Нур ад-Дином Джаджа². Но как связать эту Фатиму бекташийских преданий с Фатимой Хатун, дочерью Авхад ад-Дина Кирмани?

М. Байрам предполагает, что Ахи Эврэн был учеником Кирмани и вместе с ним прибыл в Анатолию в 1205–06 гг. Кирмани жил в Кайсери и часто посещал мечеть Баттала Гази у подножия горы Эрджияс (упоминаемой между прочим в «Вилайет-наме» в связи с мистической деятельностью Хаджи Бекташа). Он жил в квартале Кулахдузан («Шапочников») в доме, одна из дверей которого выходила на мечеть рынка Даббаглар («Дубильщиков кожи») и прилегающую к нему завийе. На страницах жизнеописания Кирмани говорится о неких двух тюркских шейхах, связанных с Кирмани (может быть, о Хаджи Бекташе и Ахи Эврэне?), и несколько далее — о другом (ученом) шейхе, также тюркского происхождения. Автор «Манакиб-наме» не упоминает, однако, имена тюркских шейхов и не указывает, кто был хозяином того дома, в котором остановился Кирмани. Авхад ад-Дин, по преданию, давал юношам (и девушкам?) в руки по светильнику, и сам танцевал среди них сама до потери сознания. Светильники же давались затем, чтобы «осветить красоту каждого». Эти практики могли привлечь к нему тюркскую молодежь.

Кирмани покинул Анатолию в 1234 г. Память о нем и его учении в Анатолии была жива еще долгие годы. Так, знаменитый конийский шейх Садр ад-Дин Конави завещал, чтобы его похоронили одетым в хырку Ибн Араби и покрыли саджада (ковриком

¹ М. Bayram. Bacıyan-i Rum (Anadolu Bacıları) ve Fatma Bacı. С. 370.

² Hacıbektaş İlçesi Kütüphanesi. N. 200. Л. 60b – 96b.

для молитв) Авхад ад-Дина Кирмани¹. Кирмани умер в Багдаде в 1237/38 г. Пребывание его дочери в Кайсери можно объяснить только тем, что она была замужем за кем-то из местных жителей. Но нигде не упоминается, что Фатима Хатун вышла замуж именно за Ахи Эврена или за какого бы то ни было другого тюркского шейха. Здесь начинаются домыслы М. Байрама, не подтверждаемые никакими данными. Фатима Хатун, дочь Кирмани, попала в плен к монголам во время осады Кайсери. Это происходило, по всей видимости, в 1243 г. Оборону возглавили ахи, собравшиеся на рынке Даббаглар. Пиром же *даббаглар* (кожевников) Кайсери был, судя по данным «Вилайет-наме», Ахи Эврен.

М. Байрам ссылается на то, что Ахи Эврен якобы в своих произведениях неоднократно высказывал свою приверженность Авхад ад-Дину Кирмани, в частности в рукописях «Матали аль-иман»² и «Манахидж-и сайфи»³. По сведениям М. Байрама, в библиотеке Сулеймание находится сборник посланий «Маджмуат ар-расаиль», который содержит три трактата шейха Наср ад-Дина Махмуда Хойи (Ахи Эврена)⁴. Сборник переписан 1 *Раджаба* 660 г.х. (2 мая 1262 г.) в г. Денизли. Переписчик — Али б. Сулейман б. Йунус. Это трактаты «Манахидж-и сайфи», «Матали аль-иман» и «Табсират аль-мубтади ва тазкират аль-мунтахиди»⁵.

В 1243 г. все ахи Кайсери были перебиты монгольскими воинами. Ахи Эврен же в 1240–1245 гг. якобы находился в заключении в Конье, и потому не погиб при осаде Кайсери монголами⁶. Сельджукский султан Изз ад-Дин Кайкавус II, вступив на трон в 1246 г., освободил ахи и баба, брошенных в тюрьму его отцом Гийас ад-Дином Кайхосровом II. Ахи Эврен будто бы поднес Кайкавусу в 1257 г. свое сочинение «Латаиф-и хикмат» («Тонкости мудрости»)⁷. Ахи и в дальнейшем поддерживали султана Кайкавуса, в то время как Мавлана Руми оказывал покровительство младшему брату этого султана — Рукн ад-Дину Кылыч-Арслану IV (1246–1266 гг.), который в 1261 г. занял Конью и изгнал своего брата в Византию. Маулана даже усыновил (в духовном смысле) султана Кылыч-Арслана, но потом, когда тот приблизил к себе Баба Маранди, отказался от этого «отцовства»⁸.

¹ *Bayram M.* *Bacıyan-i Rum (Anadolu Bacıları) ve Fatma Bacı.* С. 374.

² *Konya, Yunusağa Ktp.* Nr. 4866. Л. 1а.

³ *Bursa, Hüseyin Çelebi, Ktp.* Nr. 1184. Л. 64b.

⁴ *Istanbul Halet Efendi İlavesi, Süleymaniye Kütüphanesi.* Nr. 92.

⁵ *Bayram M.* *Türkiye Selçukluları Uç Beği Denizli er Mehmet Bey. "Türkler".* Cilt VI. Ankara, 2002. С. 294–298.

⁶ *Bayram M.* *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu.* С. 83–85.

⁷ Там же. С. 378.

⁸ *Al-Aflaki.* *Manakib al-arifin.* Cilt I. С. 146–147.

Автор XIV в. Махмуд Аксарайи в своем историческом сочинении на персидском языке «Мусамарат аль-ахбар», завершеном в 1323 г., упоминает о связи Ахи Эврена с младшим (опальным) сыном Руми Ала ад-Дином и о том, что они были убиты вместе. Профессор М. Байрам пишет, что Ахи Эврен и его сторонники подняли восстание в Кыршехире против султана Кылыч-Арслана IV, подавленное жестоким образом сельджукским наместником Нур ад-Дином Джаджа (упоминаемом в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» в качестве антагониста Хаджи Бекташа). В ходе этого подавления 90-летний Ахи Эврен был убит¹. Однако даты жизни Фатимы Хатун (или, по версии Байрама, Фатимы Баджи) и Ахи Эврена, вычисленные М. Байрамом, остаются гадательными, а его предположения — фактически необоснованными.

Везир султана Рукн ад-Дина Кылыч-Арслана IV Муин ад-Дин Перване прибыл ко двору монгольского ильхана Хулагу-хана и добился освобождения из плена Фатимы Хатун, дочери шейха Авхад ад-Дина, которую он привез в Кайсери. Она пожелала жить в том доме, где некогда проживал ее отец с товарищами. Это случилось за год-два до окончательной победы Кылыч-Арслана IV (1261 г.). Согласно «Манакиб», Фатима Хатун после возвращения из плена вышла замуж за последователя одного из халифе своего отца — шейха Амин ад-Дина Йакуба. Это противоречит версии Байрама о ее якобы имевших место супружеских отношениях с Идрисом Ходжой и потом с Хаджи Бекташем. Ничего не говорится и о том, что она основала или стояла во главе сообщества женщин баджийан, — сведений об этом в жизнеописании Кирмани нет.

Связь Кирмани и его дочери с братством ахи в какой-то мере подтверждается тем, что среди мюридов Кирмани упоминаются два юноши (шейх Бадр ад-Дин и его брат шейх Шихаб ад-Дин) из Эрегли (или Ахлата), сыновья богатого купца, пожертвовавшие свое имущество на дело ахи². В турецком переводе жизнеописания Кирмани, сделанном Мухьи-д-Дином из Гелиболу упоминаются оба эти шейха. Муж Фатимы Хатун был последователем этих двух наставников (и, следовательно, теоретически мог симпатизировать ахи). Кади Ахмед из города Нигде, видимо хорошо осведомленный в местных делах, также говорит о двух халифе шейха Авхад ад-Дина — шейхе Бадр ад-Дине Йаман-и Амуре и шейхе Шихаб ад-Дине Чобан-и Амуре, которые были детьми купца Мавдуда из города Эрегли. Старший брат, шейх Бадр ад-Дин Йаман, был, по его сло-

¹ *Bayram M. Ahi Evren ve Ahi teşkilatının kuruluşu.* С. 102–108. Bayram M. Hacı Bektaş-ı Horasani hakkında bazı yeni kaynaklar ve yeni bilgiler. "Osmanlı", VII. İstanbul, 1999. С. 53.

² *Манакиб-и Авхад ад-Дин-и Кирмани.* Тегран, 1969. С. 161.

вам, выдающимся человеком¹. Но в источнике ничего не сказано о принадлежности его к ахи.

Принятие гостей было основной функцией ахи, и Фатима Баджи в «Вилайет-наме» выделяется именно на этом поприще. Сам Кирмани призывает расходовать имущество и деньги на нужды путников². Однако, доказательства, приводимые уважаемым турецким ученым по поводу взаимных отношений Авхад ад-Дина Кирмани, его дочери Фатимы, с одной стороны, и Ахи Эврена, Хаджи Бекташа, Идриса Ходжи и Фатимы Баджи — с другой стороны, слишком легковесны и малоубедительны. Существуют некоторые основания для того, чтобы считать Кирмани «духовным предшественником» бекташи и других «маргинальных» дервишей Малой Азии, но основания эти не лежат на поверхности, как думает М. Байрам. Все описанные выше попытки проследить историю объединения баджийан в XIII в., отдающие литературным остроумием, следует признать недостаточно доказательными.

Молла Сад эд-Дин и книга «Макалят-и Хаджи Бекташ-и Вели»

Особое место в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» уделено Молле Сад эд-Дину (он же в дервишестве Саид), бывшему улему, который стал дервишем Хаджи Бекташа и отличался упрямством и самоуверенностью³. В «Вилайет-наме» приводятся несколько стихотворений Сад эд-Дина, бывшего, можно сказать, первым поэтом бекташи. Некоторые эпизоды его истории сходны с историей Йунуса и Тапдука Эмре. В рукописном сборнике стихов Йунуса Эмре, принадлежавшего профессору Г. Риттеру, некоторым стихам предшествует имя Саид Эмре⁴. В ряде бейтов содержатся восхваления Хаджи Бекташу, которого Саид называет Хункар («Повелитель») (если это, конечно, не Руми, также носивший титул Худавандигар, сокращенно Хункар). Поэтический дар у Саида-Сад эд-Дина пробудился, согласно «Вилайет-наме», благодаря мистическому воздействию Хаджи Бекташа Вели⁵. Именно Саид-Сад эд-Дин стал одним из первых последователей этого святого-вели, принимавшим непосредственное участие в формировании его культа, в создании его ле-

¹ Veledü-ş-Şefik, Fatih Süleymaniye Ktp. Nr. 4518, yp. 118b.

² *Vayram M.* Vaciyan-i Rum (Anadolu Bacıları) ve Fatma Vaci. С. 376.

³ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 57.

⁴ Там же. С. 124.

⁵ Там же. С. 61.

гендарной биографии. Итогом его труда стало произведение под названием «Макалят-и Хаджи Бекташ-и Вели»

Книга «Макалят», приписываемая Хаджи Бекташу Вели и записанная, по мнению самих бекташи, Сад эд-Дином, состоит из одиннадцати разделов. Книга начинается с восхваления Аллаху и пророку Мухаммаду, ради которого был создан мир, а также его сподвижникам и «людям дома», т.е. родственникам¹. Далее следует восславление самого Хаджи Бекташа Вели, «чьи слова полны тайн, чей язык сладостен и красив, чье лицо радостно» (буквально «со смеющимся лицом», «с улыбкой на лице»)². Далее Хаджи Бекташ превозносится как «сияние веры», «масло светильника религии», «связующая нить мира Истины». Это предисловие написано, по всей видимости, составителем текста «Макалят», записавшим слова Хаджи Бекташа.

Первый, вводный раздел «Макалят» рассказывает о том, что Аллах сотворил Адама из четырех элементов и, следовательно, натура человека предрасположена к четырем видам желаний и стремлений и к четырем видам поклонения (*ибадат*). Эти элементы — земля, вода, огонь и воздух (ветер). Соответственно им существуют четыре типа людей: абиды («поклоняющиеся»), т.е. люди, строго придерживающиеся шариата, основа их сущности — воздух; захиды («отшельники»), чья сущность — огонь; арифы («познающие»), чья сущность — вода; мухиббы («любящие»), сущность которых — земля³.

К первой категории Хаджи Бекташ (или предполагаемый автор «Макалят») относится весьма прохладно, называя их «простонародьем» (*авам*) и говоря, что в их душе постоянно проявляются такие качества, как высокомерие, зависть, гнев, скупость и вражда⁴. На второй категории (захидов) он останавливает свое внимание несколько дольше. Основное предназначение захидов в этом мире — покаяние из страха перед адом⁵. Здесь же Хаджи Бекташ приводит притчу об Исе (Иисусе), который однажды нашел источник у подножия некой горы. Вода в источнике была горькой, и гора сама постоянно сотрясалась. Иса на «языке откровения» спросил у горы о причине этого. Гора отвечала, что во времена пророка Мусы (Моисея) некий муж приблизился к ней и прочел аят: «Храните сами себя и детей ваших

¹ Makalat. Ankara 1990. С. 1.

² Там же.

³ Там же. С. 3–7.

⁴ Там же. С. 3.

⁵ Там же. С. 4.

от того огня, пищей которого будут люди и камни¹. Внутри горы жил некий старец, который не должен был умереть до той поры, пока не узреет Мухаммада и его общину. От слов неизвестного мужа старец начал беспрерывно рыдать, и из его слез и образовался источник горькой воды, а сама гора начала трястись от ужаса. По молитве Исы гора перестала трястись, и вода в источнике стала пресной. Сам же Иса, у которого из земного имущества были только посох, чашка и иголка, под воздействием услышанного от горы рассказа решил отказаться и от этих вещей². Таким образом, Иса признается образцом для мусульманских аскетов-захидов, которые во многом напоминали первых христианских монахов. Хаджи Бекташ говорит, что дело захидов — постоянно поминать имя Бога и постигать «сокровенную науку» (*ильм-и ладуни*). Они достигают духовных степеней исключительно своими собственными усилиями (имеется в виду аскетизм и молитва). Об этих аскетах Хаджи Бекташ (или автор «Макалят») также не слишком высокого мнения³.

Третья группа — ариффы, познающие скрытый смысл вещей. Они обладают чистой душой, которая, подобно воде, очищает все, к чему прикасается⁴. Лишь духовно очистившийся человек способен помогать очищению душ других людей. Здесь Хаджи Бекташ рассуждает о бесполезности обрядового омовения (*абдест*) для человека с нечистой душой и приводит пример с закрытым сосудом, наполненным вином, который, сколько бы ни мыли его снаружи, все равно останется грязным, «нечистым» изнутри. Это положение «Макалят» согласуется с данными «Вилайет-наме» о том, что Хаджи Бекташ не совершал омовения при намазе. Хаджи Бекташ считал, что такие «проявления шайтана» в человеке, как высокомерие, зависть, ревность, скупость, вражда, похоть, гнев, лицемерие и цинизм нельзя «смыть водой»⁵. Категория ариффов, т.е. людей, очистивших свои души от всяческого зла, вызывает одобрение Хаджи Бекташа, он говорит, что «их сущность — от Бога»⁶. Задача ариффов — оставить мысли и об этом и о загробном мире и ожидать «приближения» (*вилайа*) к Богу⁷, а также «быть в согласии со всем сущим (творением) и не поддаваться злобе»⁸.

Ближе всего к истине (*хакикат*) четвертая категория людей — мухиббы. Автор приводит мысленный диалог между мухиббом и

¹ Коран: сура 66, стих 6.

² Makalat. С. 4.

³ Там же. С. 5.

⁴ Там же. С. 6.

⁵ Там же. С. 6.

⁶ Там же. С. 7.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

арифом по поводу 55-го аята из 20-й суры Корана: «Мы создали вас из праха и снова обратим вас в прах и еще раз восстановим из него». На вопрос мухибба о том, с чем он думает предстать после смерти перед Богом, ариф отвечает: «У меня есть три друга. Когда я умру, один из них останется дома, один (пойдет со мной, но) останется на дороге, один же всегда будет со мной. В доме оставшийся — это мое имущество; на дороге оставшийся — это мои родственники и моя семья; оставшийся со мной вместе — мои добрые дела»¹.

Далее Хаджи Бекташ говорит о том, что «поклонение мухибба» состоит в уповании на Аллаха и в желании «найти Всевышнего Бога, себя же потерять»². Путь к этому лежит через собственную душу мухибба: «Мы узнали Всевышнего Бога в себе, мы узнали себя во Всевышнем Боге»³. Категория мухиббов, судя по всему, была ближе всего самому Хаджи Бекташу (или автору-составителю «Макалят»). Он пишет, что «истина слов мухиббов — внутри каждого человека; больше ни в каком другом месте ее не найти. Потому человек, не узнав себя, не узнает и не увидит Бога»⁴. Здесь же он приводит для подкрепления своей мысли аят из Корана о том, что Бог «ближе к сердцу человека, чем его главная артерия»⁵. Только мухиббы, по мнению Хаджи Бекташа, являются людьми «смысла», т.е. доходят до сущности идей, а не останавливаются на их проявлениях⁶. Автор отказывается от дальнейших пояснений касательно мухиббов, поскольку «для твоего понимания, для наставления твоего сердца и для запечатления образа этих слов, нами приведенных, этого достаточно». Ясно, что данная посылка относится к предполагаемой аудитории, к которой была обращена проповедь Хаджи Бекташа.

Второй раздел «Макалят» посвящен ступени марифат в суфизме. Начинается он снова с ремарки составителя «Макалят»: «Этот полюс мира (Хаджи Бекташ) сказал, что...»⁷. В начале излагается учение о сорока «стоянках» (макам), которые проходит «раб» (кул) на пути к Богу: десять макамов относятся к шариату, десять — к тарикату, десять — к марифату и десять — к хакикату. Шариат начинается с макама веры (*иман*) в Аллаха, в ангелов, в священные книги, в пророков, в Судный день, в предопределение (*кадар*), в то, что добро и зло исходят от Аллаха. Хаджи Бекташ замечает, что

¹ Makalat. С. 8.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Коран, сура 50, стих 16.

⁶ Makalat. С. 9.

⁷ Там же. С. 10.

арифы полагают, будто веровать нужно не телом и душой, а разумом (*акль*). Однако «всем известно, что вера находится на языке и в сердце»¹. Автор признает «поклонение верой», говоря, что выполнение ритуала без веры — «грех и неверие»². Далее Хаджи Бекташ приводит аят из Корана о том, что все грехи могут быть прощены, кроме многобожия (*ширк*)³ и останавливает внимание читателя (или слушателя) на различии между Рахманом («Милостивым») и шайтаном»⁴. Сущность Рахмана — вера, сущность шайтана — сомнение. Автор считает, что вера должна быть подкреплена разумом и приводит для пояснения несколько притч, в которых вера уподобляется казне (сокровищу), овце и молоку; разум — казначею, пастуху и сторожу; Иблис (дьявол) — вору, волку и собаке⁵.

Хаджи Бекташ излагает далее зороастрийское в своей основе представление о том, что к каждому человеку приставлены 360 ангелов (по числу дней в году), поэтому человек должен почитать их и не совершать дурных поступков, поскольку от их взора ничто не укроется⁶. Автор признает составной частью веры преклонение перед «друзьями Бога» (святыми), которые «умалились», избрали нищету⁷. Он пишет: «Друзья Бога ходят один день сытыми, два дня голодными». Обращаясь, видимо, уже не только к своим мюридам, но и к верующим (*мунин*), Хаджи Бекташ призывает их «познать самих себя»⁸.

Третий раздел «Макалят» представляет собой краткий конспект положений шарията и, вероятно, не принадлежит самому Хаджи Бекташу, поскольку в нем содержится призыв совершать намаз в сообществе (*джемаат*)⁹. Между тем из «Вилайет-наме» известно, что муллы обвиняли Хаджи Бекташа в том, что он как раз не совершает намаз вместе со всеми и «отделился от сообщества»¹⁰.

Четвертый раздел «Макалят» посвящен ступени тариката. Первая «стоянка» тариката, согласно автору «Макалят», — «совершить покаяние, держась за руку наставника»¹¹. Покаяние тесно связано с упованием в душе на милость Бога. Вторая «стоянка» тариката —

¹ Makalat. С. 9.

² Там же.

³ Коран: сура 4, стихи 48 и 116..

⁴ Makalat. С. 11.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 12.

⁸ Там же

⁹ Там же. С. 14.

¹⁰ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 57-58.

¹¹ Makalat. С. 15.

стать послушником-мюридом¹. Совершенный мюрид никогда не спрашивает у шейха «почему?», «зачем?»². Третий макам — обрезание волос, т.е. вступление в дервишеское братство. Четвертый макам — усердие на пути (*муджахада*), борьба с собственной душой (нафс). Пятый макам — «служение» (хизмет). Шестой макам — страх Божий. Седьмой макам — надежда на милосердие Божье. Восьмой макам составляет ношение дервишеских регалий (рубище-хырка, колпак, ножницы, коврик для намаза, четки-*субха*, иголка и посох). Это положение дервишеской практики оказалось невозможным обосновать, исходя из Корана; приводимый здесь Хаджи Бекташем аят не имеет прямого отношения к ношению регалий³. Девятая «стоянка» — быть на своем месте или пребывать на своей должности (макам), входить в свое сообщество (джемаат), получать наставление (*насихат*) от муршида и иметь в сердце любовь (*мухаббет*) к Богу. Десятый макам включает в себя состояния страстной любви к Богу (*ашк*), удовлетворения (*шавк*), радости (*сафа*) и нищеты (*факирлик*). Хаджи Бекташ отмечает, что этот последний макам — «стоянка души», и что радость, ниспосланная Аллахом, дозволена (*хальяль*).

Все термины, приведенные выше, — арабского происхождения и восходят к раннему периоду истории суфизма. Но при сравнении тех «стоянок», о которых говорит автор «Макалят», с теми, которые приводятся в трудах арабских суфиев более раннего времени, наблюдаются некоторые расхождения. Так, Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси (ум. 988 г.) в книге «Китаб аль-лума' фи-т-тасаввуф» писал о том, что «стоянки» (макамат) соотносятся со служением Аллаху (ибадат), подвижничеством (муджахадат), благочестивыми упражнениями (*рийязат*) и обращением к Аллаху (*инкита' иляллах*), т.е. с четырьмя степенями, отличными от тех, которые перечисляет «Макалят»⁴. Сами «стоянки» у ат-Туси также не полностью совпадают с теми, которые приводятся в «Макалят».

Хаджи Бекташ не останавливается подробно на макамах тариката, так же как и шариата, поскольку для него они, по-видимому, представляли мало интереса. Значительно подробнее он описывает ступень марифат, на чем, по всей видимости, были сконцентрированы его духовные предпочтения. К «стоянкам» марифата он относит макамы вежливости (адаб), страха (*корку*), воздержания (*перхизкарлык*), терпения (*сабыр*) и довольствования малым (*канаат*), стыда, мужества, храбрости (*джемертлик*),

¹ Makalat. С. 17.

² Там же.

³ Там же. С. 18.

⁴ См. The Kitab al-luma' fi-t-tasavvuf of Abu Nasr. Leiden-London, 1914. С. 23.

учения (*ильм*), ничтожности (*мискинлик*), собственно «гносиса» (марифат) и самопознания¹.

Шестой раздел «Макалят» посвящен «стоянкам» хакиката («истинного» мира). К ним относятся макамы:

- 1) «превращение в прах»,
- 2) «непричинение обиды семидесяти двум народам»,
- 3) щедрость, готовность прийти на помощь,
- 4) верность, надежность по отношению ко всем творениям,
- 5) преклонение перед Пророком и приобщение к «свету Его (Бога) лика»,
- 6) возвешение тайн хакиката,
- 7) пребывание на мистическом пути (*сейр-и сулюк*),
- 8) тайна или таинство,
- 9) обращение к Аллаху с просьбой о спасении (*мунаджат*),
- 10) соединение с Богом².

После перечисления макамов следует вводная фраза составителя, которая никак не может принадлежать Хаджи Бекташу: «Воистину, султан арифов Сад эд-Дин, по милости и благожелательству своему, соизволяет (произнести) несколько бейтов». Далее следуют стихи, принадлежащие, по всей видимости, Молле Сад эд-Дину, ученику Хаджи Бекташа, которого сам пир, конечно, не мог назвать «султаном арифов»:

Кто достиг этой стоянки,
 Кто внял этому слову,
 Кто отдал свою жизнь Истине,
 (Тот) во всех мирах.
 Кто не дознался до этой тайны,
 Не собрался (со своей волей),
 Не опьянел от этой любви,
 Жизнь того проходит во тьме.
 Бытие и небытие становятся одним,
 Страсть и любовь становятся одним,
 Этот (свет) и загробный мир становятся одним
 В той древней (изначальной) Любви³.

Появление стихов Сад эд-Дина среди речений, приписываемых Хаджи Бекташу, ставит под сомнение и всю целостность этих речений, и их атрибуцию. Вполне допустимо, что автор-составитель

¹ Makalat. С. 19.

² Там же. С. 20.

³ Там же.

этих речений был современником и последователем одновременно и Хаджи Бекташа, и Сад эд-Дина и записывал за ними какие-то их проповеди, но существование некоего письменного трактата самого Хаджи Бекташа (или записанного только с его слов) ставится данным пассажем под сомнение. Скорее всего, имел хождение некий коллективный «символ веры» общины Хаджи Бекташа, в который вошли и речения самого Хаджи Бекташа, и стихи Сад эд-Дина и, возможно, какие-то устные предания, циркулировавшие в этой ранней общине («прото-бекташи»). В связи с тем, что, по данным «Вилайет-наме», Сад эд-Дин был в прошлом мусульманским богословом, возникает вопрос о том, не ему ли принадлежит первоначальная «редакция» речений Хаджи Бекташа и их согласование в некоторых пунктах с мусульманскими догматами, как в случае с намазом «в сообществе». В любом случае, итог нашего исследования сводится к тому, что Хаджи Бекташ для данного текста может считаться лишь «символическим автором».

После стихов Сад эд-Дина в тексте «Макалят» следует еще один диалог между арифом и мухиббом. Ариф вопрошает, почему из сорока макамов, перечисленных выше, только двадцать обоснованы ссылками на Коран и хадисы, а двадцать (относящиеся к марифату и хакикату) не обоснованы? Автор стремится не избегать подобных «трудных» вопросов, что в какой-то мере согласуется с целью написания данного сочинения — примирением суфийских учений с богословием.

В «Макалят» Хаджи Бекташ предстает строгим приверженцем шариата. Он требует исполнения обязанностей правоверного мусульманина: совершения намаза, хаджжа, соблюдения поста, выплаты *закята*, строгого единобожия, принесения жертвы (курбан) и т.д. Цитаты из Корана служат здесь для подтверждения тех или иных положений; говорится и о том, что Тора, Евангелие и Псалтырь не противоречат кораническому откровению. Нужно думать не об этом мире, но лишь о потустороннем, загробном существовании, и соблюдение шариатских норм подводит человека к этому.

Далее, при изложении суфийских представлений говорится: «Тот полюс мира (*кутб-и алам*) возвещает, что...» Ясно, что Хаджи Бекташ не мог называть самого себя «полюсом мира», и дальнейший текст также написан составителем трактата «по мотивам» слов Хаджи Бекташа (или слов, приписанных Хаджи Бекташу). В седьмой главе «Макалят» при изложении учения о высшем познании (марифат) сказано: «Тот полюс мира и гордость рода человеческого аль-Хадж Бекташ аль-Хорасани, да упокоит его Аллах (*рахмату-л-Лахи алайхи*), провозглашает, что...» и т.д. Здесь уже прямо говорится о Хаджи Бекташе как о покойном: следовательно, слова его переданы либо на основании другого письменного источника

(прото-«Макалят»), созданного, быть может, при его жизни (или при жизни Сад эд-Дина), либо на основе устной традиции.

«Макалят» можно рассматривать в целом как произведение суннитского суфизма, ориентированного на сочинения Абу Хамида аль-Газали (1058–1111 гг.)¹. Это плод «содружества», взаимодействия суфизма и исламской теологии. Однако многие ссылки на хадисы в «Макалят» оказываются недостоверными, что означает, видимо, плохое знание его автором сунны и суннитской традиции хадисоведения. Он не был, очевидно, в достаточной степени знаком и с арабским языком, что исключает возможность первоначального бытования текста «Макалят» на арабском языке. В трактате имеются явные интерполяции более позднего времени².

И. Меликофф также отрицает существование арабского оригинала книги «Макалят», текст которого дервиш Сад эд-Дин записал будто бы со слов Хаджи Бекташа. Хронист братства мавлавийа Афляки говорит о Хаджи Бекташе, что тот был ариф, т.е. человек мудрый и просвещенный; в устах Афляки это могло значить, что Хаджи Бекташ хорошо владел персидским языком (тем более если он действительно родился в Нишапуре). Но не подлежит сомнению, что окружение Хаджи Бекташа в Анатолии в целом не знало грамоты (за исключением Идриса Ходжи и Сару) и тем более едва ли могло понять содержание книги, написанной по-арабски.

Странно, если бы Хаджи Бекташ обращался к своим последователям с устной проповедью на арабском языке (слово *макалят* может переводиться как «речения»; в таком случае предполагается, что это — запись устных бесед Хаджи Бекташа). К тому же известно, что ни Ахмед Йасави, ни Йунус Эмре, ни другие вдохновенные тюркские суфии того времени не оставили после себя автографов своих стихов и других произведений. Их творения передавались изустно³. В самом тексте «Макалят» есть некоторые детали, которые противоречат тому, что мы знаем об «историческом» Хаджи Бекташе из других источников. В «Макалят» говорится о тарикате, тогда как из сообщения Ашикпашазаде нам известно о том, что Хаджи Бекташ был отрешен от всего, что связано с организацией последователей. «Макалят» поощряет паломничество в Мекку и брак, в то время как Хаджи Бекташ, согласно «Вилайет-наме», стремился создать «объекты» паломничества в Сулуджа Караююке — об этом свидетельствуют «мекканские» названия — гора Арафат, источник Земзем и т.д. Хаджи Бекташ, судя по всему, не был женат и вряд ли мог настаивать на обязательном вступлении в брак. Следовательно, либо поучения «Макалят» были созданы для «профа-

¹ *Eyuboğlu I.Z.* Bütün yönleriyle Hacı Bektaş Veli. С. 141.

² Там же. С. 142.

³ Там же. С. 66.

нов», не вступивших еще на мистический путь, либо же, как предполагает И. Меликофф, текст «Макалят» подвергся «идеологическому» редактированию в эпоху османско-сафавидского противостояния и именно в таком виде он попал к современным издателям¹.

«Макалят» не прибавляет ничего нового к образу Хаджи Бекташа, втискивая его учение в узкие рамки шариатских установлений с делением на дозволенное и запретное. Ни следа не остается от широты взглядов и от «космического» облика Хаджи Бекташа, не вмещающегося в небеса, из «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели». Перед нами предстает здесь только сухой комментатор священных текстов. Между образами «народного», «мистического» Хаджи Бекташа и Бекташем — предполагаемым автором «Макалят» — существует непроходимая пропасть. Образ Хаджи Бекташа из «Вилайет-наме» невозможно объединить или даже просто поставить рядом с тем образом, который рождается при чтении «Макалят»². Из трактата «Макалят» также не удастся извлечь какие-либо подробности личной биографии святого-вели. Ясно, что автор «Макалят» не был «человеком из народа». Его можно охарактеризовать как сторонника шариата, интересовавшегося суфийскими учениями.



*Могилы дервишей-бекташи в обители Абдала Мусы
(селение Текке-кёй). (Фото автора)*

¹ Melikoff I. Hadji Bektach. С. 67.

² Там же.

Другие лица из окружения Хаджи Бекташа

Вместе с Ахи Эвреном в «Вилайет-наме» упоминаются некие Шейх Сулейман, Иса-и Муджерред и Салих (Сейид Салих) — суфии Кыршехира, дружелюбно настроенные к Хаджи Бекташу, вместе с которыми он пребывал в текке Кая, носившей также название бекташи-хане¹. Относительно Шейха Сулеймана можно сказать, что это, по-видимому, наставник братства мавлавийа, халифе Султан-Веледа в Кыршехире Сулейман-и Туркмани, который построил в этом городе *мавлави-хане* — дом собраний дервишей-мавлави². Он умер между 1293 и 1298 гг. А.Й. Оджак считает возможным отождествить этого шейха с Сулейманом Туркмани из Сирии (ум. 1314–15 гг.), который постоянно сидел на одном месте, не молился и не постился, но время от времени изрекал тайны «инога мира». Более того, Оджак считает этих двух лиц идентичными с третьим шейхом, упоминаемым в традиции мавлавийа, по имени Шейх Паша³. Шейх Паша, по сведениям Афляки, предавался подвижничеству, ничего не ел кроме зерен конопли, вследствие чего его лицо было очень бледным. Невежественные люди почитали его в качестве великого суфия (*Байазид-и вакт*)⁴. Но оснований для слияния этих трех персонажей агиографии, живших в далеких друг от друга городах, на наш взгляд, не существует. То, что объединяет всех указанных выше лиц, — это их «гетеродоксность», «инаковость» по отношению к господствующему исламу и принадлежность к западным (анатолийским) туркменам. Но одного этого факта недостаточно для того, чтобы отождествлять их друг с другом и считать их (как это делает А.Й. Оджак) представителями сообщества дервишей-бабаи. Этот тезис почтенного ученого нуждается в более полном и доказательном обосновании, которого мы в его книге, к сожалению, не находим.

Кто такой Иса Муджерред («Холостяк», «Целомудренный»), сказать затруднительно (возможно, это поэт XIV в. Иса Аксарайи, который был связан с поэтом Гюльшехри). Сейид Салих известен в Кыршехире как «шейх Скалы» (*Кайа шейхи*)⁵. Текст вышеуказанного отрывка свидетельствует, что ко времени составления «Вилайет-наме», в конце XV в., существовал сам термин «бекташи» и обители этого сообщества дервишей носили название бекташи-хане.

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 55.

² *Tarih* C. Tarihte Kırşehir-Gölşehir. Kırşehir, 1948. С. 83.

³ *Ocak A. Y. Babailer isyanı*. С. 203.

⁴ Там же.

⁵ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 39.

Из других сподвижников Хаджи Бекташа, упоминаемых еще в начальный период его деятельности в Анатолии (условно, до рассказа о монголах), следует остановиться на Акчакодже Султане. Это историческая личность, чье имя встречается в сочинении историка Ашикпашазаде¹. Акчакоджа жил во времена Османа Гази (1283–1324 гг.) и умер вскоре после прихода к власти Орхана. Осман Гази посылал его в походы на Измит и Ак-Ову, на Ак-Язы. Из этого следует, что Акчакоджа был борцом за веру (гази). Ему был передан во владение (в качестве *тимара*) город Ялова². «Вилайет-наме» сохранило, видимо, какое-то предание о происхождении Акчакоджи из ила (племени) Девели. В рассказе о встрече Хаджи Бекташа и Акчакоджи нет, по сути, ничего исторического. Обращает на себя внимание только тот факт, что автор жизнеописания считал их современниками и людьми духовно близкими друг другу.

В итоге мы получили картину весьма широкого распространения учения бекташи на различных территориях Малой Азии («страны Рум») и частично в прилегающих к ней землях (Болгария, Крым, Азербайджан). Однако следует подчеркнуть, что далеко не все люди, которых традиция связывает с Хаджи Бекташем, в действительности были или могли быть его учениками и последователями. Эти отношения могли быть приписаны им позднее с целью включить отдельные общины дервишей в набирающее силу братство бекташийя. Обитатели, основанные «мюридами» Хаджи Бекташа в дальнейшем либо совсем не поддерживали связей с «Домом пира», либо о таких связях не сохранилось данных в источниках. В османских описях XV–XVI вв. ни одна из указанных обителей не причисляется к бекташийским. Это может говорить о том, что «путь» Хаджи Бекташа, с одной стороны, и тарикат бекташийя — с другой — это далеко не одно и то же. «Путь» Бекташа охватывал значительную массу странствующих дервишей — абдалов Рума, не считавших себя связанными почти никакими организационными рамками и не проживавших в суфийских обителях. В следующих двух главах мы рассмотрим положение сообществ странствующих дервишей в Османском государстве и их отношение к культуре Хаджи Бекташа и к общине, в которой зарождался и процветал этот культ.

¹ Aşıkpaşazade Tarihi. İstanbul, 1332 h. С. 25–39.

² Там же. С. 39.

Глава VI

Хаджи Бекташ и каландары. Странствующие дервиши на землях Османского государства

Исследователь маргинальных суфийских движений Ахмет Йашар Оджак в предисловии к своей книге о каландарах пишет: «Невозможно понять историю не только суфийских объединений, каждое из которых дало со временем начало тому или иному тарикату, но и историю таких известных представителей народного суфизма XIII и XIV веков, как Хаджи Бекташ Вели, Йунус Эмре и др., которые на первый взгляд не принадлежали к этим суфийским объединениям, не познав каландарства»¹. Он же отмечает, что характерные признаки и значение течения каландаров еще недостаточно выяснены². В изучении этого направления в суфизме, остававшегося зачастую в тени и действовавшего под различными именами и названиями, необходимо широко использовать кроме собственно исторических источников также литературные, фольклорные и другие материалы, прежде всего те, которые происходят из среды самих каландаров и близких к ним групп.

Движение каландаров (тур. *Kalenderilik* — «каландарство») существовало по крайней мере начиная с XI в. Среди множества источников, освещающих историю этого течения, можно выделить: 1) суфийские источники; 2) письменные источники несудийского происхождения; 3) материальные источники (предметы облачения, священные атрибуты, архитектурные детали обитателей и пр.).

Из суфийских источников прежде всего заслуживает внимания группа произведений, принадлежащих перу самих каландаров

¹ *Ahmet Yaşar Ocak*. Osmanlı İmparatorluğunda marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV–XVII yüzyıllar). Ankara, 1999. С. X (далее Ocak A. Y. Kalenderiler).

² Там же.

и родственных им сообществ маргинальных суфиев. Одним из первых памятников, отражающим мировоззрение каландаров, считается сборник стихов иранского бродячего мистика Баба Тахира, известного под прозвищем *Урйан* («Голый», «Обнаженный») (ум. ок. 1055 г.). Баба Тахир жил в Западном Иране и был, насколько известно, первым суфием, называвшем себя «каландаром»:

*Ман ан пирам, ки ханандам каландар,
На ханам би, на манам би, на лангар*¹.

Я — тот старец, которого называют каландаром;
Нет у меня ни дома, ни имущества, ни пристанища
(букв. «обители», «кухни»).

Суфий экстатического толка Баба Тахир, по преданию, жил на вершине горы Хизр в окрестностях Хамадана вместе со своими учениками — Баба Джафаром и Шейхом Хамша. Об этом сообщает историк Сельджукидов Раванди². Он говорит также о том, что первый султан турок-сельджуков Тогрул-бек (1038–1063 гг.) посетил Баба Тахира в его убежище, и тот просил его управлять народом по справедливости³. Однако о последователях Баба Тахира и его школе (если таковая и была) никаких сведений нет.

Первое произведение, в заглавии которого было использовано слово «каландар» было написано в Герате известным проповедником суфийского пути Ходжой Абдаллахом аль-Ансари (ум. 1088–1089 г.) на персидском языке. Это — «Рисале-йи Каландар-наме». В трактате «Каландар-наме» Абдаллах аль-Ансари рассказывает, что в молодости его душу терзало множество вопросов, на которые он не находил ответа. Однажды в их школу пришел один умудренный каландар, носивший *намад* — грубое одеяние из войлока. В его взгляде было что-то магическое. Он начал говорить о Божественной Сущности и атрибутах Всевышнего. Ученики слушали без всякого интереса, только Абдаллах был так взволнован речами каландара, что пошел вслед за ним в горы. Тот, обратившись к нему, убеждал его не стремиться стать странствующим дервишем. В то же время каландар сказал, что лишь в образе жалкого нищего можно пережить опыт духовного влечения. Каландары должны обладать кротостью, скромностью, самоотречением, отрешенностью и аскетичностью.

¹ *Ahmet Yaşar Ocak*. Osmanlı İmparatorluğunda marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV–XVII yüzyıllar). Ankara, 1999. С.Х (далее Ocak A.Y. Kalenderiler). С. 19.

² *Muhammed b. Ali er-Ravandi*. Rahatu's-Sudûr, çev. A.Ateş. Cilt. I. Ankara, 1957. С. 97–98.

³ Там же.

В братстве бекташийя, по-видимому, было распространено мнение, нашедшее отражение в приписываемом Хаджи Бекташу сочинении «Фаваид», что каландар — собеседник Абдаллаха аль-Ансари — был не кто иной, как Хаджи Бекташ Вели. Но никаких сведений о персонаже из «Каландар-наме» у историков нет. Не являлся ли он просто плодом воображения самого Абдаллаха аль-Ансари? Во всяком случае, Хаджи Бекташ родился по крайней мере через сто лет после смерти аль-Ансари и видеться с ним не мог. Но показателен тот факт, что сами бекташи представляли себе своего пира именно в образе странствующего дервиша-каландара.

О распространении учения каландаров в Хорасане свидетельствует деятельность там знаменитого суфийского наставника Абу Саида ибн Аби-ль-Хайра (ум. ок. 1049 г.). Его жизнь хорошо известна благодаря составленному его внуком Мухаммадом ибн Аби-ль-Мунавваром жизнеописанию¹. Деяния Абу Саида и основание им обители в Нишапуре стали причиной недовольства ряда богословов и даже суфиев, принадлежавших к умеренному направлению. В стихах, которые ему приписываются, Абу Саид также называет себя каландаром².

Важная роль в объединении разрозненных групп каландаров и создании сплоченного братства каландарийя принадлежит Джамаль ад-Дину Сави, имя которого, однако, не упоминается в современных его жизни суфийских источниках. Автор хроники «Фустат аль-Адала» Мухаммад ибн аль-Хатыб, писавший в конце XIII в., называет местом рождения Джамаль ад-Дина Сави город Саве (между Казвином и Тегераном). Уже в юности его привлекал путь дервиша. Он переселился в Дамаск, где стал мюридом праведного шейха Османа Руми. Но, не выдержав тягот подвижничества, Джамаль-ад-Дин «обратился к ереси» (*зандака*). На могиле раннего мусульманского святого (эфеопа) Биляля аль-Хабаша в Дамаске он повстречал юношу-дервиша из Шираза — Герубада, который странствовал, обрив себе волосы на голове, бороду, усы, брови. Так же поступил и Джамаль ад-Дин. Его наставник пытался вернуть ученика к праведной жизни, но тщетно. Джамаль ад-Дин стал бродячим дервишем (*джавлаки*). Он носил власяницу *джавлак*, потреблял гашиш (*асрар*), не признавал требований шариата. Он поселился на кладбище, где к нему со временем присоединилось еще четверо дервишей (Мухаммад Балхи, Мухаммад Курд, Шамс Курд, Абу Бакр Никсари) — все иранского происхождения. Все они следовали «по

¹ Асрар ут-таухид фи макамати-ш-шайх Аби Саид. Изд. В. Жуковским. СПб., 1899.

² Browne E.G. A Literary History of Persia. V. II. L., 1905. С. 265.

пути Маздака». Через некоторое время они разошлись по разным странам для распространения нового учения. Абу Бакр Никсари, в частности, прибыл в Конью в 602/1205–06 г. Основание братства каландарийа автор «Фустат аль-Адала» относит к 611/1214–15 г.¹

Один из последователей Джамаль ад-Дина Сави, Хатыб Фариси, написал ок. 1347–48 г. его мистическую биографию (в стихотворной форме маснави) под названием «Манакиб-и Джамаль ад-Дин-и Сави». Сведения этой биографии в основном подтверждаются другими историческими источниками, хотя в ней есть хронологические неточности.

В отличие от «Фустат аль-Адала», автор которого занимал враждебную к каландарам позицию, Хатыб Фариси прославляет своего шейха и его учение. Он сообщает, что Джамаль ад-Дин был потомком Пророка ислама и родился в Саве в 382/992–993 г. Дата рождения, несомненно, слишком ранняя, ибо тогда придется предположить, что шейх прожил 240 лет. Окружающие называли его Сейид Джамаль ад-Дин Каландар. Уже в Саве он приобрел множество последователей. Затем он покинул родной город и поселился в Месопотамии. Там он подружился с одним из мюридов Байазидом Бистами — шейхом Османом Руми (здесь присутствует еще одна хронологическая неточность, так как Бистами скончался в конце IX в., и его мюрид должен был прожить в таком случае не менее 150 лет, чтобы встретиться с Джамаль ад-Дином). Через некоторое время Джамаль ад-Дин вместе с другом отправился в Хорасан и многих обратил в свое учение. Расставшись с Османом, Джамаль ад-Дин направился в Дамаск, где на кладбище он встретился с Джалалем Даргазини и оставался там вместе с этим дервишем, предаваясь подвижничеству (рийазат)².

Осман Руми и его ученики, разыскивая Джамаль ад-Дина, добрались наконец до Дамаска, где и обнаружили его на кладбище, полуголового и со сбритыми волосами. Шейх Джамаль ад-Дин призвал их последовать его примеру. В то время в Дамаск из Балха прибыл богатый торговец Мухаммад Балхи, ставший вскоре мюридом Джамаль ад-Дина. Несколько позднее к нему присоединился известный суфий из Исфахана — Абу Бакр Исфакани. Так было создано братство каландарийа. Но из-за недовольства жителей Дамаска внешним видом и поведением каландаров Джамаль ад-Дин переселился в египетский город Думьят, оставив своим халифе в Дамаске Джалалю Даргазини³.

¹ *Osak A.Y. Kalenderiler. С. 25–26.*

² *Manakib-i Camal al-Din-i Savî. Ankara, 1972. С. 29–34.* Другое издание того же текста: Каландар-наме-йи Хатиб-и Фариси. Тегран, 1362 г.х.ш. (1983–84 г.). Изд. Х. Зарринкуб.

³ Там же. С. 38–39.

В Думьяте ему также пришлось столкнуться с неприятием его образа жизни. Но со временем жители поняли, что перед ними великий святой; они выстроили для Джамаль ад-Дина завийе и все поголовно стали его послушниками. По мнению Хатыба Фариси Джамаль ад-Дин Сави дожил до 463/1070–71 г. и скончался в Думьяте.

Марокканский путешественник Ибн Баттута (1304–1377 гг.) посетил в первой половине XIV в. завийе Джамаль ад-Дина в Думьяте и оставил ее описание. Он рассказывает в своем «Путешествии» («Рихла») историю о том, как кади (духовный судья) Думьята стал послушником Джамаль ад-Дина (ср. историю о послушничестве Моллы Сад эд-Дина у Хаджи Бекташа). Интересно, что в дальнейшем рассказ Ибн Баттуты был включен в написанное в середине XV в. турецким поэтом Абу-ль-Хайром Руми стихотворное жизнеописание Сары Салтука — «Салтук-наме», в котором этот тюркский герой-дервиш назван современником Джамаль ад-Дина Сави¹. Ибн Баттута объясняет появление у каландаров обычая обривать голову и брови старой легендой (которая встречается в I в. н.э. у римского писателя Петрония Арбитра в его «Сатириконе», но выглядит как заимствованный бродячий сюжет): Джамаль ад-Дин Сави в юности был очень красив и стал предметом домогательств некоей женщины из Саве. Она заманила его к себе домой под предлогом, что ей нужно прочитать одно письмо, закрыла его и не выпускала на улицу. Оказавшись в ловушке, шейх Джамаль ад-Дин схватил бритву, бросился к умывальнику и сбрил волосы на голове, усы и брови. В таком уродливом виде он появился перед женщиной, которая была настолько переполнена отвращением, что тотчас выставила его вон. С тех пор шейх стал разгуливать в таком виде, возблагодарив Бога, спасшего его добродетель. Тот же рассказ присутствует в стихах турецкого поэта Кайгусуза Абдала (ум. ок. 1444 г.), героем его является сам поэт-дервиш, придерживавшийся учения каландаров. Но в древности этот сюжет не был связан с религиозными мотивами и, следовательно, с ритуальной чистотой (обет безбрачия). У Петрония главный герой с гомосексуальными наклонностями спасает таким образом юношу-любовника от ласк римской матроны². Такой облик (со сбритыми волосами и бровями) ассоциируется в произведении Петрония с обликом тяжких преступников. В разное время сюжет мог толковаться по-разному, но

¹ Автор подчеркивает, что Джамаль ад-Дин является основателем братства (таифа) каландаров (и, следовательно, обитель в Думьяте — центр этого братства).

² *Петроний Арбитр*. Сатирикон. М., 1924. С. 164–169.

очевидно, что мистическое содержание было в него привнесено уже в Средние века. Каландары никогда не должны были расставаться с бритвой в память о случившемся с их учителем¹.

В рассказах, которые передают индийские суфийские авторы, подчеркивается роль индийских мистиков в обращении Джамаль ад-Дина Сави. Шейх Насир ад-Дин Чираг-и Дехли («Делийский светоч»), живший в XIV в., писал в своем сочинении «Хайр аль-маджалис», что Джамаль ад-Дин повстречался на кладбище с группой людей, носивших индийские набедренные повязки, железные обручи, колокольчики, цепи. Их духовная свобода произвела большое впечатление на шейха и его собеседника (некоего «святого человека»). Джамаль ад-Дин тоже захотел уподобиться этим людям: он надел на свои плечи одеяние из грубой шерсти и, сев на землю, погрузился в медитацию. Через некоторое время тот же «святой человек» принес ему по его просьбе чашу с отравленной водой, которую он осушил одним махом, словно это был прохладный шербет.

В арабском историческом сочинении «аль-Вафи би-ль-ва-файат», написанном Салах ад-Дином ас-Сафади в середине XIV в., говорится, что шейх Осман Руми построил себе келью в Дамаске, на горе Касьюн, где к нему затем присоединился и Джамаль ад-Дин Сави. Потом этот последний отправился на могилу Зайнаб, дочери имама Зайн аль-Абидина, святой, почитаемой шиитами. Там его мюридами стали Джалаль Даргазини и Осман Гирихи аль-Фариси. Дальнейшие события изложены так же как и в «Фустат аль-Адала» и в «Манакиб-и Джамаль ад-Дин-и Сави». Халифе Джамаль ад-Дина в Дамаске — Джалаль Даргазини и Мухаммад Балхи — продолжали дело распространения учения каландаров. Мухаммад Балхи проповедовал ношение джавлака. По словам ас-Сафади, Джамаль ад-Дин Сави скончался в Думьяте в 630/1232–33 г., что отличается от даты, приводимой Хатыбом Фариси, на 174 лунных года.²

Арабский историк XV в. аль-Макризи в книге «Китаб аль-хытат ва-ль-маваиз ва-ль-итибар» сообщает ряд сведений об обителе каландаров в Думьяте и о тех, кто в ней пребывал в его время³.

Исторические сочинения арабских и персидских авторов в целом подтверждают сведения суфийской биографии Хатыба Фариси, исключая лишь датировку жизни святого пира каландаров. Возможно, автор биографии хотел «удревнить» эпоху жизни своего персонажа (как это произошло отчасти и в «Вилайет-наме-и

¹ Gibb H.A.R. The travels of Ibn Battuta. Vol. I. Cambridge, 1958. С. 37–39.

² Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 27–28.

³ Аль-Макризи. Китаб аль-хытат ва-ль-маваиз ва-ль-итибар. Т. II. Булак, 1270 г.х. С.432–433.

Хаджи Бекташ-и Вели») или привязать его к каким-то определенным лицам в прошлом? Вместе с тем Хатыб Фариси дает весьма точные даты рождения и смерти Джамаль ад-Дина, прожившего, по его версии, 81 лунный год (78 наших солнечных лет).

Отнесение жизни святого пира к XI в. позволило Фариси сблизить его деятельность с истоками движения каландаров, тем более что первые известные нам представители этого движения жили как раз в то время. Возможно, автор жизнеописания хотел показать преемственность между Байазидом Бистами и своим героем, но эта тема не получает развития. Рассказ о влиянии, оказанном на Сави бродячим дервишем Герубадом (Джалалем Даргазини), подтверждает то, что «путь» каландаров существовал задолго до самого Джамаль ад-Дина Сави и был к тому времени уже «занесен» в Дамаск (чему способствовало, возможно, сельджукское завоевание и правление курдской династии Аййубидов в Сирии). Братство каландарийа было создано в Дамаске (столице Аййубидов), но в дальнейшем его центр переместился в Думьят. Скорее всего, мистический настрой обитателей дельты Нила был более благоприятен для проповеди идей каландаров, чем строгая, ригористическая обстановка арабского правоверия в Дамаске.

Называлось новое братство двойко — и каландарийа, и джавлакыйа. «Манакиб-и Джамаль ад-Дин-и Сави» называет шейха Османа Руми не наставником, а, наоборот, послушником Джамаль ад-Дина, но другие сочинения, о которых шла речь выше, ясно говорят, что сам Джамаль ад-Дин был первым учеником Османа (Ибн аль-Хатыб и ас-Сафади). Шейх Осман Руми упоминается и в другом суфийском жизнеописании — «Манакиб-и Авхад ад-Дин-и Кирмани», в котором он появляется среди последователей иранского поэта-суфия Авхад ад-Дина (ум. 1238 г.)¹. С другой стороны, «аль-Вафи би-ль-вафайат» ас-Сафади называет учеником Джамаль ад-Дина другое лицо с таким же именем — шейха Османа Гирихи².

Жизнеописание Джамаль ад-Дина служит важным источником по раннему периоду истории течения каландаров и содержит ценные сведения об учении Джамаль ад-Дина и его сторонников. Писавший на персидском языке Хатыб Фариси (иранец по происхождению, как следует из нисбы) был мюридом дамасского шейха Мухаммада Бухараи, главы обители каландаров. Хатыб Фариси, возможно, родился в Ширазе, как о том пишет А.Й. Оджак³. К тому времени Джамаль ад-Дин в определенных кругах, к которым принадлежал и сам

¹ Манакиб-и Авхад ад-Дин-и Кирмани. Техран, 1969. С. 62–63.

² См. *Yazici T. Kalenderler' e dair yeni bir eser. Necati Lugal Armağani. Ankara, 1968. С. 794.*

³ *Osak A.Y. Kalenderiler. С. 31.*

автор его биографии, почитался уже как *пир-и абдал* (т.е. основатель движения каландаров и их мистический «заступник»). Шейх Мухаммад Бухараи (по-видимому, среднеазиатского происхождения) передал своему ученику какие-то предания об основании братства, главными принципами которого были *факр* (бедность) и *таджарруд* (отрешенность). Основы учения каландаров автор «Манакиб» возводит к Байазиду Бистами, «Султану абдалов» (*Султан-и абдалан*). В уста последнего влагается восхваление Джамаль ад-Дина, которого Бистами (ум. 848 или 875 г.), разумеется, знать не мог:

*Йаки мурид аст андар Сава имруз,
Мубарак руй, сахиб-и фарр ва файруз.
На андар ильм ва на андар зухд ва таква
Мийан-и ашикан мананд-и у най¹.*

Один есть послушник в Саве сейчас,
С благословенным лицом, обладатель блага и счастья,
Ни в науке, ни в подвижничестве, ни в богобоязненности
Среди влюбленных нет подобного ему.

Джамаль ад-Дин Сави ввел принцип *сейахат* (странствия) как неотъемлемую часть совершенствования на пути каландара. Слово «каландар» толкуется в «Манакиб-и Джамаль ад-Дин» следующим образом: буква *кяф* — *канаат* (самоограничение, довольство малым); буква *лам* — *лутф* (милость, доброта); буква *нун* — *надамат* (раскаяние); буква *даль* — *дийанат* (религиозность); буква *ра* — *рийазат* (воздержание, подвижничество). Только адепт, соединяющий в себе все эти качества, имеет право называться каландаром. Однако эта сентенция больше напоминает скорее столь любимое суфиями толкование буквенного смысла (джафр), чем правило тариката, введенное конкретным наставником.

Другим ритуальным правилом каландаров, установленным Джамаль ад-Дином Сави, был чар дарб (букв. «четыре удара [бритвы]»), т.е. сбривание волос с головы, бороды, усов и бровей как ритуал, необходимый для вступления в братство. Сам шейх посвятил таким образом своих учеников Мухаммада Балхи, Абу Бакра Исфакхани (Никсари), Джалаля Даргазини.

Еще одним ритуальным правилом каландаров, как говорится в «Манакиб», являлось ношение власяницы — джавлак. Впервые облачил шейха Сави в джавлак сам пророк Хызр:

¹ Manakib-i Camal al-Din-i Sâvi. С. 10–11.

*Джамаль ад-Дин-и Сави, пир-и абдал,
 Чу бишинид аз Мухаммад джумла ахвал,
 Пас ангах ан джавлак-ра биавард
 Ба даст-и Хизр (-и) пайгамбар бисипард¹.*

Джамаль ад-Дин Сави, старейшина абдалов,
 Услышал от Мухаммада обо всех духовных состояниях,
 Потом принес он в то место джавлак
 И руками Хызра-пророка (или пророк руками Хызра) вручил [его].

Джамаль ад-Дин же, в свою очередь, облачил в джавлак своего спутника Джалаля Даргазини².

Исследователь каландаров А. Карамустафа сообщает, что шейх Джамаль ад-Дин странствовал в обществе сорока нищих подвижников (цифра сорок в данном случае — лишь обычный у мистиков священный символ); что он отказался от брака, семьи, уз дружбы и добывания пропитания; что каландары должны были питаться только дикими плодами и прикрывать наготу листьями и травой. В Думьяте шейх Сави и его ученики обосновались на кладбище. Обитель каландаров была возведена только после смерти пира³.

Некоторые суфийские наставники той же эпохи, младшие современники Джамаль ад-Дина, придерживались сходного образа жизни, но в источниках прямо не говорится об их принадлежности к братству каландарийа. Абд ар-Рахман Джами в «Нафахат аль-унс» и Алишер Наваи в «Насаим аль-махабба» рассказывают о шейхе Али Курди, жившем в Дамаске в XIII в., который также не совершал положенный намаз, ходил по улицам полуголым, но был, несмотря на все это, очень любим народом. Его посещал даже знаменитый шейх Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди, основатель суфийского братства сухравардийа⁴. Другие источники сообщают о пребывании в Дамаске шейха Али Харири (может быть, то же самое лицо), который разрешал своим мюридам делать все, что им вздумается (он упоминается и в «Манакиб аль-арифин»). Этот шейх принадлежал, однако, к братству кадирийа; у него были последователи в разных районах Анатолии. В Дамаске вокруг него собирались толпы послушников⁵.

¹ Manakib-i Camal al-Din-i Sâvi. С. 61.

² Там же. С. 77.

³ Karamustafa A. T. God's unruly friends: Dervishes groups in Islamic later period 1220 – 1550. Salt Lake City, 1994. С. 44.

⁴ Nevayî Ali Şîr. Nesayimu'l-Mahabbe. Nşr. Kemal Eraslan. İstanbul, 1979. С. 377–378.

⁵ Ocak A. Y. Kalenderiler. С. 35.

В XIV в. в Сирии жил тюркский шейх Сулейман Туркмани-и Муваллах (ум. 1314–15 г.). «Нафахат аль-унс» Джами повествует о том, что этот шейх обитал в Дамаске, ходил в грязной одежде, не соблюдал поста и был равнодушен к другим положениям шариата (прозвище его означает «растерянный, расстроженный любовью»).

Примерно тогда же в Сирии жил другой тюркский суфий с тем же прозвищем — Хусайн аль-Муваллах (букв. «пребывающий в смятении», «смущенный», «расстроженный»). Историк Ибн Хаджар аль-Аскалани сообщает о том, что этот суфий, умерший в 1324 г., считался одними великим святым, а другими — порождением дьявола¹.

Кроме обители в Думьате в Египте в конце XIII в. была открыта каландарская обитель в Каире, во главе которой стоял шейх Хасан аль-Джавалики (аль-Каландари). Эта обитель была построена в районе Баб ан-Наср, рядом с усыпальницами фатимидских правителей. Шейх Хасан был приближен к особе султана Кетбоги (тюрка-мамлюка), он поехал вместе с ним в Дамаск (ок. 1295 г.), где был представлен ко двору, но подвергся насмешкам военачальников из-за своего необычного вида. Впоследствии он отпустил бороду, стал носить тюрбан и остался жить в Дамаске вплоть до своей смерти в 1322 г.² О других обителях каландаров в Египте того времени сведений в источниках не обнаружено.

Все названные выше «маргинальные» шейхи в той или иной мере являются современниками Хаджи Бекташа Вели. Но мы не знаем, встречался ли он с кем-либо из них во время своего пребывания в Сирии и Месопотамии. Однако более важными для нашего исследования представляются связи Хаджи Бекташа с каландарами Ирана и Малой Азии. Интересно, что Ибн Баттута, рассказавший о каландарах в арабских странах, «не заметил» Хаджи Бекташа и его последователей в Малой Азии (впрочем, здесь ему мог помешать языковой барьер, но при его интересе к суфийским сообществам смог же он найти общий язык, например, с дервишами-хайдари в Хорасане).

Одновременно с Джамаль ад-Дином Сави на восточных рубежах мира ислама проповедовал мистически настроенный шейх Кутб ад-Дин Хайдар. Он также не мог быть основателем учения каландаров, существовавшего в Хорасане уже более ста лет к моменту начала его деятельности. Хайдар родился в городе Заве на востоке

¹ *Osak* A.Y. *Kalenderiler*. С. 36.

² Там же. С. 37.

Ирана. А.Й. Оджак приводит версию, согласно которой Хайдар был тюрком, сыном кагана Туркестана (?) Шахвера, родившимся якобы от безумной матери¹. Сам Хайдар, судя по его портрету в стихотворении близкого к нему по времени поэта Шаха Синджана, также был склонен к образу жизни юродивого (меджзуб)². Поэт называет его риндом (гулякой, бездельником). Биограф Давлатшах Самарканди передает легенду о том, что великий персидский поэт Фарид ад-Дин Аттар (ум. 1221 г.) был послушником Кутб ад-Дина Хайдара и написал в его честь поэму «Хайдар-наме»³. Но эта поэма, скорее всего, приписана Аттару позднее последователями братства хайдарийа.

Выдающийся узбекский поэт и государственный деятель Алишер Навои, следуя тюркской мистической традиции, удержавшейся в Средней Азии вплоть до его времени, писал, что Кутб ад-Дин Хайдар в юности был мюридом Ахмеда Йасави в Туркестане, которому его поручили родители. Затем Йасави отправил его в Хорасан для наставления в вере местного населения. Эта тюркская легенда была, видимо, распространена среди членов братства йасавийа, хотя сам Навои принадлежал, как известно, к конкурирующему среднеазиатскому братству накшбандийа. В «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» Кутб ад-Дин Хайдар назван «духовным сыном» Ахмеда Йасави, что подтверждает версию Навои⁴. Таким образом, представители двух суфийских братств — накшбандийа и бекташийа — поддерживали тюркскую легенду, сформировавшуюся, судя по всему, в среде третьего братства — йасавийа.

В разных источниках называются различные даты смерти Кутб ад-Дина Хайдара: 597/1200-01; 602/1205-06; 618/1221 гг.⁵. Однако все эти даты свидетельствуют о том, что Хайдар умер намного раньше Бекташа и, следовательно, отношения его с Бекташем не могли быть отношениями двух равных по статусу мюридов одного наставника, Ахмеда Йасави. Хайдар умер якобы в возрасте 110 лет, т.е. он должен был родиться около 1100 г. Закарийа Мухаммад Казвини сообщает о том, что у Хайдара было много последователей из числа молодых тюрков⁶. Среди них гипотетически мог присутствовать и Хаджи Бекташ.

¹ *Osak A.Y. Kalenderiler. С. 38.*

² Там же.

³ *Devletşah Tezkiresi. İstanbul, 1977. С. 247.*

⁴ *Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 9–11.*

⁵ *Osak A.Y. Kalenderiler. С. 39.*

⁶ Там же.

По поводу места погребения Хайдара существуют расхождения в источниках. Ряд средневековых авторов (Исфирази, Давлатшах, Хамдаллах Казвини, Ибн Баттута) считают, что он похоронен в родном городе Заве и его гробница находится там. Другие авторы, писавшие позднее (Наваи, Масум Ширази), полагают, что его гробница находится в Торбат-и Хайдарийе, примерно в 100 км к югу от Мешхеда.

Кутб ад-Дин Хайдар приказывал своим последователям сбривать волосы, но оставлять длинные усы. Аль-Макризи объясняет это установление тем, что Хайдар некогда попал в плен к врагам, которые сбрили у него все волосы, оставив только усы. Следовательно, этот обряд намекает на то, что Кутб ад-Дин Хайдар принял «образ раба». Но смысл ношения длинных усов не объясняется. Мы обратимся для выяснения этого вопроса к обычаям индусской военной касты раджпутов в Северо-Западной Индии, которым также предписывалось носить длинные усы (для сохранения «боевых качеств» воина)¹. У Хаджи Бекташа усы являлись вместилищем его мистической силы (особенно в минуты гнева).

Хайдар надевал на шею своим мюридам железные обручи (*тавк-и хайдари*), в уши приказывал вдевать железные кольца или серьги. Согласно объяснению персидского историка Исфирази, шейх к моменту вступления на суфийский путь занимался кузнечным ремеслом; однажды он вынул из огня раскаленный металлический прут и согнул его вокруг своей шеи, сделав из него обруч. Так стали поступать и его послушники.

Ибн Баттута рассказывает, что дервиши-хайдари, которых он видел в обители в Заве, носили железные обручи на запястьях, на шее и в ушах. Он слышал также, будто они вдевали железные кольца в половой член, чтобы показать, что они отказались от плотского общения с женщинами. Во времена Ибн Баттуты хайдари уже широко распространились в Хорасане. Аль-Макризи сообщает о том, что они появились в Сирии около 655/1257 г., открыли свою обитель в Дамаске, затем достигли Египта². В дальнейшем обители дервишей-хайдари в Иране стали известны под названием *хайдари-хане*. Распространившись в XIII в. на огромной территории от Египта и Малой Азии до Индии, братство хайдарийа не удержалось, однако, нигде кроме Ирана. В ходе борьбы династии Сафавидов с неортодоксальными дервишескими группами, хайдарийа в Иране была к началу XVIII в. в значительной

¹ Успенская Е.Н. Раджпуты: рыцари средневековой Индии. СПб., 2000. С. 242–243.

² Аль-Макризи. Китаб ас-сулук ли марифати дували-ль-мулук. Кахира, 1936. С. 407.

степени искоренена. Наставники-хайдари носили обычно звание баба (как позднее и наставники бекташи).

Кутб ад-Дину Хайдару приписывается множество чудес. Одна из легенд говорит, что летом он проходил сквозь огонь (танцевал в пламени), а зимой подолгу стоял в снегу¹. Охваченный экстазом, он брал в руки раскаленные железные прутья и сгибал их. В 617/1220 г. монголы захватили его родной город. Хайдар предупредил своих последователей, чтобы они заранее бежали. Он рассказал им, что войска монголов сопровождает некий дервиш, превосходящий его в духовной силе, и что он, Хайдар, пытался «в духе» одолеть его, но был сброшен им на землю. Эту легенду излагает известный делийский святой Низам ад-Дин Авлия, шейх братства чишти².

С.А.А. Ризви, индийский исследователь суфизма, отмечает, что обычай хайдари протыкать половые органы может быть заимствован у индийских подвижников-*санньясинов* из секты *нага*. Что же касается ношения железных колец в ушах, это характерно для шиваитских йогов *натха* и для йогов *канпхата*³. В середине XIII в. в Дели уже существовала ханака хайдари на берегу реки Джамна, где проводились радения-сама. Во главе этой обители стоял шейх Абу Бакр Туси Хайдари, поддерживавший теплые отношения с шейхом чишти⁴ Низам ад-Дином Авлия (1238–1325 гг.). Шейх Абу Бакр получил прозвище *Баз-и сафид* («Белый сокол»), что символизировало его выдающиеся достижения на мистическом пути (для сравнения, Хаджи Бекташ в «Вилайет-наме» также уподоблял себя соколу)⁴.

Таким образом, хайдари при случае основывали собственные обители (как это делали и каландары). Но, судя по источникам, дервиши этого братства отличались неуживчивостью и даже прибегали иногда к помощи кинжала, чтобы избавиться от своих противников. Так, в Дели в конце XIII в. ими был зарезан бритвой популярный, но отличавшийся странным поведением суфий Сиди Мавла⁵.

Ибн Баттута писал о группе хайдари, встреченной им в Индии: «Подошла ко мне компания бедных собратьев с железными кольцами на шее и на руках; их главой был негр, чернее, чем уголь. Они принадлежали к сообществу хайдарийа и провели

¹ Rizvi S.A.A. A History of Sufism in India. Vol. I. New Delhi, 1997. С. 307.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 308–309.

с нами одну ночь. Их старейшина попросил меня снабдить их дровами, дабы они смогли развести костер и совершить свой танец... После ночной молитвы они подожгли дрова, и наконец, когда образовалась куча пылающих углей, они затянули свое песнопение и зашли в этот костер, танцую и кружась вокруг своей оси. Их глава попросил у меня рубаху, и я дал ему одну, сшитую из тонкой ткани; он надел ее на себя и пустился прямо в ней в огонь, стал кружиться и сбивать огонь рукавами, пока пламя не погасло совсем. Затем он вернул мне рубаху, показав, что на ней нет ни одного прожженного места, чему я и вправду был очень удивлен»¹.

В Индии центрами братства хайдарийа в XIV–XV вв. стали Джаунпур (близ Варанаси) и Бенгальский султанат (на востоке страны). В источниках встречаются легенды о том, что шах Бабур, основатель империи Великих Моголов, в юности бродил вместе с каландарами и даже побывал под видом каландара в Дели при дворе своего врага — султана из афганской династии Сикандара Лоди (1489–1517 гг.), причем тот узнал его, но отпустил². Но эти предания не имеют надежных оснований, исключая разве что наличие «каландарских мотивов» в творчестве Бабура.

В Иране мировоззрение каландаров было наиболее полно зафиксировано в «Каландар-наме» Сейида Хусайни (начало XIV в.). Этот стихотворный трактат стал своего рода «символом веры» каландаров:

Мы — каландары духа (*мана*),
В обители (лангар) своей [дышим] воздухом веры,
Упокоенные от добра и зла мирского,
Свободные от рая и от ада.

...

Мы пьяны, мы отрешены от окружающего (*атраф*),
Путники в мире от горы Каф до горы Каф,
Вместо денег у нас — уединение и прощание (с миром),
Покорность и довольство, и терпение, и единение (*тавхид*).

...

Бедность — наш друг и помощник,
Любовь — глава нашего собрания...
Так как мы не стыдимся бедности,
Что за дело нам до хорошего имени (доброй славы)³.

¹ Цит. по: Rizvi S.A.A. History of Sufism. С. 309–310.

² Там же. С. 311.

³ Цит. по: Ocaк A.Y. Kalenderiler. С. 144. Примеч. 34–35.

Бедность, по мнению каландаров, избавляет человека от забот и тревог этого мира, помогает ему достичь совершенства в духовном плане. Нищие (*фукара*, ед.ч. — *факир*) — избранные слуги Божьи. Они не возжелали для себя ничего иного, кроме самого Аллаха. На них одних и держится мироздание.

Среди суфийских авторов XI–XIII вв. преобладало положительное отношение к каландарам. Знаменитый суфийский трактат «Авариф аль-маариф» Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди (ум. 1234/1235 г.) подчеркивает разницу в воззрениях и образе жизни между каландарами и хорасанским ригористическим течением маламати, но не осуждает каландаров открыто (хотя автору были ближе все-таки маламати). Указывается, что каландары находились в поисках «спокойствия сердца» и ради этого они отвергали обычные житейские удовольствия и порывали личные связи. Они соблюдали только обязательные по шариату молитвы (но не сверхобязательные, как другие суфии) и пост. Как и маламати, они были противниками показного благочестия и в своих действиях стремились выразить пренебрежение к благочестивости богословов-улемов¹.

Аль-Макризи сообщает, что одним из предводителей каландаров в Сирии в начале XIII в. был египетский мавр (потомок переселенцев из Испании) по имени Йусуф. Первые каландары, по описанию аль-Макризи, напоминали древнегреческих киников (они не выделялись особым одеянием, не предавались подвижничеству, не были набожными, заботились только о «мире в душе»)².

В индийских источниках традиция каландаров смешивается с традицией *джавалики* из Египта (название, может быть, происходит от тюркского слова *дживлак*, *чиплак* — голый, нагой). Оба этих сообщества резко протестовали против жизни в обителях, которая, по их мнению, отвлекала суфиев от непосредственной «близости» с Богом, и отличались странными манерами, шокировавшими окружающих. Каландары считались обладателями чудотворной силы (карамат). Одним из легендарных поступков бродячих святых, о котором часто повествуют источники, было пробивание стены обители одним ударом кулака. Так поступил взбешенный каландар в обители Баба Фариды, пенджабского шейха братства чиштиа XIII в. Согласно преданию, этот каландар обвинил Баба Фариду в том, что тот стал «идолом» для своих

¹ *Тримингэм Дж.С.* Суфийские ордены в исламе. М., 1989. С. 275–277.

² *Rizvi S.A.A.* History of Sufism. С. 302.

приверженцев, и хотел ударить его по лицу, но затем, чтобы сбить приступ гнева, нанес рукой удар по стене и пробил ее насквозь. При других обстоятельствах такой же поступок совершил и Хаджи Бекташ в своем чиле-хане¹. Ризви полагает, что каландары научились у натхов или других йогических сект Индии потреблению индийской конопли (гашиша) и других наркотиков².

Часть каландаров оседала в обителях других суфийских братств. В Индии в XIII в. это подтверждается деятельностью Шаха Хизра Руми, каландара, перебравшегося туда из Рума (Малой Азии). Он был учеником шейха Абд аль-Азиза Макки, который, по преданию, был современником самого пророка Мухаммада (что исторически совершенно невероятно). Предавшись аскетизму, Абд аль-Азиз сбрил волосы на голове, бороду и усы. В таком виде его увидел Пророк ислама, одобрил его действия и сказал, что люди в раю выглядят именно так (ср. иконографию ангелов в персидской миниатюре). Пророк позволил ему вести отшельническую жизнь в пещере на одной горе и сам молился за него. Когда Али стал халифом, Абд аль-Азиз вышел из пещеры и поклялся в своей верности ему. Затем, спустя двести лет, он вновь появился из пещеры для того, чтобы встретиться с великим мистиком Байазидом Бистами. После этого Абд аль-Азиз скрылся в лесах (Загроса?), где провел еще двести (триста?) лет. Потом он объявился опять, чтобы посвятить Хизра Руми. Эти легенды, весьма распространенные в среде каландаров, преследовали цель обосновать одобрение каландарского учения высшей для мусульман земной инстанцией — авторитетом Пророка. Шейх Абд аль-Азиз затем якобы прибыл в Пенджаб, в город Адждохан, где он скрылся навечно в некоем гроте (*сардабад*) на окраине города (наподобие шиитского имама Махди)³.

Хизр Руми пришел в Дели из Анатолии при жизни Кутб ад-Дина Бахтийара Каки, шейха братства чиштийа (ум. 633/1235 г.). Он стал учеником этого последнего, но Кутб ад-Дин позволил ему продолжать суфийскую практику, принятую каландарами, и разрешил носить одеяние каландаров. Затем Хизр Руми отправился на восток — в Сурхурпур близ Джаунпура. Там обосновались его последователи, жившие также в окрестностях Лакхнау (историческая область Ауд). В конце жизни Шах Хизр Руми вернулся в Анатолию, где и скончался в 750/1349–50 г.⁴

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 38.

² Rizvi S.A.A. History of Sufism. С. 303.

³ Там же. С. 304.

⁴ Там же.

История Хизра Руми показывает, что в середине XIII в. (или несколько позже, если принять продолжительность жизни Хизра Руми меньшей, чем в предании) существовали прямые контакты между каландарами Анатолии (Малой Азии) и Индии. Подтверждение этому мы находим и в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», в котором упоминаются индийские последователи Хаджи Бекташа.

Предположительно одним из учеников Хизра Руми был поэт-суфий Шараф ад-Дин Бу Али Каландар из Панипата, близ Дели (ум. 724/1324 г.). Его отец Салар Фахр ад-Дин мигрировал в Индию из Ирака. Бу Али Каландар проповедовал учение о Божественной любви и ее проявлениях, о красоте как силе, направляющей суфия к познанию Истины. С именем Бу Али Каландара связывается история о том, как один правоверный *алим* (богослов) обрезал ему усы до предписанной шариатом длины (ср. выше две похожие истории, связанные с Хаджи Бекташем, в которых, однако, его врагам не удается осуществить свой замысел из-за мистической способности усов шейха прирастать вновь¹).

В Индии многие каландары вступали не только в братство чиштиа, весьма терпимо относившееся к отклонениям от шариата, но имели связи и с более строгим братством сухравардийа с центром в Мультане. Самым известным каландаром, ставшим членом этого братства в XIII в., был персидский поэт-суфий Фахр ад-Дин Ираки (ок. 1212–1289 гг.), который впоследствии также переселился в Анатолию (в Конью, затем в Токат). Он продолжал вести образ жизни странствующего дервиша до тех пор, пока не получил пост шейха в обители в Токате².

В Синде действовал шейх Лал Шахбаз Каландар (чье прозвище означает «Красный Царь-Сокол»), носивший красное одеяние и посвященный в братство сухравардийа Баха ад-Динном Закарийа из Мультана, который в принципе был настроен к каландарам неприязненно³.

Монгольское завоевание «расчистило» пути для каландаров, которые именно в этот период стали активно передвигаться на огромные расстояния между Египтом и Малой Азией на западе и Индией на востоке⁴.

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 29, 59.

² О жизни и творчестве Ираки см.: Дроздов В.А. Фахр ад-Дин Ираки. Ушшак-наме (Книга влюблённых). Предисл., пер. с перс. и комм. Ч.1. // Письменные памятники Востока. № 2 (3). Осень-зима 2005. СПб. С. 47–83.

³ Rizvi S.A.A. History of Sufism. С. 306.

⁴ О сходстве агиографических легенд странствующих суфиев и различных групп

В Иране часть каландаров смешалась с возникшим в начале XV в. братством ниматуллахийя, основатель которого Шах Ниматуллах Вали (ум. 834/1431 г.) происходил из Кермана на юго-востоке Ирана. В Кермане индийские веяния, шедшие с востока, смешивались с идеями исмаилитов и карматов, а также с хорасанским мистицизмом, проникшим под влиянием тюркских дервишей-баба (в окрестностях города со времен династии Сельджукидов и до сих пор проживают тюркские племена). Шах Ниматаллах был близок к шиизму, поэтому его жизнеописание не попало на страницы агиографий Джамии и Наваи. Он обучался духовным наукам в Мекке, затем в Египте, где его наставником был шейх Хусейн Ахлати (по-видимому, тюркского происхождения), который стал впоследствии духовным учителем Бадр ад-Дина Симави, известного турецкого еретического шейха, казненного в 1417 г. Персидский агиограф Масум Ширази в «Тараик аль-хакайик» сообщает, что Ниматаллах в Египте был связан и с шейхами-каландарами из обители Баба Кайгусуза (т.е. Кайгусуза Абдала?)¹. Ниматаллах ввел среди своих адептов ношение колпака с двенадцатью клиньями в честь двенадцати шиитских имамов. Такой же колпак, по данным «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», носили и последователи Хаджи Бекташа. Братство ниматуллахийя не отличалась строгой приверженностью законам шариата. Сторонники так называемого «народного шиизма», официально преследуемого в государстве Тимуридов, находили убежище под кровом обители Ниматаллаха. Учеником Ниматаллаха считался тебризский поэт-еретик Касим аль-Анвар, бывший в то же время мюридом ардебильского шейха Садр ад-Дина (пира братства сафавийя). Изгнанный из столицы Тимуридов Герата за свои взгляды, Касим аль-Анвар обосновался в конце концов в г. Джам, где находилась гробница известного суфия XII в. Ахмада Джамии. Там он и окончил свои дни ок. 835/1431 г.

В Джаме, по-видимому, еще до этого существовало значительное мистическое сообщество, сведения о котором, к сожалению, очень отрывочны. Это сообщество по ряду признаков также было близким к каландарам и хайдари. Оно упоминается в источниках под названием *джамийя*.

Ахмад Джамии-и Намики (ум. 1141-42 г.) был известен Абд ар-Рахману Джамии и Алишеру Наваи, авторам агиографических

индомусульманских сектантов можно судить по жизнеописанию знаменитого поэта-бхакта Кабира (XV в.). См.: *Кабир*. Золотые строфы. Пер., комм. и вст. статья Н.Б. Гафуровой. М., 2004. С. 79–122.

¹ *Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 44.*

сочинений «Нафахат аль-унс» и «Насаим аль-махабба». Особенно большой раздел ему посвятил Джами (чьи предки жили в Джаме, на родине этого святого). В юности Ахмад вел жизнь, полную удовольствий, но затем он раскаялся, избрав для себя путь суфия. Он получил хырку Абу Саида Майхани, хотя и родился уже после смерти этого знаменитого шейха (но тот предвидел его рождение). Однако ни один автор того времени не говорит о том, что Ахмад Джами основал какую-либо суфийскую общину. Она могла возникнуть уже после его смерти. К XV в. джамийа распространилась не только в Иране, но и в Малой Азии. О существовании такого сообщества (тариката) мы знаем из османских источников и записок европейских путешественников XVI–XVII вв. Возможно, это братство во многом усвоило идеи Касима аль-Анвара и подобных ему «маргинальных» наставников.

Обители каландаров в Восточном Туркестане появились уже в период правления чагатайских ханов, принявших ислам (XIV–XV вв.). Турецкий исследователь Э. Эсин изучал обители каландаров в Кочо (Кара-Ходжа) и Таразе и пришел к выводу, что они были основаны на развалинах буддийских храмов¹. Хан из династии Чагатаидов Дост Мухаммад (1462–1468 гг.) сам стал каландаром под именем Шамс Абдал².

Сын гератского султана из династии Тимуридов Хусайна Байкары (1469–1506 гг.), принц Бади аз-Заман, в 1508 г. изгнанный узбеками из своих владений, скитался вместе с группой каландаров по иранским землям и в 1514 г. в Тебризе в одежде каландара предстал перед лицом турецкого султана Селима I, только что с триумфом вступившего в этот город. Об этой встрече написал османский хронист Лютфи-паша в следующих стихах:

Это сообщество — каландары,
Это мужи, попирающие мир ногами.
Сейчас они подчинены одному предводителю
Из семени Султан-Хусайна Байкары,
Имя которого — Бади аз-Заман.
Он был шахом и вдруг стал дервишем,
Этот муж — хан, [наследник] трона Герата,
И он же — султан Хорасанского царства³.

¹ Esin E. Les derviches hétérodoxes turcs d'Asie Centrale. Turcica, XVII (1985). С. 18–24.

² Там же. С. 28.

³ Цит. по: Озак А.У. Kalenderiler. С. 50. «Хорасанское царство» в данном случае нужно понимать скорее всего в мистическом контексте как «мир суфиев».

О симпатиях к каландарам другого принца из династии Тимуридов — Бабур — уже говорилось выше. Отношение тюркомонгольских правителей Средней Азии и Индии к каландарам во многом напоминает ту ситуацию, которая сложилась на западе мусульманского мира. Тюркские властители бейликов Малой Азии, как правило, с равным благоговением относились к местным абдалам, ышыкам, торлакам и другим группам бродячих дервишей, в том числе и к последователям Хаджи Бекташа. На востоке и на западе мусульманского мира наблюдается путаница в обозначении маргинальных дервишей, когда одни и те же группы называются разными именами (каландары, хайдари, джавлаки).

Обряды хайдари, описанные, в частности, Ибн Баттутой в XIV в., во многом совпадают с теми ритуалами последователей Хаджи Бекташа, описания которых приведены в «Вилайет-наме и Хаджи Бекташ-и Вели» (XV в.). Это говорит о существовании устойчивой неортодоксальной традиции, распространявшейся из Ирана на восток и на запад, которую мы, вслед за А.Й. Оджаком, называем традицией каландаров и к которой, скорее всего, принадлежал и Хаджи Бекташ Вели. На востоке каландары (называемые в Туркестане диване — «безумцы») продержались вплоть до XX в.¹ На крайнем западе мусульманского мира — в Магрибе — до сих пор существуют отдельные группы, наделенные всеми отличительными признаками каландаров (например, хеддавиа в Марокко). Но сам термин «каландар» в Северной Африке, похоже, неизвестен.

Возникает вопрос, можем ли мы признать определенной вехой в распространении каландарского учения и образа жизни в странах Среднего Востока монгольское нашествие, начавшееся в 1218 г. и остановленное в 1260 г. на границах Египта? Это завоевание, безусловно, усугубило наметившийся уже ранее разрыв мусульманского мира на две половины — западную и восточную. Уничтожив полностью или ослабив институты государственной власти, аппарат принуждения и авторитет богословов-законоведов в мусульманских странах, монголы создали условия для выхода из подполья многих маргинальных течений и общин, остававшихся до этого в тени. Но последующие события показали, что монголы в разных странах были далеко не одинаково настроены по отношению к мистическим сообществам. В свою очередь, разные группы дервишей по-разному относились к завоевателям.

Монгольский хан Хулагу (1256–1266 гг.) испытывал к каландарам ненависть. Например, во время похода в Сирию он велел

¹ Grenard F. Le Turkestan et le Tibet: la Haute Asie. Vol. II. Paris, 1898. С. 237.

перебить встреченную им возле Харрана группу каландаров¹. В то же время отдельные шейхи каландаров и близкого к ним по ряду характерных черт иракского экстатического братства рифаййа не оставляли попыток сближения с монголами. По сообщению Ибн аль-Фувати в историческом сочинении «аль-Хавадис аль-джамиа», шейх Халиль ибн Бадр ад-Дин аль-Курди, принадлежавший к братству рифаййа, предложил монголам свое служение вместе с шестью сотнями своих мюридов. Согласно преданию, этот шейх одевался как каландар, курил опиум и не совершал намаз. В конце концов и он, и его мюриды пали в сражении с кочевыми туркменами (или были казнены этими последними)².

В Малой Азии каландары и связанные с ними группы странствующих дервишей появились, согласно источникам, в начале XIII в. И здесь как и в Индии их массовые переселения начались в период монгольского завоевания. М.Ф. Кёпрюлю отмечал, что каландары, из среды которых вышел и Хаджи Бекташ Вели, в известной степени заменили тюркских шаманов, способствуя, тем не менее, хотя бы формальному принятию ислама туркменскими племенами³. Э.Б. Шаполио указывал, что каландары обратили многих туркмен к исповеданию радикального шиизма, но сами каландары не развили систему верований, ритуалов и организацию последователей⁴. В свое время М.Ф. Кёпрюлю освещал в своих работах миграцию хорасанских дервишей-хайдари и других групп маргинальных суфиев в Малую Азию⁵. Хайдари проникали туда, по-видимому, через территорию Азербайджана (включая Иранский Азербайджан), каландары же — в основном из Сирии и Ирака (Мосул).

Среди этих дервишей А.Й. Оджак выделяет на основании данных источников два течения. Одно, ставшее предметом сетований автора «Фустат аль-Адала», включало в себя сторонников вседозволенности (*ибакха*), не придававших никакого значения установлениям религии, и пополнялась за счет низших слоев населения. Другая группа представляла так называемое «высокое каландарство»; в нее входили утонченные поэты-мистики, мыслители, духовные наставники и настоятели обителей⁶. Большинство странствующих дерви-

¹ См.: *Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 63.*

² Там же.

³ *Köprülü M.F. Anadolu'da İslamiyet. DEFM, № 4. İstanbul, 1338 г.х. С. 299.*

⁴ *Şapolyo E. Mezhepler ve tarikatlar tarihi. С. 216.*

⁵ *Köprülü M.F. Anadolu'da İslamiyet. С. 297–301; Он же: Bektaşiliğin menşeleri. Türkçe yazmalar, № 7. 1341 г.х. С. 132; Он же: Osmanlı İmparatorluğunun kuruluşu. Ankara, 1972. С. 168.*

⁶ См.: *Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 58.*

шей-каландаров, джавлаков, хайдари, переселявшихся в то время в Анатолию, относились к первой группе. Об этом свидетельствуют замечания автора «Манакиб аль-арифин» Ахмеда Афляки, дервиша братства мавлавийя.

Абу Бакр Никсари, которого «Фустат аль-Адала» представляет одним из четырех халифе Джамаль ад-Дина Сави, по сообщению Афляки, прибыл в Конью и собрал в построенной им завийе множество мюридов¹. Афляки называет Абу Бакра прозвищем (*кунья*) Джавлаки. Обитель «сообщества каландаров» (*таифа-и каландаран*) носила название лангар (букв. «якорь», «кухня»)². Тот же термин упоминается и в цитированных выше стихах Баба Тахира. Абу Бакр Никсари находился в тесных отношениях с Мавланой Руми и вместе со своими дервишами принимал участие в его похоронах в 1273 г. Каландары издавали громкие крики (*хай-хуй*), показывая свое отчаяние. Семь волов, которых вели перед гробом Мавланы, были затем посланы его близкими в обитель Никсари и там принесены в жертву с последующей раздачей их мяса бродячим дервишам-факирам³.

В том же месте своего рассказа Афляки упоминает шейха Омара Гирихи. В то же время автор историко-биографического сочинения «аль-Вафи би-ль-вафайат» называет одним из халифе Джамаль ад-Дина Сави Османа Гирихи⁴. Имена Осман и Омар похожи и могли быть перепутаны в ходе переписки рукописей. Таким образом, по крайней мере два «заместителя» основателя братства каландаров пребывали в Конье в период около 1273 г. Разумеется, к тому времени прошло уже сорок лет со дня смерти их учителя, но вполне допустимо, что эти мюриды присоединились к нему в юном возрасте и потому, вероятно, могли дожить до указанной даты, став к тому времени влиятельными и популярными шейхами.

В другом месте Афляки рассказывает о шейхе Хаджи Мубараке Хайдари, одном из халифе Кутб ад-Дина Хайдара, который также проживал в Конье, поддерживал хорошие отношения с Руми и был назначен постнишином (настоятелем) завийе Дар аз-Закирин, построенной сельджукским везиром Тадж ад-Дином⁵. У этого шейха был ученик — шейх Мухаммад Хайдари, который работал садовником в конийском предместье Мерам⁶.

¹ *Aflaki*. *Manâkib ul-arifin*. Cilt II. С. 596.

² Там же.

³ Там же.

⁴ См.: *Turan O. Selçuklu Türkiye'si din tarihine ait bir kaynak: Fustâtu'l-Adâle fi Kavâidi's-Saltana*. Fuat Köprülü Armağanı. İstanbul, 1953. С. 540.

⁵ *Aflaki*. *Manâkib ul-arifin*. Cilt I. С. 215, 467–68.

⁶ Там же. Cilt II. С. 773.

Позиция Афляки, благожелательно относившегося к каландарам и хайдари, резко отличается от взглядов его современника Ибн аль-Хатиба, автора «Фустат аль-Адала». Согласно этому автору, бродячие дервиши — дерзкие, не знающие стыда, низменные создания. Они спят вместе с собаками на задворках мечетей, совершают непристойности в местах поклонения, курят опиум и гашиш. Мечети они называют «хлебом», намаз — словом *зумурлук* («суэта»?). Они пребывают вне исламской религии¹. Эти отступники пользуются безнаказанностью из-за попустительства властей, которые заняты другими делами, и вследствие бессилия улемов. Поэтому молодежь с легкостью попадает в силки «еретиков».

Кади Ахмед из г. Нигде (XIV в.), автор произведения «аль-Валад аш-шафик», осуждает последователей таких шейхов, как Тапдук, Ибрахим Хаджи и Карамати из Эрегли, «идуших по тому же пути отступничества и вседозволенности»². Вокруг этих шейхов, упоминаемых с одобрением в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ», сплотились сообщества, называвшиеся по имени их духовных наставников. Кади Ахмед называет шейха Карамати (в отличие от остальных) *маламати-и малйун* («проклятый маламати»), но интересно, что как раз этот наставник не привлек к себе внимание автора-составителя «Вилайет-наме»³.

В этот же период (XIII–начало XIV в.) в Турцию из Ирана переселяется ряд лиц, которых можно считать идеологами движения каландаров и которые выражали свое учение в утонченных поэтических строках, либо вдохновили других поэтов (таких как Джаляль ад-Дин Руми) на написание гениальных творений, отразивших суфийскую проблематику, суфийское мировоззрение и благожелательное отношение к каландарам.

Шамс Табризи, бродячий дервиш из Тебриза, носитель огромной мистической силы, ставший другом, возлюбленным и наставником Руми и затем таинственно исчезнувший, в первую очередь привлекает внимание исследователей в этой связи, хотя доказать его принадлежность к тому или иному течению суфизма с достаточной убедительностью не удастся. Биограф Давлатшах писал о том, что Шамс был сыном исмаилитского имама Джаляль ад-Дина (1210–1221 гг.), и такая версия, возможно, позволяла связать его с другими группами так называемых батинитов (сторонников «скрытого» учения в исламе). Но это версия принадлежит автору XV в. Бекташи претендовали на то, что Шамс Табризи был мюри-

¹ *Muhammed b. el-Hatib*. Fustātu'l-Adäle fi Kavâidi's-Saltana. С. 555–560.

² Цит. по: *Осак* А.У. *Kalenderiler*. С. 62.

³ Там же.

дом Хаджи Бекташа и что именно последний подослал его к Руми, чтобы обратить этого высокомерного аристократа на «глубинный» путь, привить ему вкус к «потустороннему знанию»¹.

Шамс Табризи одевался в накидку из черного войлока. Он носил прозвище «Паранде» («Летающий»), как и наставник Хаджи Бекташа Локман². Подобно каландарам, Шамс странствовал по свету (передевшись в одежду торговца). Он посещал Багдад и Дамаск, затем прибыл в Конью. Это случилось именно в тот момент, когда монгольские войска нанесли поражение сельджукской армии при Кёседаге (1243 г.). Была ли встреча Шамса с Руми случайной — об этом мы вряд ли когда-нибудь узнаем. Скорее всего, в силу каких-то причин он сам желал знакомства с Руми, которого он заставил отречься от «книжного» знания. Именно эта встреча послужила поворотным пунктом в жизни Мавланы Руми, превратила его в одного из величайших суфийских поэтов. Шамс Табризи заслужил прозвище «Царь возлюбленных» (*Султан аль-машукин*). Сипехсалар писал об этом:

Никто не обладал знанием об их состояниях и при нынешнем положении дел

Никто не будет посвящен в истины их тайн³.

А. Гёльпынарлы не решился назвать Шамса Табризи каландаром, хотя и отметил, что его поведение, манеры, внешний вид и строй мыслей были очень близки к каландарам⁴. Иранский ученый Нусрат ад-Дин Гаффари, напротив, считал Шамса Табризи типичным представителем каландаров⁵. Руми в своей знаменитой поэме «Маснави» и в сборнике лирических стихов «Диван-и кабир» говорит о каландарах с пиететом:

Это тайна, в том, что саламандра не горит в огне.

Но душа каландара превыше всего этого...⁶

О друг с сердцем каландара, зачем ты заставляешь свое сердце сжиматься,

Зачем ты думаешь о стервятнике, ты, душа царской птицы...⁷

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 93–98.

² *Sipehsalar*. Menâkib-i Sipehsalar. С. 116; *Aflâki*. Manâkib ul-arifin. Cilt I. С. 85.

³ *Sipehsalar*. Menâkib-i Sipehsalar. С. 116.

⁴ *Gölpınarlı A. Mevlânâ Celâleddin*. İstanbul, 1959. С. 61–65.

⁵ См.: *Ocak A.Y. Kalenderiler*. С. 73.

⁶ Цит по *Ocak A.Y. Kalenderiler*. С. 74.

⁷ Там же.

Обращаясь к своему сердцу, Мавлана Руми восклицает:

Сердце не имеет отношения к этим низким людям,
Никак не успокоится оно, твердости в нем нет.
Ты сердцем на стороне каландаров, но каландар
Не принадлежит к роду людскому¹.

В любом случае Шамс Табризи, как верно замечает А.Й. Оджак, совершенно отличался от привычного типа суфия, обнаруживая в своем облике и учении черты, сближающие его с каландарами. По сообщению Афляки, он часто заходил в завийе каландаров и участвовал в проходивших там обрядах и в ритуальных танцах-сама².

Другой значительный суфий того же направления — поэт иранского происхождения — Авхад ад-Дин Кирмани (см. Гл. пятую). Его шейхом был Рукн ад-Дин Саджаси из братства сухранвардийа. Авхад ад-Дин встречался и с Мухйи-д-Дином Ибн Араби (возможно, еще в то время, когда последний жил в Конье). Он проникся философией Ибн Араби (*вахдат аль-вуджуд*). Об этом упоминает Афляки³. Афляки сообщает о том, что Авхад ад-Дин Кирмани приглашал на свои собрания юношей-мюридов с красивыми лицами и, созерцая их, впадал в мистический экстаз. Его мюридом стал якобы даже сын халифа, красивый юноша, который сначала грозился убить его, но потом, познакомившись с ним в Багдаде, стал его преданным послушником⁴. Афляки рассказывает также о встрече Кирмани с Шамсом Табризи в Багдаде. Шамс спросил его, намекая на его мистическую практику: «Что ты делаешь?». Кирмани ответил: «Я созерцаю отражение Луны в водах». Шамс, рассердившись, закричал: «Если у тебя на шее нет нарыва, почему бы тебе не поднять голову кверху и не посмотреть на настоящую Луну на небе!»⁵

Турецкий биограф Ламии приводит следующее стихотворение Авхада ад-Дина Кирмани, обосновывавшее его практику созерцания юношей:

З ан минагарам ба чашм-и сирр дар сурат,
Зира ки з мана аст асар дар сурат,
Ин алам сувар-и туст, ма дар суварим,
Мана натаван дид магар дар сурат.

¹ Цит по *Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 74*

² *Aflaki. Manakib ul-arifin. Cilt II. С. 631.*

³ Там же. *Cilt I. С 439–40. Cilt II. С. 618–19.*

⁴ *Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 75.*

⁵ *Aflaki. Manakib ul-arifin. Cilt II. С. 616.*

Потому я смотрю взором тайны на образ (человеческий),
Что в образе имеется след смысла,
Этот мир — Твои образы, и мы — среди образов,
Нельзя увидеть смысл иначе, как только в образе¹.

Кирмани считается автором мистической поэмы «Мисбах аль-арвах ва асрар аль-ашбах» («Светильник душ и таинства подобий»). Его взгляды нашли множество сторонников среди дервишей-каландаров. Но все же славу идеолога движения каландаров в Малой Азии приобрел другой иранский поэт-суфий — Фахр ад-Дин Ираки. Он родился близ Хамадана. В юности он увлекся одним мальчиком-каландаром и в возрасте семнадцати лет покинул родину вместе с группой странствующих дервишей. В конце концов он оказался в Мультане, где поступил в обитель шейха Баха ад-Дина Закарийи, который открыл в нем поэтический дар и даже объявил его своим преемником. После смерти Баха ад-Дина члены братства сухранвардийа вынудили Ираки покинуть Индию (хотя он был женат на дочери Баха ад-Дина, и его семья осталась в Мультане). Ираки прибыл в Конью при жизни Джалал ад-Дина Руми. По сообщению Афляки, Руми встречался с Ираки и дружил с ним². Ираки поддерживал хорошие отношения с учеником Ибн Араби и «главой» суфиев Коньи — Садр ад-Дином Конави (ум. 1274). Слава Ираки разнеслась по Конье, дошла до ушей везира Перване, который пригласил поэта к себе в Кайсери, а затем построил для него большую и роскошную завийе в Токате. В наше время от этого здания не осталось и следа. В 1277 г. Ираки переселился в Египет³.

Обращает на себя внимание тот факт, что Ираки был, скорее всего, противником монгольских завоевателей. Уже в юности он должен был столкнуться с их зверствами в Северном Иране. Его переселение в Мультан объясняется, быть может, бегством от монгольских орд (1228 год, когда он покинул Хамадан, был годом столкновений между монголами и хорезмийцами на его родине). Давлатшах сообщает, что Ираки сначала обучался в Багдаде у Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди, который заметил его «дурные склонности» и послал его на перевоспитание в Мультан к Баха ад-Дину Закарийа. Ламии рассказывает, что Ираки был принят в Египте султаном Бейбарсом (1260–1278 гг.) и даже назначен им на долж-

¹ *Osak A.Y. Kalenderiler. S. 76. Примеч. 73.*

² *Aflaki. Manâkib ul-arifin. Cilt I. S. 399–400.*

³ См.: *Дроздов В.А. Фахр ад-Дин Ираки. Ушшак-наме (Книга влюбленных). Предисловие, перевод с персидского и комментарии // Письменные памятники Востока. 2(3). СПб., 2005. С. 47–83.*

ность главного суфийского шейха страны (*шайх аш-шуйух*). После смерти Бейбарса Ираки переселился из Египта в Дамаск, где ему удалось вновь собрать вокруг себя многих мюридов. Он скончался в Дамаске в 1289 г. и был похоронен на кладбище в Салихийи, рядом с мазаром Ибн Араби¹.

Экстатические стихи Ираки оказали, вероятно, заметное влияние на духовное развитие подданных Сельджукидов Рума, хотя прямыми данными о таком влиянии мы не располагаем.

Противоречившая исламу проповедь любви к юношам у Ираки и других поэтов-каландаров не могла опираться и на зороастрийские корни (в зороастризме такая любовь также запрещена). Мистическим примером для Ираки (своего рода организующим мифом) была любовь газневидского султана Махмуда к своему турецкому рабу Айазу:

*Малум куни ки з чи сабаб хатир-и Махмуд
Пайваста паришан сар-и зульф-и Айаз аст?
Мухтадж-и нийаз-и дил-и ашик чира шуд
Хусн-и рух-и хубан ки хам майа-и наз аст?*

*Ишк аст ки хар дам ба дигар ранг бар айад,
Наз аст ба джа-и ва ба йак джа-и нийаз аст,
Дар сурат-и ашик чу дар айад хам сузаст,
Дар кисват-и машук чу айад хам сазаст.*

Возвести, по какой причине сердце Махмуда
Всегда, расстроенное, приковано к кудрям Айаза,
Почему нуждается в молении сердца влюбленного
Красота лиц красавцев, источник всяких капризов?

Любовь — то, что каждый миг меняет свой цвет,
В одном месте — она — кокетство, в другом месте — мольба.
Когда является в образе влюбленного, вся она — боль,
Когда же в образе возлюбленного входит, вся она — обман².

Последователи Кирмани, Ираки, Шамса Табризи в скором времени вынуждены были раствориться в волне популярного суфизма (адепты которого были известны под именем абдалов), все шире разливавшейся по землям Анатолии.

¹ *Табатабаи Ардакани М. Гозиде-йе гасайед ва газальха-йе Эраги. Техран, 1379 г.х. С. 7–12.*

² Цит. по: *Осак А.У. Kalenderiler. С. 80. Примеч. 91.*

Османские историки Ташкёпрюлюзаде, Кемальпашазаде, Мустафа Али Гелиболулу, Ходжа Сад эд-Дин, писавшие в XVI в., как и анонимные «Истории дома Османов» (XV в.) упоминают целый ряд «маргинальных» дервишей, живших в конце XIII — начале XV в. и состоявших в тех или иных отношениях с первыми османскими государями. Основная особенность, бросающаяся в глаза при изучении этих данных, — то, что все эти дервиши были переселенцами на территорию Османского государства из других мест. Так, Абдал Мурад и Абдал Мехмед прибыли из Бухары, Абдал Муса — из Хоя (или из Хорасана), Постинпуш Баба — из Персии (*Дийар-и Аджам*)¹. Эти данные почерпнуты из исторических трудов османских авторов XVI–XVIII вв. Меджди, Балдырзаде, Исмаила Белига и Ходжи Сад эд-Дина.

В собственно суфийских источниках (включая «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели») абдалов Рума называют часто «хорасанскими зренами» (*Хорасан эренлери*). А.Й. Оджак считает, что такое наименование их говорит не о том, будто все они действительно происходили из Хорасана, но о том, что их суфийское учение — учение каландаров — происходило отсюда². В любом случае, связь указанных дервишей с основанным Джамаль ад-Дином Сави в Сирии и Египте братством каландаров (джавлакийя) выглядит весьма проблематичной. Это были холостые дервиши, готовые сражаться с оружием в руках против Византии. Османские эмиры Орхан Гази и Мурад Гази, привлекая этих дервишей на земли своего княжества, хотели тем самым усилить с их помощью свое войско и одновременно получить их благословение и благодать. Османские историки Ибн Кемаль, Меджди, Нишанджи и Мустафа Али (XVI в.) пишут о том, что, например, Гейikli Баба со своими мюридами сам захватил некую «Красную Церковь» (*Кызыл Килисе*). Абдал Муса участвовал в завоевании Бурсы Орханом (1326 г.). Доглу Баба в пылу битвы подавал воинам ислама холодный айран, чтобы освежить их³. Кумрал Абдал участвовал во многих набегах (газа).

Абдалы придерживались «народного ислама», во многом расходившегося с официальной суннитской доктриной. Эти дервиши прикрывали свою наготу только шкурами животных, что подтверждает их близость к каландарам. Так, Мурад I приказал построить в Йенишехире обитель для некоего дервиша Постинпуша Баба («Одетого в шкуру»). Поэт Кайгусуз Абдал по описаниям жи-

¹ *Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 82.*

² Там же. С. 83.

³ Там же. С. 83–84.

тийных источников предстает в облике полуголого дервиша (*урйан дервиш*) с выбритыми волосами, бородой, бровями и ресницами. А. Гёльпынарлы приводит стихотворение (нефес) Кайгусуза, в котором он пропагандирует обряд чар дарб:

Бороду мою и голову,
Усы мои и брови мои,
Чтобы Истина устроила дело мое,
Эту бороду я обриваю¹.

Он, как и каландары, использовал в обрядовой практике гашиш:

Ах, если бы появился сад, который мы созерцали бы,
кура гашиш (бенг),
Было бы там ни тепло, ни холодно,
воздух его был бы прекрасным, здоровым².

Знаменитый последователь Хаджи Бекташа, Хаджим Султан, который, по мнению А.Й. Оджака, также может быть причислен к каландарам, везде встречался с презрением и отторжением по отношению к себе, поскольку появлялся в облике обнаженного «ышыка с вытравленными (выскобленными) волосами, бородой, бровями»³.

Султан Шуджа эд-Дин (Султан Варлыгы) — еще один представитель румийских абдалов эпохи бейликов. Его обитель находилась в деревне Асланбейли (рядом с городом Сейидгази). Жизнеописание Шуджа эд-Дина «Вилайет-наме-и Султан Шуджа эд-Дин» написано, по мнению А.Й. Оджака, в 1450-х годах⁴. Оно опубликовано в турецкой транскрипции⁵. События в нем происходят в основном в правление султанов Мехмеда I Челеби (1413–1421 гг.) и Мурада II (1421–1451 гг.), о последнем из них говорится как о царствующем султани. Шейх Шуджа эд-Дин поддерживал хорошие отношения с Али-беем, сыном везира Тимурташа-паши (ум. ок. 1404). Это также говорит в пользу того, что он жил в конце XIV — начале XV в. Видные военачальники Османского государства и многие другие гази относились с почтением к этому шейху, который иногда сам при-

¹ *Gölpınarlı A. Alevi-Bektaşî nefesleri. С. 175.*

² *Gölpınarlı A. Yunus Emre ve tasavvuf. С. 121.*

³ См.: *Ocak A.Y. Kalendariler. С. 91.*

⁴ Там же. С. 92.

⁵ *Yıldız A. Şucaaddin Baba Velayetnamesi // Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli araştırma dergisi. № 7. Bahar 2006. Ankara. С. 49–97.*

нимал участие в завоевательных походах. Ряд преданий связывает шейха Шуджа эд-Дина с Орханом Гази, на земли которого он переселился из Карамана после того как поссорился с правителем последнего. Эмир Орхан посещал дервиша Шуджу и приказал построить для него завийе¹. Шуджа эд-Дин, согласно его жизнеописанию, летом постоянно странствовал, сопровождаемый двумя сотнями абдалов, зиму же проводил в своей обители.

Шейх Шуджа эд-Дин (настоящее имя Шефкуллю-бег) почитался и другими абдалами и (или) каландарами. Его житие говорит о связи его с Кайгусузом Абдалом, что хронологически весьма вероятно². В «Вилайет-наме-и Отман Баба» сообщается, что Отман Баба вместе со своими дервишами каждый год совершал торжественное паломничество к гробнице Шуджа эд-Дина³. Последователи этого вели проживали в завийе в Бурсе, Кютахье, Манисе и в окрестностях этих городов. Из «Дивана» шейха Мухьи-д-Дина Челеби мы знаем, что их называли *урйан шуджаилер* («нагие шуджаиты»)⁴. При жизни Шуджа эд-Дина навещали каландары из Ирана и Индии. В его окружении были дервиши, носившие имена Абдал Хаки, Абдал Меджнун, Абдал Йакуб, Абдал Мехмед и другие абдалы. В настоящее время завийе Шуджа эд-Дина в деревне Асланбейли окружена почитанием алевитов, которые посещают гробницу этого вели и построенную рядом с ней усыпальницу Тимурташа-паши, главным образом на праздник Хыдрэллез. Гробница вели была перестроена в правление Селима I (1512–1520), как следует из надписи на ее дверях⁵.

Испанский посол Б. Клавихо, путешествовавший в ставку Тимура в начале XV в., отмечает существование обители «безумных» дервишей в одной деревне под Эрзурумом, которую посещал сам Тимур во время анатолийского похода 1401–1402 гг. Эти дервиши с бритыми головами, полуобнаженные, распевали духовные гимны и совершали ритуальные танцы. Жители соседних деревень считали их «постигшими Истину», приносили им пожертвования, приводили больных для излечения⁶.

Еще один «маргинальный» дервиш того времени Койун Баба стал героем «Вилайет-наме-и Койун Баба Султан», созданного, по всей вероятности, в XVI в. Он назван также сейидом, членом рода

¹ *Şükri*. Seyyid Battal Gazi. Istanbul, 1334 h. С. 8–12.

² См.: *Ocak A.Y.* Kalenderiler. С. 93.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 94. Примеч. 153.

⁶ *Clavijo B.* Timur devrinde Semerkand'a seyahat, Istanbul, 1975. С. 79.

имама Хашима, одного из потомков восьмого имама шиитов Али Ризы (800–818 гг.)¹. Ему присваивается суфийский почетный титул «полнос полюсов» (*хутб аль-актаб*), как и другим святым-вели — героям многочисленных манакиб-наме. По преданию, Койун Баба почти не разговаривал, только блеял по-овечьи один раз в сутки, отсюда и его прозвище («Овца-отец»). Настоящее имя его в жизнеописании не упоминается. Пир Султан Абдал в одном из своих нефесов говорит, что имя этого вели — Хасан². Койун Баба жил во времена Мехмеда II (1451–1481 гг.). Он прибыл из Хорасана и нанялся пасти овец в окрестностях Бурсы. Там на него снизошло мистическое озарение. Койун Баба удалился в пещеру, в которой провел сорок дней в молениях. После этого его прозвали Ашик Чобан или Ариф Чобан. Затем Койун Баба переселился в город Османджик, где обосновался в маленькой каландарской завийе. Он придерживался обета безбрачия. Богословы-улемы той местности невзлюбили Койун Баба, обвиняли его в колдовстве и грозились сжечь на костре. Мехмед II во время своего похода против Ак-Коюнлу посетил завийе Койун Баба и предложил вели одарить его окрестными землями, но Койун Баба не принял этой милости и попросил только построить мост в Османджике через реку Кызыл-Ырмак.

Койун Баба не был дервишем-бекташи (имя Хаджи Бекташа ни разу не встречается в его жизнеописании), но впоследствии члены братства бекташии считали его одним из «своих» вели³. Гробницу Койун Баба в Османджике посещал в XVII в. Эвлия Челеби, который отмечает, что здешние дервиши отличаются от буйных бекташи своей «овечьей» кротостью, набожностью и мирным нравом⁴. Гробница Койун Баба была возведена по приказу султана Байазиды II. Рядом с ней были построены мечеть, дом собраний (*мейдан эви*), кухня (*дар ат-таам*) и зал для пиршеств (*дар аз-зийафа*), а также кельи дервишей и гостиница. Эвлия Челеби называет эту обитель *аситане*, что подчеркивает ее величину и значение. Поэт-кызылбаш Пир Султан Абдал воспекает обитель Койун Баба, говоря о том, что в ней днем и ночью горят светильники, поются духовные гимны, распивается «чаша любви» (*ашк джамы*), что Троица и Седмица святых присутствуют там. В настоящее время от обители сохранились только гробница вели и часть ограды завийе.

Еще один каландар-вели XV в., о котором имеются наиболее подробные сведения, — Отман Баба. Отман был дервишем, полно-

¹ *Osak A.Y. Kalenderiler. С. 94.*

² Там же. С. 96, примеч. 169.

³ Там же.

⁴ *Evliya Çelebi. Seyahatname. İstanbul, 1314 h. Cilt I. С. 181.*

стью погруженным в мистические переживания. Его мюридов, полубнаженных, одетых в звериные шкуры, обритых наголо называли не иначе как *качгун* или *дели* («свихнувшиеся», «безумные»). По этой причине дервиши Отмана Баба часто изгонялись из городов и селений; происходили ссоры с обитателями этих мест¹.

Дервиши Отмана Баба носят в источниках наименование «абдалы Румелии»². Они нередко принимали участие в походах борцов за веру—гази. Многие гази, в свою очередь, были поклонниками (мухибб) Отмана Баба. Летом Отман Баба со своими дервишами постоянно перемещался из одной балканской обители в другую: в житии перечисляются обители Ахмед Баба (Визе), Мюмин Дервиш (Загора), Байазид Баба (Вардар), Меджнун Дервиш (Серез), Насух Баба (Карасу Йениджеси). Зимой Отман Баба проводил в Эдирне или в Варне. В Варне была построена обитель, которая впоследствии стала местопребыванием халифе Отмана Баба — Ак-Йазылы Султана — и носит его имя. Звания сейид и кутб аль-актаб, присвоенные данным вели, подчеркивают их высокое значение в обществе и почет, которым они были окружены.

В те времена существовало и множество других групп бродячих («маргинальных») дервишей, имена их предводителей перечисляет Мухьи-д-Дин Челеби в своем «Диване»: Самит Абдал, Хызыр Абдал, Баба Байазид, Арап Ышык, Кылыч Абдал, Абдал Ата и т.д.³ Но эти дервиши не стали героями отдельных житийных циклов, или таковые до нас не дошли. Мировоззрение и ритуальная практика странствующих дервишей, а также воздействие их духовного мира на османское средневековое общество будут рассмотрены в следующей главе. Мы постараемся выявить определенные черты сходства, роднившие духовную жизнь этих сообществ с системой представлений, характерной для бекташи и алевитов.

¹ См. *Osak A.Y. Kalenderiler*. С. 97–98.

² Там же. С. 98.

³ См.: Там же. С. 101.

Глава VII

Внешний облик и духовный мир странствующих дервишей глазами современников

Сведения о внешнем облике и духовной жизни странствующих дервишей на землях Османского государства восходят по большей части к сочинениям османских и европейских авторов XVI–XVII вв. Значительная часть этих данных собрана и проанализирована в знаменитой монографии Ахмеда Йашара Оджака «Маргинальный суфизм в Османской империи: Каландары (XIV–XVII вв.)», изданной в Анкаре в 1999 г. Эта чрезвычайно содержательная и талантливая работа, основанная на кропотливом изучении восточных и западных источников, содержит богатейший материал по истории и духовной культуре указанных сообществ дервишей. Содержание седьмой главы нашей книги в основном базируется на трудах А.Й. Оджака, включая прежде всего упомянутую монографию.

Османский поэт-суфий XVI в. Вахиди в поэме «Манакиб-и Хадже-и Джихан» объединяет последователей маргинальных дервишей в семь групп: каландары, абдалан-и Рум, хайдари, джами, бекташи, *шемси (шамси)* и *эдхеми (адхами)*¹. Другой суфийский поэт того времени — Факири — в небольшом произведении «Рисале-и тарифат» делит названных выше дервишей на пять групп: ышыки, абдалы, каландары, хайдари и джами². Хронист Коджа Нишанджи (Мустафа Джеляль-заде) в книге «Табакат аль-мемалик», описывая въезд султана Сулеймана (1520–1566) в город Эдирне в 1542 г. после похода на Буду (Будапешт), перечисляет

¹ См. *Ocak A.Y. Kalenderiler*. С. 102 и примеч. 192. См. также: *Karamustafa A.T. God's unruly friends*. С. 65–84.

² *Ocak A.Y. Kalenderiler*. С. 102.

среди приветствовавших султана горожан семь групп маргинальных дервишей: бекташи (на первом месте), *баба йусуфи* (?), *хайдарийан*, джавлаки (эдхеми), *таифе-и календерийан*, *гюрух-и нимаатуллахи* и джами¹. Эти сообщества дервишей занимали важное место в жизни османской столицы, что и побудило историка к их столь подробному перечислению. Они радовались возвращению султана потому, что им, очевидно, должна была перепасть какая-то часть награбленной добычи.

Соломон Швайгер, автор описания Константинополя на немецком языке, вышедшего в Нюрнберге в 1539 г., упоминает отдельно дервишей, джами, каландаров и торлаков². Венецианский дипломат того же времени Т. Кантакузин (ум. ок. 1538 г.) говорит только о джами, каландарах и торлаках. Итальянский (генуэзский) автор А. Менавино выделяет те же четыре подразделения, что и С. Швайгер. Того же деления придерживался и французский путешественник и придворный географ Н. де Николаи³ (1517–1583). Термины «джами» и «каландар» встречаются у всех перечисленных авторов; термины «ышык», «абдал», «баба йусуфи», «эдхеми», «шемси» и «хайдари» — только у османских авторов; термины дервиш и торлак — в данном значении (как обозначение определенных групп маргинальных суфиев) только у европейских путешественников.

В XVII в. европейские авторы, в частности М. Бодье и П. Рико, продолжают использовать те же наименования бродячих дервишей — джами, дервиши, каландары и торлаки⁴.

Некоторые из этих названий могут быть обобщающими для нескольких групп, и наоборот, несколько разных названий могли применяться к одному и тому же сообществу дервишей. В османских хрониках термины «абдал», «каландар», «ышык» и в ряде случаев «торлак», похоже, служат синонимами и могут заменять один другой⁵. Так, поэт-суфий XVI в. Хайали-бег (ум. 1557 г.) в своем «Диване» сообщает о себе:

В мыслях я — венценосец страны рифм,
Хотя по виду я — каландар с непокрытой головой (*баши ачук*)⁶.

¹ *Ocak A.Y. Kalenderiler. Примеч. 194. См. Celâlzâde. Tabakatü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik. Hrgst. v. Petra Kappert. Wiesbaden, 1981. Л. 348b.*

² *Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 102.*

³ Там же. С. 103.

⁴ *Ricaud P. État present de l'Empire Ottoman. P., 1960. С. 449–51, 465–68; Baudier M. Histoire générale de la religion des Turcs. P., 1625. С. 183–200.*

⁵ *Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 103.*

⁶ *Hayali Beğ Divanı. Istanbul, 1945. С. 281.*

Здесь характерной особенностью каландаров признается то, что они не носят головного убора в отличие от правоверных мусульман, для которых появиться на людях без шапки считается недостойным.

Тот же автор в другом месте заявляет:

Я, Хайали, румелийский абдал с непокрытой головой,
Мой выбор (*ихтийарум*) — Маджнун (сидящий) в углу,
пораженный (в сердце)¹.

Здесь Хайали повторяет эпитет «баш ачук», но относит его уже к «румелийским абдалам» (по аналогии с «абдалами Рума»). В третьем случае Хайали использует термин «ышык» («просветлённый»):

О, Хайали, Любовь — возлюбленная голого ышыка,
Таким показался человек в зеркале восприятия².

Наконец, еще в одном стихотворении Хайали называет себя хайдари:

Хайали — хайдари, его Истина (Хакк) — завиток твоих кудрей,
Мой бег, отдай его, что делать на шее твоей достоянию
дервишей (*геда хаккы*)³

Слово «хайдари» в данном контексте уравнивается по смыслу со словом «геда» («нищий»), ибо нищий имеет право на подаяние, а Хайали в качестве подаяния нужен завиток волоса возлюбленного.

Современник Хайали — поэт-каландар Хайрети писал о себе так:

Хайрети, ты похож на такого удалого (*казак*)
румелийского абдала,
Ибо никогда ты не выронишь из рук топорик (*тер-тебер*)⁴.
...Благодаря чему настолько я украсил себя,
Увидевший (меня) подумает, что это — каландар,
целиком одетый вотрепье
(или «облаченный в небытие» — *фена гиймиш*)⁵.

¹ Hayali Beg Divanı. İstanbul, 1945. С. 294.

² Там же. С. 351.

³ Там же. С. 437.

⁴ Hayreti. Divanı. İstanbul, 1981. С. 196.

⁵ Там же. Выражение «фена гиймиш» можно понимать и в мистическом значении: «примеривший на себя небытие».

Говоря об абдалах Румелии, поэт подчеркивает их удаль, боевой пыл, отсюда и их атрибут — топор (хотя топорики носили многие каландары и в других странах). Характерной чертой каландара является его внешний облик, «дурная» одежда.

Османские хроники, описывающие покушение дервиша-каландара на жизнь султана Байазиды II в 1494 г. во время албанского похода, называют этого дервиша то каландаром, то хайдари, то торлаком¹. Выражение «ышык (абдал) кыйафетине гирди» («облачился в наряд ышыка») употреблялось османскими хронистами в тех случаях, когда кто-либо, скрываясь, выдавал себя за дервиша-каландара². В XVI в. многие дервиши-каландары переселялись из Ирана в Турцию и обратно. Это привело к частому упоминанию в источниках персидского термина «каландар» наряду с собственно турецкими названиями бродячих дервишей.

Османский автор Суналлах Гайби в «Сохбет-наме» сообщает следующее: «И само выражение «ышык» первым употребил Хаджи Бекташ Вели. Воистину, не имеющие вести — во тьме, те же, кто познал свою суть, — вместе со Светом Истины; их пребывание в ясности (*айдынлыкда*) и в просветленности (*ышыклыкда*) с этим соотносится»³.

Ышыком называли и Хаджим Султана («Вилайет-наме-и Хаджим Султан»)⁴. А. Гёльпынарлы считал, что термин «ышык» (буквально «свет», «огонь») обозначал членов секты хуруфитов⁵.

Обозначение «ышык» подчеркивает принадлежность к неортодоксальному, «глубинному» учению. Так, Факири писал в «Рисале-и тарифат»:

Ышык — тот, кто не является внешним (*харидж*)(?),
Все они — содомиты (*люти*), наркоманы (*бенги*)
и еретики (*хаваридж*),
Любовью к Али они пылают настолько, что запеклись,
В мире они восемнадцать раз меняли облик,
На боках их ожоги от кремня (*джурадан*),
Ты решишь, что это — кровоподтеки Кербелы⁶.

¹ *Osak A.Y. Kalenderiler. С. 105.*

² Там же.

³ Там же. Примеч. 210.

⁴ Там же. С. 106.

⁵ *Gölpınarlı A. Hurufilik metinleri katalogu. Ankara, 1973. С. 32.*

⁶ *Osak A.Y. Kalenderiler. С. 106. Примеч. 215.*

В анонимном османском сочинении начала XVI в. «Манакиб-и Султан Байазид-хан» к каландарам применяется следующее определение: «люди новшества, не имеющие религии ышыки»¹. Османский историк Нишанджи характеризует их так: «ответвление зиндиков (еретиков), сообщество ышыков»; или «разбойник-каландар, уничтожающий себя самого ышык» (*календер-и мюлеввес (?) ышык-и ход хараб*)². Термин «ышык» употребляется в источниках не только по отношению к турецким каландарам, но и к иранским. Османский хронист Лютфи-паша (ум. ок. 1564 г.) говорит, что в Тебризе султана Селима I встретило «целое полчище ышыков, одетых в шкуры»³. Ясно, что имеются в виду дервиши-каландары (возможно, из числа иранских тюрок). В архивных документах турецкие каландары тоже обычно именуются ышыками. Но сами каландары избегали этого слова; оно вкладывается ими исключительно в уста их собственных противников⁴.

Герой произведения Вахиди — Хадже Джихан — встречает в пути группу полуобнаженных дервишей с обритыми волосами, с войлочными (волосяными) шапками на головах, во главе с Баба Сийахи-йи Эмруди, который на его вопрос о том, кто они такие, отвечает:

«Мы — из страны Аджам (Персия), наш город — Хамадан. Мы — хамаданцы, и к тому же мы — из сообщества каландаров (*календер-и таифесинденюз*)»⁵.

Устами героя автор осуждает каландаров, говоря, что они «сбежав от работы, стали ышыками, и в этом грешном облике являются пленниками плотской природы»⁶. Факири также критичен по отношению к каландарам:

Ты узнал ли, что и кто такие каландары,
Покуривая гашиш, лежат они, будто стена Искандара
(Александра Македонского),
Натянув на шею «обруч проклятия» (*тавк-и ла'нет*),
Порвав все связи полностью ради уединения (*узлет*),
Отрешенные от всего, что в этом и в том мире,
Стали они в этой юдоли печали абдалами⁷.

¹ *Osak A.Y. Kalenderiler. С. 106.*

² Там же.

³ Там же.

⁴ *Аверьянов Ю.А. Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса — легендарное житие анатолийского суфия XIV в. С. 13.*

⁵ Цит. по: *Osak A.Y. Kalenderiler. С. 108.*

⁶ Там же. С. 109.

⁷ Там же. С. 109. Примеч. 228.

Европейские путешественники, по-видимому, также путались в наименованиях различных подразделений странствующих дервишей. Так, о «дервишах» они сообщали, что те ходили почти голыми, прикрывая только срамные места и набрасывая на плечи высушенную лучами солнца овечью или козью шкуру. В этом наряде они появлялись и зимой, и летом. Они носили с собой посох в виде палицы, за поясом у них часто был тесак (*наджак*), при случае они занимались грабежом путников и попрошайничали со словами: «Во имя *Шах-и Мардана* [Царя святых мужей]!». Пиром своим «дервиши» считали эпического героя Сейида Баттала Гази. Каждую пятницу они собирались в завийе Сейида Гази, совершая там свои обряды. А. Менавино, описывавший подробности этих обрядов, сообщает о ритуальном употреблении наркотиков и о том, что дервиши наносили сами себе раны и порезы¹.

В начале XVII в. обряды каландаров («дервишей») наблюдал французский историограф М. Бодье (1586–1645). Английский дипломат П. Рико (ум. 1700) интересовался практикой употребления гашиша во время ритуальных церемоний дервишей. Он пишет, что дервиши либо жевали гашиш (*асрар*), либо смешивали с табаком и втягивали в себя дым². Наркотическое состояние вызывало либо безудержный смех, либо плач навзрыд, либо же заставляло дервишей совершать странные телодвижения, толкало на безумные выходки.

Рико сообщал также, что обитатели каландаров располагались в наиболее благодатных местах Османской империи, что странники-каландары отовсюду стекались в эти обитатели. Многие каландары были шпионами тех или иных государств. Мехмед-паша Кёпрюлю, по сообщению Рико, будучи великим везиром (1656–1662), приказал разрушить многие обитатели этого сообщества под предлогом того, что они стали оплотом безнравственности³. Каландары и в самом деле были, по словам Рико, очень падки до материальных наслаждений и радостей. Они угождали и льстили богачам, чтобы попасть к ним на обед. Наслаждаясь, они таким путем якобы приближались к Богу, как другие мусульмане приближаются к Нему во время молитвы⁴.

По поводу хайдари поэт Факири сообщал примерно то же самое:

Знаешь ли ты, друг, что такое хайдари?
Возбудив себя с помощью состава асрара,
Обходят они города и крутятся на базарах,

¹ Цит. по: *Osak A.Y. Kalenderiler. С. 110.*

² *Ricaud P. État present de l'Empire Ottoman. С. 448.*

³ Там же. С. 450–451.

⁴ Там же. С. 451.

Постоянно читая вслух бейты и стихи,
 Не заботятся они о шатре вселенной,
 Кто-то из них *дюнбеги* («прожигатель жизни»?), кто-то — абдал¹.

Вахиди пишет, что дервиши-хайдари сбрасывают волосы на голове, бороду, брови, оставляя только длинные усы, а также пучок волос на голове. Они ходят полуголыми, носят в ушах и на шеях железные кольца. Шейх хайдари Баба Хусейн Ираки заявляет в произведении Вахиди, что его дервиши носят кольца в половом члене, с тем чтобы сохранить себя «в чистоте» (ср. с «маргинальными» русскими сектами, прежде всего скопцами). К одежде их подвешены колокольчики (зэнг) и цепи, которые во время ритуального танца создают невообразимый звон (ср. выше с описанием мюридов Хаджи Бекташа и его потомков-челеби у Ашикпашазаде). Они носили плащи-*аба* или *немед* (войлок) на плечах, войлочные колпаки на голове². Дервиши-хайдари не признавали на практике шариа, предпочитали молитвам совершение радений-сама³.



XVI. yüzyılda bir Batılı ressama göre bir grup Kalenderi
 (XVI. yüzyılda İstanbul: Keleş-Sarıoğlu-Günlük Yâsam, İstanbul 1993, Albayrak Yayıncılık)

*Группа странствующих дервишей-каландаров
 (Европейский рисунок XVI в.).*

¹ Цит. по: *Osak A.Y. Kalenderiler. С. 111. Примеч. 238.*

² Там же. С. 111.

³ См. также: *Karamustafa A.T. God's unruly friends. С. 67–70.*

Европейские путешественники расходятся в описании каландаров (под которыми на самом деле, возможно, имелись в виду хайдари). Т. Кантакузин сообщает, что они носили длинные волосы и бороды. Менавино и де Николаи утверждают, что каландары сбрасывали волосы и бороду¹. А С. Швайгер указывал, что часть из них сбрасывает волосы, другая часть — отпускает их. Некоторые из них странствовали с непокрытой головой, другие надевали на голову колпак². Швайгер и Менавино сообщают о том, что каландары придерживаются обета безбрачия и, в качестве символа этого, вдевают в половой член железные (или серебряные, золотые) кольца (что больше соответствует практике хайдари). В то же время не все из них следуют принципу *иффет* («непорочности»), среди них много и гомосексуалистов³. Эти дервиши проживали в сельской местности, часто отправлялись в странствия, нередко занимались грабежом путников, даже убивали их (де Николаи, Швайгер). Они употребляли наркотики, которые называли *маслак* («исповедание», «ремесло») (Швайгер). Во время своих айинов (ритуальных церемоний) дервиши после принятия асрара протыкали ножами свои тела, поклоняясь подобным образом Богу⁴.

Средневековые авторы больше внимания уделяли внешним проявлениям образа жизни и облика каландаров, но суть их идей оставалась для этих наблюдателей непонятной. Они и не вдавались в подробности учения каландаров и хайдари. К тому же эти подробности, вероятно, трудно было разузнать у опьяненных наркотиками, отчаянно плясавших во время сама дервишей-меджзубов. То же самое верно и для третьей группы «маргинальных» дервишей в Османском государстве — абдалан-и Рум.

Вахиди считает, что это было отдельное сообщество, отличное от каландаров и хайдари, но по внешнему облику они почти ничем не отличались друг от друга. Абдалы — «босоногие, с обритой головой, с голыми телами» (*йалын айак, баши кабак, тенлери чиплак*). На них была только рубаха-*теннуре* (букв. «юбка»). Они били в бубны и барабаны (*кудум, дауре*), дули в рожки (*бойнуз*), носили с собой топоры (*абумуслими наджак* — «тесак Абу Муслима»), опирались на кривые посохи (*шуджаи чомак* — «дубина Шуджи эд-Дина»). На поясе или сбоку у них были мешочки для гашиша и для огнива с кремнем (*джурадан*), на другом боку — чаша для подаяния (*кешкюль*). На теле их виднелись шрамы от ран, наносимых свои-

¹ *Осак* А.У. Kalenderiler. С. 112.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 113.

ми руками во время айинов¹. У многих из них имелись татуировки с изображениями Зульфикара, меча имама Али, змеи или с именем Али. Вахиди говорит устами самих абдалов:

О Ходжа, мы идем из страны Рум.
Мы — из оджака («очага») Сейида Гази,
Которого ласкает Истина (Хакк),
Мы — абдалы Рума с поясами, ковриками,
бубнами и светильниками,
Мы — послушники (*кёчек*) Отмана Баба с телом,
покрытым ожогами,
Мы — сироты Сейида Гази с «дубиной Шуджи» (в руках)².

Здесь речь идет уже о верованиях абдалов. Они почитали своим пиром Сейида Гази, считали своим «святым заступником» Отмана Баба, поклонялись имаму Али и двенадцати шиитским имамам, но при этом были равнодушны к молитвам и посту. Обходя селения, абдалы предсказывали будущее, получая за это деньги. Вахиди вопрошает от имени абдалов:

Зачем нужны нам намаз и пост (*рузе*),
Мы — те, кто умерли раньше смерти,
Мы — в стороне от обязательств (*теклифат*),
Мы стали только мясом, кровью и кожей.
Что для умершего намаз и что для него моление (*нийаз*)?³

В отличие от османского аристократа Вахиди поэт Хайрети, который сам принадлежал к числу абдалов, говорит, что их вера чиста (*акидеси пак*), что они — «люди Единения (с Богом)» (*эхл-и тевхид*)⁴.

Сообщество дервишей-джами (*джамилер*) также было известно и османским, и европейским авторам. Факири писал о них следующее:

Знаешь ли ты, что такое джами?
Ни на один миг не выпускают они из рук кубок (*джам*),
На голову надевают они волосяной «венец отступничества»

¹ *Osak A.Y. Kalenderiler. C. 112.*

² Там же. Примеч. 256. Из данного текста можно сделать заключение о том, что абдалы принадлежали к традиции, идущей от Сайида Гази через посредство Шейха Шуджи и Отмана Баба.

³ Там же. Примеч. 258.

⁴ Там же. С. 113.

(тадж-и ильхад),
Сбивают они с толку и портят жителей мира,
Если желаешь ты покровительства эренов,
Не бросай ты обычай (суннат) Пророка!¹

Вахиди сообщает о том, что джами предрасположены к питью вина и слушанию музыки, что они сбривают только бороду и усы, но оставляют длинные волосы, ходят с непокрытой головой и босыми ногами. В правое ухо они вдевают серьгу, носят железные обручи (пояса) на талии, к этим поясам привешивают колокольчики². Кантакузину была известна группа под названием *dunamie* (т.е. джамийа?), представители которой отращивали длинные волосы, бороду, одевались в козьи шкуры, носили серьги в ушах, железные обручи на шее и на запястьях рук³. Менавино утверждает, что джами включали в свои ряды в основном привлекательных молодых людей, отращивавших длинные волосы и завивавших их. Они были безбородыми, одевались в львиные, тигровые, леопардовые шкуры, прикрывая только срамные места, подвешивали к поясу маленькие колокольчики. В уши вдевали золотые серьги, на запястьях носили браслеты. Джами «сбивали с пути» и увлекали за собой «пустоголовых» молодых людей, которых они привлекали к себе с помощью музыки. Джами странствовали из страны в страну, были грамотными, любили читать. Они понравились бы и европейским женщинам, как считал Менавино.

М. Бодье называет джами *geomai* (*imai*). Они путешествуют, по его словам, от Северной Африки до Индии, одеваются со вкусом, не слишком интересуются религией, набирают адептов в основном из числа утонченных и благородных молодых людей⁴. При случае они вступают в отношения с молодыми женщинами, но предпочитают юношей, так как, по их верованиям, свет Господень воплотился в лицах красивых юношей⁵.

Из этих описаний трудно понять, в чем состояли различия между джами и другими группами странствующих дервишей, о которых речь шла выше.

Еще более презрительный оттенок, чем слово *ышык*, имело прозвище *торлак* («неотесанный»), употреблявшееся по отношению

¹ Там же. Примеч. 256. Из данного текста можно сделать заключение о том, что абдалы принадлежали к традиции, идущей от Сайида Гази через посредство Шейха Шуджи и Отмана Баба. С. 114. Примеч. 261.

² Там же. С. 114.

³ Там же. С. 115.

⁴ *Baudier M. Histoire générale de la religion des Turcs.* С. 184.

⁵ Там же. С. 185.

к некоторым представителям маргинальных дервишей. В XV в. это слово использует Халиль ибн Исмаил, внук шейха Бадр эд-Дина, в посвященном этому последнему сочинении «Манакиб-и Шейх Бадр ад-Дин». В XVI в. термин «торлак» встречается в историческом труде Ибн Кемалья (Кемальпашазаде, 1468–1534 гг.), ученого-правоведа, шейх-уль-ислама; автор называет торлаками каландаров, находившихся возле Бурсы во времена Орхана Гази¹. Слово «торлак» было разговорным, оно перешло в устном употреблении в сербско-хорватский и румынский языки. Османские поэты XVI в. — Вахиди, Факири, Хайали, Хайрети — совсем не пользуются этим «низким» названием.

Торлаки (torlaques) также сбрасывали волосы на голове, усы, бороду и брови. Они носили на голове колпак из белого войлока, ходили полуголыми, босыми, прикрывали наготу медвежьими и овечьими шкурами. Согласно Кантакузину и Менавино, они были грубыми, невежественными людьми, подобными животным, занимались разбоем и были склонны к содомии. Торлаки отличались хитростью, пугали крестьян надвигающимися бедствиями и требовали от них вознаграждение якобы за предотвращение этих бедствий. Как и «дервиши», торлаки употребляли асрар (гашиш).

С этим мнением соглашается и М. Бодье. Торлаки, по его словам, грабили богатых путников, пользовались доверчивостью женщин. Они были противниками государства и часто принимали участие в мятежах².

Вопрос о сущности восстания шейха Бадр ад-Дина Симави (1416 г.) и об участии в нем некоторых групп «неортодоксальных» дервишей, на наш взгляд, исследован еще недостаточно. Об этом восстании писали А. Гельпынарлы, И.З. Эйюбоглу и А.Й. Оджак³. Бежав в Добруджу, шейх Бадр эд-Дин направился в завийе Сары Салтука, которая стала своего рода штабом восставших. Согласно данным А.Р. Алтыная, эта обитель была центром деятельности местных ышыков⁴. Восставший в тот же период в Манисе Торлак Кемаль (обращенный в ислам иудей) руководил примерно двумя тысячами торлаков, под именем которых в источниках подразумевается не просто какой-то «сброд», но и некое сообщество бродячих дервишей⁵. М. Бодье называет торлаками участников восстания Шахкулу на юге Анатолии (1511 г.).

¹ *Ibn Kemal. Tevârih-i âl-i Osman. Cilt II. Ankara, 1983. С. 90.*

² *Baudier M. Histoire générale de la religion des Turcs. С. 199–200.*

³ *Gölpınarlı A. Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin. İstanbul, 1966; Ocak A.Y. Osmanlı toplumunda zındıklar ve mühlidler (15.–17. yüzyıllar). İstanbul, 1998. С. 136–202.*

⁴ *Altınay A.R. Osmanlı devletinde Rafizilik ve Bektaşilik. DEFM, IX (1932). С. 23–24.*

⁵ *Uruc Bey. Tarihi Al-i Osman. Hgst. v. Franz Babinger. Hannover, 1925. С. 44.*

Шахкулу получил якобы от Аллаха «небесный» меч, который должен был сокрушить могущество Османов¹.

Вахиди упоминает также о неких шемси, одевавшихся в черный и белый войлок, сбривавших волосы, склонных к пьянству и бродивших по дорогам в нетрезвом виде². Они считали своим пиром Шамса Табризи. В их практике, судя по всему, преобладали черты, сближающие их с каландарами.

В XVII в. П. Рико рассказывал об обрядах турецких последователей братства ниматуллахийя, которые обосновались в Стамбуле и совершали свои айины по понедельникам³. П. Рико говорит о том, что они появились в Османском государстве во времена султана Мехмеда I Челеби, т.е. еще при жизни самого Шаха Ниматаллаха Вали. В османских источниках сведений об этом иранском братстве почти не встречается (видимо, оно было мало распространено и его практика немногим отличалась от обрядов других каландарских групп).

После XVII в. сообщений о каландарах в источниках практически нет. А.Й. Оджак объясняет это молчание поглощением каландарских групп организованным братством бекташийя, сумевшим наладить хорошие отношения с османскими властями и пользовавшимся их всесторонней поддержкой. Братство бекташийя стало прибежищем для всех разрозненных, гонимых общин странствующих дервишей, которые различались между собой главным образом именами почитаемых святых-пиров⁴.

Придворный историк XVI в. Ибн Кемаль писал, что первая столица Османов — город Бурса — была отличным пристанищем для странствующих дервишей: «Помянутый славный город проявил бескорыстную благодать... дервиши, желая получить средство для исцеления своих ран через бальзам милосердия, пришли в благоустроенный град, о котором шла речь... Лишенные покоя (*шуриде халь*) и сбившиеся с пути (*ашуфте мисаль*), злонравные по природе и готовые [на все], и брошенные (отвергнутые) всеми (*махзуль*), приняв вид абдалов, они возгорелись жадной славой и воспламенились искрами почестей, и каждый из них прославился в одном из уездов (нахийе)»⁵.

М.Ф. Кёprüлю объясняет сближение анатолийских правителей-беев с каландарами тем, что анатолийско-туркменские вожди

¹ Baudier M. Histoire générale de la religion des Turcs. С. 199–200.

² Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 116.

³ Ricaut P. État present de l'Empire Ottoman. С. 457–458.

⁴ Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 118.

⁵ Ibn Kemal. Tevârih-i âl-i Osman. Cilt II. Ankara, 1983. С. 88–89.

были малограмотными простаками, не вдававшимися в тонкости исламской религии и неспособными понять различия тех или иных учений¹. А.Й. Оджак полагает, что в ту пору, когда политический авторитет османских беев среди народных масс еще недостаточно укрепился, эти правители нуждались в поддержке подобных «народных» святых, обладавших известным духовным и психологическим влиянием на массы. В то же время османским суверенам нужно было не упускать из виду представителей народного суфизма, по самой своей природе всегда склонных к смуте и волнениям².

Политика Османского государства заключалась, с одной стороны, в привлечении каландаров и использовании их в интересах государства (в обмен им предоставлялись некоторые привилегии) а с другой — в предотвращении попыток нарушения ими общественных устоев. Эта политика не претерпевала серьезных изменений до правления Мехмеда II.

Во время осады Константинополя каландары отовсюду стекались в войско османского султана. Об этом сообщает османский историк XV в. Орудж-бег, современник событий³. После падения византийской столицы каландары получили от султана в качестве места для завийе православный монастырь Акаталептос в районе Шехзадебаши. Была основана первая обитель каландаров в Стамбуле (*календер-хане*)⁴. Турецкий исследователь О. Нури Эргин писал, что османский султан выделил участки земли каландарам не из личной симпатии к ним, а в силу государственной необходимости, так как число бродячих дервишей было очень велико и необходимо было определить им место для поселения⁵.

К этому же времени относятся данные о дружбе между султаном Мехмедом II и каландарским шейхом Отманом Баба, которой не могла помешать неприязнь к каландарам великого везира Махмуда-паши (серба по национальности, из рода Ангеловичей). Однако Отману Баба пришлось испытать на себе и последствия султанского гнева, когда он был арестован по ложному доносу и его повезли на упряжке волов в Стамбул. Тогда Отман Баба явился во сне султану и, напугав его, потребовал исправить допущенную ошибку⁶. Не только богословы-улама, но и власти на местах воспри-

¹ Köprülü M.F. Anadolu'da İslamiyet. С. 403.

² Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 119.

³ *Uruc Bey Tarihi* Al-i Osman.. С. 65.

⁴ Kalenderhane in Istanbul: the building, their history, architecture and decoration. Ed. Cecil L. Strikes — Doğan Kuban. Mainz, 1977.

⁵ Nuri Ergin O. Türk şehirlerinde imaret sistemi. İstanbul, 1939. С. 26–27.

⁶ Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 121.

нимали каландаров как нарушителей закона и порядка. Но это недовольство до поры не выливалось в серьезные преследования.

После покушения некоего каландара на жизнь султана Байазид-а II некоторые дервиши Отмана Баба, причастные к заговору, по приговору следствия были казнены. Султан приказал выслать всех каландаров из Румелии в Анатолию. Об этом сообщается в его жизнеописании «Манакиб-и Султан Байазид-хан»:

«И падишахом был издан приказ, чтобы, сколько ни найдется в Румелии еретиков-абдалов и ышыков и лжеречивых зиндиков, всех их проверить и поступить по предписанию шариата в отношении безбожия, и был направлен указ кади Эдирне по имени Иса Факих, и некоторые из дервишей Османа-деде были приведены в Эдирне и повешены. Оставшееся сообщество дервишей (*дервиш таифеси*) сослали в Анатолию»¹.

Правитель из династии Ак-Коюнлу Узун Хасан (1453–1478 гг.) сообщал в письме к Байазиду II, что он в своем государстве (включавшем восточную Анатолию и западную часть Ирана) подверг преследованиям каландаров и хайдари и положил конец их дурным делам².

Как известно в начале XVI в. борьба Османского государства с «неортодоксальным» дервишеством обостряется. В османских хрониках появляются нелицеприятные выражения по отношению к каландарам (*ахл-и бидат би-мезхеб ышыклар, таифе-и календеран-и рафизийан*)³. Современник событий османский автор Азиз Махмуд Худайи в своем мемуарном произведении «Тезакир-и Худайи» отмечал: «Трудно описать сообщество ышыков и их порочные деяния. Они постоянно желают прихода и распространения власти кызылбашей. Слава Аллаху, что произошло обратное и теперь Истина на их стороне быть не может. Они говорят, что удача сопутствует Шаху (Ирана)»⁴.

Османский историк Мюнеджимбаши в своем сочинении «Сахаиф аль-ахбар» называет каландаром предводителя антиосманского восстания в Токате Шах Вели (Джеляля Бозоклу)⁵. Восстание началось в 1519 г. и было подавлено правителем княжества Зулкадар (Дулкадыр) Али-беем, сыном Шехсувара (убит в 1522 г.). Глава восстания Шах Вели, провозгласивший себя халифом му-

¹ См. *Kissling H.J.* Sultan Bajezid's II. Beziehungen zu Markgraf Francesco II von Gonzago. München, 1965. С. 13.

² *Turan O.* Doğu Anadolu Türk devletleri tarihi. İstanbul, 1973. С. 227.

³ *Ocak A.Y.* Kalenderiler. С. 123.

⁴ Цит. по: *Ocak A.Y.* Kalenderiler. С. 123.

⁵ Там же. С. 130.

сульман и Махди, османскими источниками характеризуется как некто, «надевший на себя одежду взбесившегося абдала»¹. В состоянии 1527 г., возглавляемом шейхом обители Хаджи Бекташа Календер Шахом, также принимали активнейшее участие абдалы и ышыки. Историк Ибрахим Печеви писал: «И сколько бы ни было ышыков и абдалов дурной веры и нечистых убеждений, все они, собравшись к нему, составили вместе полчище из двадцати или тридцати тысяч грабителей»².

Начиная с правления Сулеймана Кануни (1520–1566) обители каландаров подвергались проверкам и «чисткам», проживавшие в них сообщества каландаров были «загнаны в угол». На европейском берегу гонения охватили в особенности области Варны и Салоник, на азиатском же берегу — области Денизли, Афьон и Султанёню (Эскишехир). Выдвигаемые против каландаров обвинения касались в основном нарушения ими норм шариата, исповедания шиизма и еретических учений (*рафз ве ильхад*). Их обвиняли также в изготовлении и продаже вина, в признании своих шейхов пророками; в помехах, создаваемых ими для правоверных при совершении намаза; во введении в заблуждение простых людей и т.д.³ Историк Мехмед-паша Нишанджи (писал ок. 1561 г.) говорит о том, что султан Сулейман приказал проверить завийе «сообщества раскольников-зиндиков и ышыков», и в результате этой проверки многие «отступники» (*мульхид*) были высланы и заточены в различных крепостях⁴.

По сообщению османского биографа Ашика Челеби, завийе Сейида Гази была в XVI в. «домом заблуждений и порока, куда стекались отовсюду опозорившие отца и мать *батталы* [задиры] и сбежавшие от работы и ставшие ышыками шкурники, навозные абдалы»⁵. В 1580 г. османское правительство расправилось с насельниками этой обители: часть из них была отправлена в заточение в крепость Кютахья, а сама обитель была обращена в медресе. Но и в дальнейшем, вернувшись из ссылки, ышыки, пытались заново овладеть этой обителью, и время от времени им это удавалось. Обитель Сейида Гази в течение трех столетий была крупнейшим центром анатолийских каландаров и других групп бродячих дервишей⁶. В скором времени (к началу XVII в.) эта за-

¹ *Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 119.*

² *Peçevi İbrahim. Tarih-i Peçevi. Cilt I. С. 120.*

³ См.: *Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 124.*

⁴ Там же.

⁵ *Aşık Çelebi. Meşairu-ş-Şuara. Faks. ed. Meredith-Owens. London, 1971. J. 175 a.*

⁶ *Hasluck F.W. Christianity and Islam under the sultans. Vol. II. С. 704–711; Faroqi S. Der Bektaschi Orden in Anatolien. С. 80–91.*

вийе, обращенная на некоторое время в медресе, появилась уже в новом качестве — как одна из наиболее значительных обителей братства бекташийя.

В 1559 г. кади Варны занялся изгнанием дервишей-ышыков из обители Сары Салтука в Добрудже, превращенной ими в «прибежище заблуждений и смуты»¹. Жалобы на разбой и распутство каландаров поступали в XVI в. из областей Южной Анатолии (Хамид, Ылгын), из Салоник и др.² В эту эпоху в среде каландаров заметны следы отхода от истинных принципов суфизма в сторону грубого и низменно-чувственного понимания этого учения, что может быть отчасти связано с политическими неурядицами и экономическим кризисом. Беглые рабы, государственные преступники и разного рода бродяги скрывались в рядах каландаров. Их антиобщественные поступки, бросающие вызов общепринятым нормам, неприкаянный образ жизни и постоянные стычки, провоцируемые ими, вызвали наказания и преследования османских властей, отторжение со стороны общества.

В XVI в. учение «еретической» иранской секты хуруфитов оставалось еще достаточно популярным среди абдалов Рума. Знаменитый поэт-абдал того времени Хайрети не только писал стихи в подражание идеологу хуруфизма тюркскому поэту Имад ад-Дину Насими (1370–1417 гг.), но и восхвалял в своих произведениях самого пира хуруфитов Фазлаллаха Астрабади (1339/40–1394 гг.) и упоминал его крамольное творение «Джавидан-наме»:

Испили они из источника божественного Фазла
(Фазл-и илахи) воду Хызра,
Получили жизнь вечную (хайат-и джавидан) абдалы...³

Я — Хайрети, что подставил свою шею мечу несчастий.
О жизнь, я сделал свою душу мишенью стрел порицания.
Какое еще средство есть у ашика, кроме смерти,
Ибо Насими отдал жизнь за завиток Твоих волос
(сачун зенджирина),
Почему же сделали его пленником цепей и тюрем
(зенджир ве зиндан) ⁴?

¹ Altınay R. Osmanlı devletinde Rafizilik ve Bektaşilik. С. 31.

² Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 131.

³ Hayreti. Divan. İstanbul, 1982. С. 81.

⁴ Там же. С. 19.

Стихи Несими пользовались любовью дервишей как первые мистические стихи на тюркском языке, выражающие идеи крайнего шиизма (гулувв). Они исполнялись в качестве духовных гимнов во время каландарских айинов, что подтверждают свидетельства европейских путешественников XVI–XVII вв. (Менавино, Бодье и др.)¹. Согласно хуруфитам, мир сотворили «три буквы с пятью точками». Имеется в виду слово ашк (любовь). Буква *айн* — это Али, буква *шин* — *шаук* — т.е. «свет», буква *кяф* — *кудрат* т.е. «сила, мощь», или *калам* — «перо». Точки над буквами символизируют Аллаха, Мухаммада, Али, Хасана и Хусейна². В XVI в. при османском дворе сторонником хуруфитов был вельможа из Манастира Джеляль-бей (ум. 1574–75 г.). Он защищал хуруфизм, объявляя его «знанием иного мира» (ильм-и ладуни), знанием Истины. Он, в частности, писал:

Ты называешь людей Истины (ахл-и хакк) хуруфитами,
Ты, сам будучи слабым в запредельном знании,
Постиг ли ты, что такое хуруфиты?
Что есть сокровище букв Писания (*Мухсаф*)?³

Среди алевитов до недавнего времени также существовало верование, что на лице человека дважды написано имя Али (*чифт Али, чифтели*).

В XVI в. известны османские поэты Фазыли и Вахдети, бывшие сторонниками хуруфитов. Поэт Вахдети, происходивший из Боснии (являвшийся вплоть до турецкого завоевания центром богемильской ереси), писал:

От святейшего Фазла Единого вновь (исходит) Вечный день,
Раскрывается Фазл Божий (букв. «Благо Божие») в великом Коране⁴.

Календер Челеби (возможно, идентичный с главой восстания «маргинальных» дервишей Анатолии против Османов в 1520-х годах Календер Шахом) также упоминает в своих стихах книгу «Джавидан-наме» и имя Фазла, зашифрованное буквами. Еще один известный поэт-бекташи XVI в. Йемини, восхваляя Фазлаллаха, добавляет, однако, в конце каждой строки аффикс *имиш*

¹ См.: *Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 137.*

² *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik. С. 245.*

³ Там же. С. 246.

⁴ *Ergun S. Bektaşî şairleri. Т. I. С. 233.*

(«будто», «кажется»), т.е. показывает, что он лишь передает учение с чужих слов (внося оттенок недоверия):

Произнесшим «кяф» и «нун»¹ и Творцом всего живого,
Любимым и возлюбленным *кунту канз*². Фазл как будто был.

Ту же тему освещали и другие поэты-бекташи того времени (или, точнее, поэты-хуруфиты, которые впоследствии традицией были представлены как бекташи). Поэт Немайи писал:

Сквозь мою живую душу (*рух-и раван*)
узри ясно Фазла Милостивого (*Фазл-и Рахмани*)³.

Сехер Абдал (XVI в.) восклицал:

Из потомства Хайдара (Али) достиг нас Божественный Фазл,
Мы приняли и испили вино единства (*вахдат мейи*)
виночерпия Каусара⁴.

Начиная с XVII в. имя Фазлаллаха практически исчезает из духовных гимнов османских дервишей. Следовательно, влияние хуруфитов на братство бекташийя и на родственные ему группы нельзя переоценивать. «Джавидан-наме» в братстве бекташийя никогда не признавалось священной книгой. К тому же в XVI в. среди странствующих дервишей усилились иные влияния, имевшие отношение к государству Сафавидов и учению секты кызылбашей.

Уже в трактате Кайгусуза Абдала «Китаб-и Миглата» есть явные следы культа имама Али. Говорится о том, что задолго до сотворения мира Аллах создал «светы» (т.е. светоносные образы) Мухаммада и Али и поместил их в один светильник, горевший над Престолом Аллаха. От их света и горения возникли все миры⁵. В своем «Рисале» Кайгусуз Абдал писал, что Мухаммад — «Султан базара разума», а Али — «Султан базара любви»; что именно Али, «Царь святых», являлся миру в облике всех пророков⁶. В «Рисале»

¹ Кяф и нун — буквы арабского слова «кун» — «будь!», с помощью которого Аллах сотворил мир.

² «Я был сокровищем» (арабск.) — см. ниже.

³ Ergun S. Bektaşî şairleri. T. I. S. 131.

⁴ Там же. Cilt I. S. 88. Кавсар (Каусар) — райский источник.

⁵ Güzel A. Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî), Ankara, 1981. S. 134.

⁶ Güzel A. Kaygusuz Abdal'ın mensur eserleri. S. 88–89.

присутствует и представление о Махди, который появится «со стороны Хорасана» и будет похож на пророка Ису (Иисуса)¹.

В «Вилайет-наме-и Отман Баба» мы сталкиваемся с идеей о возможности воплощения единого Света (Мухаммада–Али) в земном святом-вели, а именно в герое этого жития Отмане Баба. Он также претендовал на то, что является инкарнацией имама Хусайна. В частности, в разговоре с жителями г. Тырново в Болгарии Отман Баба сказал:

«Скорее отстройте заново дома на развалинах этого города, и замок его укрепите, так как этот город — город Хасана и Хусейна, и тот, кого называют Хусейном, — это я; вот я пришел взыскать за свою кровь»².

Подобные верования были неприемлемы для шиитских традиционалистов и классифицировались ими как «переступание через край» (*гулувв*). Однако основатель государства Сафавидов и шейх кызылбашей Исмаил Сафави (Хатаи, 1487–1524 гг.) сам выражал в своих стихах некоторые воззрения, близкие к учению крайних шиитов. Он высоко оценивал, между прочим, каландаров и восклицал:

Каландар — султан в обоих мирах,
Каландар — это древние (изначальные)
вера и неверие (*куфр ве иман*).

...

Мустафа и Муртаза (т.е. Мухаммад и Али) — это каландар,
И душа и тело — это каландары,
Он в мире пребывает с головы до пят нагой,
Жертва любви к Шаху — это каландар³.

Здесь каландары признаются не только слугами, но и любимыми (возлюбленными) Мухаммада и Али и даже отождествляются с ними. Известно, что каландары просили подаяние «именем Царя (святых) мужей» (т.е. Али)⁴. Любовь к Али была одной из главных составляющих их мистической доктрины. Так, в XVI в. Календер Абдал утверждал в одном стихотворении:

¹ *Güzel A. Kaygusuz Abdal'ın mensur eserleri*. С. 156.

² См. *Ocak A.Y. Kalenderiler*. С. 139. Неясно, каким образом христианский город Тырново мог быть «городом Хасана и Хусайна». Может быть, Отман Баба отождествлял этих имамов с какими-либо христианскими святыми, почитаемыми в этом городе?

³ *Hatayî Divanı*. İstanbul, 1961. С. 164.

⁴ *Ocak A.Y. Kalenderiler*. С. 140.

Да приветствует тебя и твоих предков многократно Истина,
Да будет проклят Творцом [твой убийца] Йазид, о, Хусейн¹.

Траур по имаму Хусейну в месяце Мухаррам соблюдался и в каландарских завийе. Плачи по имаму Хусейну составляют немалую часть творчества таких поэтов, как Хайрети. Он восклицал от имени всех абдалов:

Настал месяц Мухаррам, клеймом печали опалая сердце,
Из плачущих глаз изливается кровь, о, Хусейн!

...

За тех, кто в Кербеле испустил из запекшихся губ последнее дыхание,
Потоком вод текут слезы из глаз абдалов.

...

Каждое мгновение соблюдают они траур по Хусейну, сыну Али,
Здесь струится кровь из глаз рыдающих абдалов².

Хайрети называет абдалов «приверженцами дома Пророка» (*мухибб-и ханедан*), т.е. мистической династии Али³.

Понятие «маламат» («порицание») употреблявшееся и как обозначение хорасанского по происхождению движения маламатийа (связанного в своих истоках с течением каландаров) из числа османских авторов встречается чаще других у Хайали. Он писал:

Мы не подружились со свиданием (*васль*),
мы — рабы и жертвы разлуки,
Мы — люди порицания (*маламат эхли*),
все мы пребываем в несчастье.

...

Мы — ашики, сидим на страже у врат города порицания
(*шехр-и маламат*),
Не думай, что мы, подобно аскету (*захид-аса*), стережем улицу
благоденствия (*куй-и саламат*)⁴.

...

Снова стал Хайали на руинах любви
Порицаемым (маламати), на которого
выплескивают содержимое чаш⁵.

¹ Hayreti. Divan. С. 11.

² Там же. С. 10, 20.

³ Там же. С. 20.

⁴ Hayali Beg Divanı. С. 200.

⁵ Там же. С. 416.

Но другие поэты-каландары, по-видимому, оставались равнодушными к учению маламаты и не считали себя последователями этого течения.

Кайгусуз Абдал в своих прозаических трактатах обосновывает положения, относящиеся к суфийской доктрине вахдат аль-вуджуд:

Благодарение Истине, Истина существует во всем,
Во всех вещах проявился свет Того, кому поклоняются
(*нур-и Мабуд*)¹.

В произведении «Китаб-и Дильгуша» имеется пассаж, который почти совпадает с описанием явления мистической сущности Хаджи Бекташа его ученику Сад эд-Дину в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели»:

Посмотревший в какую угодно сторону, увидит там Султана,
[В мире] нет никого другого, поэтому он видит Его.

Никто другой не бывает зрим (не показывается) в мире,
Именно Истина (Хакк) появляется в любом месте².

В том же трактате Кайгусуз пояснял свои мысли следующим образом:

«Что ты потерял в этой пустыне, в поисках чего ты находишься? Если ты взыскуешь Аллаха, то Он объемлет (охватывает) все твое тело (существо)... Нет ничего вне тебя, все что есть — оно в тебе»³.

У Кайгусуза Абдала присутствует много высказываний в стихотворной форме от лица самой Истины, нашедшей пристанище и сокрывшейся в теле человека (т.е. самого поэта-суфия):

Я — субъект (*ферд*) и единый абсолютный Деятель
(*Фаиль-и мутлак*),
Я — невесомая тайна, [скрытая] во всех сердцах,
Я — то глубинное (батин), что проявляется
во всем внешнем (захир),
Я — мореход, и я же — Океан мироздания (*Мухит-и зеврак*)⁴.

¹ *Güzel A. Kaygusuz Abdal. С. 91.*

² *Kaygusuz Abdal. Dilgüşâ-name. С. 28.*

³ Там же. С. 62–63.

⁴ *Güzel A. Kaygusuz Abdal. С. 90.*

Эти речения «от первого лица» («Ich-Wörter») характерны для ближневосточной гностической традиции начиная с незапамятных времен. То, что подобные взгляды были широко распространены в среде абдалов и не являлись исключением для творчества того или иного автора, показывает житие Отмана Баба. Дервиши Отмана Баба считали, что в их наставнике скрыта «тайна Творца» (*сырр-и Йаздан*), поэтому они поклоняются «не невидимому Богу, а Богу явленному (зримому)»¹. Отман Баба почитался в качестве «властелина силы, духа, действий, представлений и воображения любого живого существа», «места проявления божественной Истины» (*мазхар-и Хакк*)². Его святость превосходила якобы святость пророков:

Прекрасен носитель святости и пророчества,
Вот стала пророческая миссия твоим наследством,
В обоих мирах ты — проявление Истины,
По твоему приказу появился дух Адама,
Небеса, все планеты и Луна,
И гром стал твоим подданным и рабом...
Ты был тайной, заключенной в святом (вели) или в пророке (неби),
Когда явился ты, странствуя, в царство этого мира.
Если ты покажешь свое избранничество (вилайет),
о, прекрасный Хан,
Знай, о, душа, что пророчество (*нубуввет*) станет бессильным³.

Устами самого Отмана Баба в его житии неоднократно говорится, что он прежде «сто раз» приходил в этот мир, что он является «тайной Мухаммада», явившейся на землю для того, чтобы «сотворить милость»⁴. Те, у кого есть зрение, видят это, и их глаза наполняются светом; те же, кто не может узреть этого, вечно останутся слепыми⁵. Отман Баба постоянно отождествлял себя и с другими святыми – эвлийа, жившими ранее него. Он не столько ходил по земле, сколько перемещался, «возникал» то в одном месте, то в другом.

В XVI в. это пантеистическое мировоззрение (*вахдат-и мавд-жуд*) превращается в стихах суфийствующих поэтов, таких, например, как Хайали, в один из литературных приемов. Кайгусуз Абдал и Отман Баба, по всей видимости, действительно верили в свое

¹ См.: *Osak A.Y. Kalenderiler. С. 153.*

² Там же.

³ Цит. по: *Osak A.Y. Kalenderiler. С. 153-154. Примеч. 73.*

⁴ Там же. Примеч. 75.

⁵ Там же.

мистическое призвание, и оттого их речения звучат убедительно; в то же время Хайали и поэты его круга просто «бросались» красивыми словами, не вкладывая в них душу:

Я — Шах, я — Хайали, ибо, когда Вселенная была еще нигде,
Я был Твоим гостем в особом месте (в личных покоях)¹.

...

О, Хайали, мы — тень восемнадцати тысяч миров,
Если ты желаешь увидеть Вселенную, взгляни на нас, ибо мы — миры².

Рассуждения поэта-абдала XVI в. Хайрети по поводу тайны слов знаменитого мистика и героя суфийской традиции Мансура аль-Халладжа (858–922 гг.) — «Я Истина!» (*Ана-ль-Хакк*) — также лишены того экстаического настроения, который был отличительной особенностью поэзии предшествующего века:

Тот, кто не расплатился своим существованием,
получив взамен товар небытия (*йоклук метай*),
Нет выгоды тому от любви, не знает он,
что такое базар страсти (*базар-и ышк*).

...

Не протянул он (суфий) голову (в петлю),
не стал он военачальником страны Ана-ль-Хакк,
Не лишившись головы на площади,
не стал он Халладжем на виселице любви (*бер дар-и ышк*).

...

Пусть свет единения кажется душе огнем печали,
Для моей измученной души упрёки любви —
будто само блаженство³.

Одной из составляющих учения каландаров было «поклонение красоте» (*джемальперестлик*), нашедшее выражение в преклонении перед красотой созданий Аллаха (*махбубперестлик*). Эстетическое кредо каландаров уходит корнями в иранскую традицию, но переключается и с индийскими религиозными практиками, и с индийской духовной поэзией (*бхакти* и другие формы поклонения прекрасному Возлюбленному — Богу). Слово «*махбуб*» (или *ма'шук*) означало в обиходном употреблении красивого, стройного юношу

¹ Hayali Beg Divanı. С. 104.

² Там же. С. 197.

³ Hayreti. Divanı. С. 16, 17.

с приятным лицом, как правило, совсем юного (безбородого)¹. Эти юноши были «приятелями» суфиев и присутствовали на мистических церемониях в их кругу. Саади писал в «Гулистане», что подобная дружба никогда не может оставаться невинной, и потому это нехорошее дело². Но среди каландаров, которые придерживались, как правило, безбрачия, увлечение юношами приняло форму настоящего культа.

Образ юного бога, врывающегося в жизнь простого смертного, с тем чтобы указать на его высшее предназначение и открыть ему некое тайное учение, восходит к Античности (Еврипид, «Вакханки»).

Культ красавцев получил в XIV–XV вв. поддержку в виде доктрины секты хуруфитов, в которой лицо человека (Адама) рассматривалось как воплощение Божественного начала. Эту точку зрения отразил в своих стихах Хайрети, воспевавший «Шаха красавцев»³:

Его лицо — свет Ахмеда (пророка), его кудри — тень Господа,
Его брови — буква *ра* слова *рахмат* (милость),
Щека его — буква *мим* слова «Мухаммад».
По этой причине кто скажет ему, что он человек?
Он — сияние Истины, мощь Истины, проявление Аллаха.

Имя этого красавца — Али. Здесь он, может быть, отождествляется с первым имамом шиитов Али ибн Аби Талибом.

Таким образом, эстетические взгляды каландаров в аристократической поэзии постепенно становились предметом литературной игры, модным увлечением. Это еще более заметно в стихах Хайали, который признается в любви к некоему прекрасному юному ышыку:

Увидев на его лице отблеск света пророчества,
Воспламенился я (*олдум алеви*) любовью (страстью)
к ышыку с гладким лицом [т.е. безбородому]⁴.

В этих строках присутствует к тому же игра словами «олдум алеви» (означающими и «я воспламенился» и «я стал алевитом»). Если бы удалось доказать, что поэт сознательно отожд-

¹ *Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 156.*

² *Sadi. Gülistan. Istanbul, 1963. С.°275-278.*

³ *Hayreti. Divan. С. 101.*

⁴ *Hayali Beg Divani. С. 447.*

дествлял ышыков с алевитами («поклонниками Али»), это было бы важным подтверждением того, что в ту эпоху уже происходил синтез этих двух течений.

Правила тариката (аркан) у каландаров сильно варьировались от одной местности к другой и не были четко зафиксированы ни в каких письменных источниках. Главной отличительной чертой внешнего облика каландаров было то, что почти все они ходили полуобнаженными. Подобное установление (или обычай) могло сложиться только в странах с достаточно жарким климатом, близким к тропическому. Это вновь наводит на мысли об Индии или крайнем юге Ирана как о «прародине» каландаров. Одевание каландаров соответствовало принципам их учения — факр и таджарруд. Сведения об одеянии каландаров впервые встречаются в «Манакиб-и Джамаль ад-Дин-и Сави», в котором спутник пира Джаляль Даргазини предстает как «с головы до ног обнаженный (дервиш), со срамными частями, прикрытыми несколькими пучками травы»¹. Джамаль ад-Дин Сави хотел, чтобы его последователи одевались именно так. Он же ввел ношение власяницы — джавлак, в которую стали облачать посвящаемых в братство каландарийа².

В арабской хронике «Айан аль-аср» сохранилось стихотворение на простонародном арабском языке, описывающее мюридов Барака Баба, вступивших в Дамаск в 1305 г.:

Эти люди, пришедшие из страны Рум
и заставляющие мысли сбиваться,
Надевали шапки с рогами с двух сторон, будто быки,
Лица их были бритыми, вниз свисали пышные усы,
На поясе и на шее висели у них колокольчики и крашенные
позвоночные кости животных.
В руках каждый держал по палке с загнутым концом,
Сбоку у них были мечи, сделанные из дерева,
Они танцевали, ударяя по барабанам, висевшим у них на груди³.

В более позднее время изображения каландаров встречаются как на османских, иранских и могольских миниатюрах, так и на гравюрах, иллюстрирующих труды европейских путешественников. Эти изображения показывают, что каландары в основном надевали только нательную рубашу или некое подобие короткой юбки (фута), не носили штанов (шаровар); некото-

¹ См.: *Osak A.Y. Kalenderiler. С. 159.*

² Там же.

³ Цит. по: *Osak A.Y. Kalenderiler. С. 159–160.*

рые облачались лишь в звериные шкуры. Чаще всего каландары представлены с обритыми головами, с серьгами в ушах. Среди их аксессуаров довольно часто изображаются ожерелья, бубны, цепи, рожки, чаши для подаяния, мешочки с огнивом, четки, ножи, топорики, посохи (турецк. *чомак* — длинная дубина). Иногда они несут в руках корзины с цветами, фонари и т.д. На османских миниатюрах мы видим дервишей-каландаров босоножими, одетыми в длинные плащи или халаты с накинутыми поверх них шкурами. Иногда каландары предстают с высокими колпаками на головах. В руках некоторые из них держат раскрытую книгу или лист со стихами (заклинаниями).

Европейцы изредка рисовали каландаров в момент, когда те ножами распарывали себе кожу на руках, или же со следами ожогов на теле, или с кольцами, вставленными в половой член. Османские художники обычно не выписывали таких подробностей. Топорики (*тебер*) служили каландарам и для того, чтобы рубить дрова на привале, и для обороны от разбойников. Ношение топорика (секиры) было введено, согласно традиции, Абу Муслимом Хорасани¹. Топорики носили также дервиши братств бекташийя и рифайя. Рожки (*нефер*) нужны были для подачи сигналов друг другу и жителям тех селений, в которые каландары приходили, чтобы те заранее знали об их приближении.

Обряд сбивания волос (чар дарб), распространенный среди каландаров, напоминает обрядность буддийских монастырей и индуистских ашрамов. Среди каландаров введение этого правила приписывается Джамаль ад-Дину Сави, вдохновленному примером Джалаля Даргазини:

*Набуд-аш бар хаме аз-аш йак му
 На андар сар, на андар риш ва абру...
 Фуру малид Сайид даст ба аз-аш,
 Фуру пашид аз тан джумла мух-аш,
 На му-йи риш ва сиблат та ба абру
 Наманд андар тан-и паст мульк-и ху,
 Чу шуд дар сурат ва мана каландар,
 Нишаст ангах ру дар ру барабар.*

Не было на всех частях его тела ни одного волоса,
 Ни на голове, ни на подбородке, ни на бровях...
 Протянул Сейид [Сави] руку к членам своего тела,

¹ *Osak A.Y. Kalenderiler. С. 161.*

Сбрил он с тела своего все волосы,
 Ни бороды, ни усов не оставил, ни бровей,
 Не осталось на низком (?) теле царства желания (?),
 Когда он стал и обликом, и духом каландаром,
 Сел он тогда лицом к лицу вместе с ним (с Даргазини)¹.

Хайдари отпускали длинные усы, оставляли также пучок волос на голове. Дервиши-джами отпускали длинные волосы на голове, но сбривали все волосы на лице. Торлаки оставляли короткие волосы, но не сбривали их совсем (судя по гравюрам). Эти различия служили, по всей видимости, маркером того сообщества, к которому относились бродячие дервиши, и заключали в себе символический смысл.

Обрядовое значение чар дарб хорошо осознавалось суфийскими авторами. Лишь человек, согласный пройти через это унижение, признавался способным следовать пути каландаров. Хайали-бег писал:

На этом пути господства есть те,
 кто в любви своей пожертвовали головой,
 Те, кто не перенес этого бритья (*тараиш*),
 не знают пути каландаров².

Османский поэт XVI в. Хеляки в одном бейте говорит о некоем Хак Деде, реальном или воображаемом наставнике, который, судя по всему, являлся патроном данного обряда:

В скольких же образах показался народу муж (мард) Хак Деде
 Нанеся четыре удара (чар дарб) по голове, бровям, усам и бороде³.

Османский историк XVI в. Мехмед-паша Нишанджи отмечает у каландаров и хайдари только обряд сбривания бровей и выщипывания ресниц⁴. С другой стороны, о Кайгусузе Абдале нам известно, что он сбривал волосы на голове и бороду и ходил полуобнаженным (*сакалы кыркык, баши тырашлы Урйан дервиш*), но о сбривании усов и бровей ничего не говорится⁵. Наоборот, о Султане Шуджа эд-Дине мы знаем то, что у него были выщипаны брови и ресницы (*каши кибрюги йюлюк*)⁶:

¹ Цит. по: *Ocak A.Y. Kalenderiler*. С. 162. Примеч. 105, 106.

² *Hayali Beg Divanı*. С. 305.

³ *Helâki*. Divan. Istanbul, 1982. С. 171.

⁴ См.: *Ocak A.Y. Kalenderiler*. С. 164.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

Вы — благочестивый последователь шариата,
Он же — человек с выщипанными бровями и ресницами¹.

В «Салтук-наме» Абу-ль-Хайра Руми приводится полемика между Сары Салтуком (который изображается в этом произведении сторонником правоверия) и Сейидом Джемалем (Джамаль ад-Дином, пиром каландаров) по поводу обряда *чар дарб*. Сары Салтук говорит:

«Разве ты не знаешь, что люди новшества (*ахл-и бидат*), это — люди отрицания. Что касается Святейшего (Бога), то именно брови и ресницы были даны роду человеческому в знак милости. Они — залог милости Всевышнего, Истинного (Бога), ибо все части тела сынов человеческих будут свидетельствовать об их грехах... И когда Шайтан должен был удалиться из (высочайшей) обители, у Шайтана выпали брови и ресницы; поскольку он лишился милости, то и знак милости исчез»².

Хаджи Бекташ считался, по-видимому, сторонником обряда сбривания бровей. Святой-вели Отман Баба, расцвет деятельности которого приходится на 50–60-е гг. XV в., несомненно, придерживался в своей практике обряда *чар дарб*. Противоречивший сунне Пророка, этот обряд вызывал неприязненное отношение к каландарам среди официальных богословов, клеймивших их как «людей новшества».

Подвижничество (*рийазат*) на ранней стадии сложения братства каландарийа рассматривалось в качестве необходимой практики для вступающих на этот «путь». Об этом писал Хатыб Фариси:

*Абу Бакр Сипахани чихиль руз
Нишаст андар рийазат ба чинан суз,
Пас аз чихиль руза бипурсид аз Мухаммад,
К'ай, йар-и худавад-и муаййад,
Чихиль рузаст акнун аз гийа чиз,
Нахурдам чун гийахур шума низ.*

Абу Бакр Исфакхани сорок дней
Предавался подвижничеству с таким жаром (горением),
Через сорок дней он спросил у Мухаммада (Джамаль ад-Дина Сави):

¹ Цит. по: Осак А.У. *Kalenderiler*. С. 164. С. 116.

² Там же. С. 164. Примеч. 118.

«О, возлюбленный Владыки, дающего помощь!
Уже сорок дней как ничего кроме травы
Не ем я, так как и вы тоже травой питаетесь...»¹

Однако впоследствии подвижничество отступило на задний план. Каландары все более склонялись к эпикурейству и гедонизму. Все же такие значительные каландарские шейхи, как Кайгусуз Абдал и Отман Баба, судя по данным их жизнеописаний, продолжали практиковать рийазат.

Одним из главных установлений каландаров было постоянное странствование (сейахат). Это правило также было установлено Джамаль ад-Дином Сави, хотя на деле оно намного древнее и восходит, вероятно, к бродячим аскетам и святым Древней Индии². Странствие возвышает «людей духа», совершенствует их природу, смягчает душу. Поэт-каландар XVI в. Йетим Али Челеби так воспевал странничество:

Оставив обычаи (*адат*), снова соединимся сами с собой,
Раз за разом будем топтать ногами порядки и устои мира,
Отправимся в Шираз, в Бухару и в Самарканд,
Давай станем каландарами и покинем свою страну³.

Каландары встречали в дороге своих товарищей из разных мусульманских стран, обменивались мнениями, перенимали друг у друга те или иные воззрения, атрибуты и детали одеяния. Рассказы об этих странствиях встречаются во многих суфийских памятниках, в том числе в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели». Каландары пускались в путь иногда небольшими группами, иногда перемещались целым караваном («табором»). В летние месяцы каландары во главе со своими шейхами часто отправлялись в походы за сбором подаяния⁴. Им давали скот для жертвоприношения (курбан). Такие странствия подробно описаны в «Вилайет-наме-и Отман Баба». Предпринимались и коллективные паломничества к каландарским святыням.

¹ Цит. по: *Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 165. Примеч. 121.*

² *Dutt S. Early Buddhist Monachism. New Delhi, 1996. С. 30–60.* О бродячих монахах-миссионерах в Западной Европе в раннее Средневековье см. монографию: Усков Н.Ф. Христианство и монашество в Западной Европе раннего средневековья. СПб., 2001. О схожих практиках у западноевропейских сектантов (катаров, вальденсов и т.д.) см.: Карсавин Л.П. Очерки средневековой религиозности// История ересей. М., 2004. С. 9–266.

³ *Ergun S.N. Bektaşî şairleri ve nefesleri. Т. I. Istanbul, 1955. С. 111.*

⁴ *Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 167.*

Попрошайничество (*тасауль, джарр*), как правило тариката, восходит, по всей видимости, к практике индийских *шраманов*. Оно связано не только с насущной необходимостью, но и призвано усмирить «плотскую натуру» человека (нафс), освободить послушника от ее влияния. В «Манакиб-и Джамаль ад-Дин-и Сави» это установление не упоминается. Пир каландаров не вводил этого правила (что также может указывать на его «неисламское» — индийское или центральноазиатское — происхождение). В Османской империи завийе каландаров получали, как и другие обитатели, земельные пожалования, но, несмотря на это, тасауль сохранял значение и в качестве обрядового действия и как источник пополнения запасов продовольствия дервишей. Просить милостыню было принято и у дервишей бекташи (в отличие, скажем, от мавлави). Каландары обходили деревни, распевая духовные гимны, и протягивали при этом свои чаши, изготовленные из коры «индийского ореха» (кокоса) или металлические, но сделанные в форме кокосового ореха (кешкуль). Эти чаши висели у них на цепочке на груди. Каландары пели также хвалы перед воротами домов богачей или занимались гаданием на базарах, выдавая порой невероятные предсказания.

Обет безбрачия, противоречивший основам исламской религии, был принят среди маргинальных дервишей, видимо, под воздействием практики более древних религий (христианства, буддизма). Все знаменитые шейхи каландаров придерживались безбрачия. Хайрети с гордостью восклицал:

Мы люди одиночества и расставания,
мы отказались от дома и имущества,
Мы — вне обоих миров, мы отказались от «этого»
и «того» (*ин ве ан*).
Наше богатство — Возлюбленный (Махбуб) и вино,
от остального мы отрешены.
Мы — несколько *лаубали* (неукротимых), мы вырвались из мира¹.

В то же время каландары получили славу развратников и сластолюбцев. Некоторые завийе каландаров власти закрывали только потому, что эти завийе часто навещали замужние женщины, изменявшие своим мужьям с каландарами.

Обряды и практики каландаров почти не нашли освещения в официальных османских источниках, авторы которых относи-

¹ Цит. по: *Osak A.Y. Kalenderiler. С. 168. Примеч. 133.*

лись к странствующим дервишам с осуждением. Поэты-суфий и некоторые представители аристократии более благожелательно смотрели на каландаров, но их информация о странствующих дервишах ограничивается обычно двумя-тремя строками. Так, Вахиди сообщает, что каландары совершали радение-сама «по своим древним установлениям» под звуки бубнов, барабанов (*дюмбелек*) и других инструментов¹. «В «Вилайет-наме-и Отман Баба» говорится о том, что дервиши Отмана Баба время от времени разжигали в ночи большие костры и устраивали «представление для Бога», включавшее ритуальное радение сама. Отман Баба проводил подобные «огненные» обряды и для излечения больных. Для исцеления больного султана Мехмеда II этот шейх приказал разжечь огромный костер и молился перед ним о здоровье падишаха². Эти практики можно связать с пережитками культа огня, восходящими к зороастризму.

В завийе Сейида Гази ежегодно на праздник Курбан-Байрам (*Хаджилар байрамы*) исполнялись массовые обряды странствующих дервишей. «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ» рассказывает о том, что эти обряды были установлены самим Хаджи Бекташем, как и обряды шиитского траура (*ашура*) в обители Хаджи Бекташа³. «Вилайет-наме-и Хаджим Султан» сообщает, что Хаджим Султан со своими дервишами каждый год отправлялся в паломничество из Сусуза в Сейидгази, для того чтобы принять участие в этих айинах⁴. Отман Баба вместе со своими послушниками также совершал ежегодное паломничество (*хадж-и акбар* — «великий хадж») к этой обители (накануне Курбан-Байрама)⁵. Эти обряды совершались в обители в течение нескольких веков со времен Хаджи Бекташа.

Нельзя недооценивать значение каландарских шейхов и их послушников в культурной истории Малой Азии, Ирана и других стран Востока. Легенды и культовые предания, складывавшиеся вокруг личностей этих шейхов и их мазаров, как и последующее «освящение» их народом, показывают то огромное влияние, каким пользовались эти бродячие мистики в течение веков. Исторические детали биографии этих шейхов забылись, их могилы стали в народе восприниматься как «локусы силы», как места осуществления многочисленных просьб, исцеления больных, преодоления бедствий и лишений и т.д. Эти верования были равно характерны и

¹ *Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 169.*

² Там же. С. 170. Примеч. 139.

³ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 84.

⁴ *Tschudi R. Das Vilayet-name. С. 78.*

⁵ *Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 170.*

для суннитов, и для шиитов (хотя у последних наблюдалась некоторая неприязнь к суфизму и суфийским братствам, впрочем, так же как и у богословов-суннитов). Эти святые-эвлии стали восприниматься как «патроны местности», как первопредки, нередко их имена становились названиями деревень и городков.

В османских налоговых документах и описях (*тапу, тахрир*) довольно часто обнаруживаются названия деревень и земельных участков, содержащие слова «каландар», «абдал», «ышык», «торлак¹». Возможно, что деревни образовывались вокруг келий или могил странствующих дервишей. В республиканский период жители многих деревень, имевших в названии слово «абдал», обращались в Министерство внутренних дел Турции с прошениями о перемене названия (поскольку это слово в форме *аптал* приобрело в современном турецком языке пейоративный смысл — «глупец», «дурак»)². Названия, содержащие слово «каландар», распространены, как правило, в Восточной Анатолии (Календердереси, Календеран-и Джебелъ и т.д.). Названия, включающие слово «абдал», встречаются по всей Турции (всего более 30). Иногда слово «абдал» воспринимается как часть имени или прозвище (названия деревень Абдал Хасан, Джан Абдал, Койун Абдал), иногда же — как наименование целой группы (Абдаллы, Абдаллар, Кёсе Абдаллар), изредка — как часть названия места (Абдал-мезраасы). Слово «ышык» встречается в топонимике и в форме прозвища того или иного лица (Аллы Ышык, Демир Ышык, Гендж Ышык), и как наименование группы (Кыран Ышыклар, Текке Ышыклар, Бююк Ышыклар) или же, как топоним (Ышык-тепе, Ышык-кёй). Названия, включающие слово «ышык», попадают, как правило, только в Западной Анатолии (Бурса, Балыкесир, Измир, Маниса, Кютахья, Эскишехир, Анталья). Термин «торлак» входит в название всего лишь двух деревень в провинции Кастамону (на севере Турции) — Гёкчеторлаклар и Торлаклар (показатель множественного числа говорит о том, что здесь как будто бы имеется в виду сообщество дервишей)³. Часть бродячих дервишей могла быть поселена в данных деревнях османским правительством в принудительном порядке; часть же, видимо, селилась добровольно.

Турецкие пословицы и поговорки отражают знакомство турецкого народа с каландарами-абдалами, образ которых довольно часто появляется в разных аспектах. «Это известно абдалу» (*Абдала малюм олуур*) говорят в том случае, когда малоумный человек

¹ *Osak A.Y. Kalenderiler. С. 216.*

² Там же.

³ Там же. С. 216–217.

вдруг о чем-то таком догадывается, чего не знают и «разумные» люди. Такие и подобные им поговорки связаны с юродивостью дервишей-меджзубов. Поговорки и устойчивые выражения «смотреться абдалом» (выглядеть как абдал); «состояние абдала за деньги, за монеты не купишь»; «считать за абдальство»; «относить на счет абдальства» (*апталлыгына саймак*); «не насыщаться своим абдальством»; «расстроенный абдал»; «запыленный абдал» (*абдал хаки*) передают те или иные состояния абдалов, изначально считавшиеся мистическими, а в дальнейшем уже служившие поводами для насмешек. Выражение «имеющий натуру абдала» означает человека, любящего прийти «на готовенькое», жадного до чужого (всего, что попадает на глаза).

Ряд пословиц отражает «потребительский» подход абдалов к дружбе, их стремление использовать «незнающего» человека для своих целей и потом повернуться к нему спиной: «Дружба абдала (в дороге) до тех пор, пока деревня не покажется»; «Абдал, когда насытится, смотрит на дорогу» и т.д. Бродячий образ жизни каландаров нашел отклик в пословице: «Если абдал не двинется в путь, тогда сдвинутся горы». Кроме этих отрицательных черт в народных пословицах отражается и неприхотливость абдалов, их невзыскательность, довольство малым: «Девять абдалов насыщаются одной ложкой»; «Девять абдалов спят на одном коврике, а два падишаха не умещаются в одной части света».

Некоторые поговорки подчеркивают расточительность каландаров, когда что-то попадает им в руки. Стойкость к непогоде, готовность к испытаниям и трудностям пути выражаются в следующей поговорке: «Сказали абдалу, что снег падает, (он отвечает) что ж, я готов дрожать». Поговорка «абдал в текке, а хаджи в Мекке» означает, что каждый годе на своем месте. Некоторые поговорки подчеркивают благородные качества каландаров, их отстраненность от материальных интересов, добродушие, общительность, как, например, выражения «мужчина-каландар» (*календер адам*) (т.е. «рубаха-парень»), «каландарского склада» (*календер мешреп*), которые широко применяются и в наши дни¹. Некоторые конторы также используют в своих вывесках слово каландар, что подчеркивает достоинство и бескорыстие их хозяев².

Переходя к вопросу о роли каландаров в культурной истории братства бекташийя, следует немного задержаться на воздействии тех же каландаров на другое мощное турецкое суфийское братство –

¹ Gölpinarlı A. Tasavvufтан dilimize geçen deyimler ve atasözleri. İstanbul, 1977. С. 4–7.

² См.: Ocak A. Y. Kalendariler. С. 221–223.

мавлавийа. В братстве мавлавийа образовалось целое течение (шемси — от имени Шамса Табризи), которое придерживалось воззрений, близких к каландарским. В начале XVI в. наиболее ярким представителем этой группы был Диване Мехмед Челеби, потомок Руми, который в юности бродил по горам в одной рубашке и каландарской накидке (аба). Он то сбрасывал волосы, подобно каландарам, то отращивал их сверх всякой меры. Мехмед Челеби собрал вокруг себя дервишей, придерживавшихся таких же взглядов, как он сам. Он открыто пил вино и курил гашиш. В сопровождении 40 дервишей-мавлави и 40 дервишей-бекташи Диване Мехмед совершил паломничество в Мешхед, к гробнице восьмого имама шиитов Али Ризы и получил от служителей гробницы в подарок два знамени и священную посуду¹. Диване Мехмед прочитал там газель следующего содержания:

Мы — каландары, ловчие соколы превысокого Падишаха,
 обладателя справедливости.
 Мы каландарами стали ради потомка Пророка.
 Мы — каландары — идем по пути Каландар Шаха,
 Мы стерли из сердца своего образы, относящиеся
 ко всему прочему (*агйар*).
 Али ради Господа опустошил Вселенную (?),
 И мы тоже стали каландарами, следуя пути Хайдара, разбивающего
 ряды (противника).
 Мы — каландары, всюду ходим с непокрытой головой, босоногие,
 В разлуке с потомком Пророка, как и абдалы Рума,
 Заклеймили мы сердца свои ради Четырех и Восьми (святых),
 Ради двенадцати пречистых имамов стали каландарами².

Однако течение шемси никогда не было господствующим среди мавлави, и в дальнейшем оно не дало миру ярких личностей, подобных Мехмеду Челеби. Однако еще в XIX в. агиограф Харир-заде в своем произведении «Тибьян васайль аль-хакаик» писал, что каландары являются ответвлением братства мавлавийа³. Харир-заде полагал, что каландарство — это низший разряд суфизма⁴.

Каландарские мотивы прослеживаются в XV–XVI вв. и в стихах основателей или ведущих шейхов других братств, в частности в «Диване» основателя азербайджанского тариката *рушанийа*, ответвления братства халватийа, Деде Омара Рушани (ум. в 1486 г.):

¹ *Gölpınarlı A. Mevlâna'dan sonra mevlevilik. С. 106–117.*

² Там же. С. 117.

³ См.: *Осак А.У. Kalendariler. С. 198.*

⁴ Там же.

То мы абдалы, жующие коноплю,
 То мы — гладко выбриты и распиваем вино,
 То мы джавлаки, то — каландары,
 То мы хайдари, то — те, кто облачается в шкуры¹.

Поэтическое наследие каландаров и бекташи настолько тесно переплетено между собой, что о многих поэтах, сочинявших и речитировавших духовные стихи, трудно сказать, были ли они каландарами или бекташи. Это относится к народным поэтам, таким как Садык Абдал (послушник Сейида Али Султана, живший в XV в. в обители в Диметокке), Сехер Абдал (XVI в.), Мухий-д-Дин Абдал (ученик халифе Отмана Баба Ак-Йазылы Султана, конец XVI в.), Койун Абдал (каландар из селения Аккышла в области Кайсери, живший в XVI в.). Последний воспевал Хаджи Бекташа, связывая его с традицией каландаров:

Говорят, что ты шествуешь к Шаху,
 Приди, не уходи, прекрасный Каландар,
 Отца твоего и мать, слезы лица твоего (?)
 Не покидай, прекрасный Каландар.

...

Ты — сын (потомок) Хаджи Бекташа
 Ты наполнил собой этот мир (?),
 Ты тоже сын одного эра,
 Приди, не уходи, прекрасный Каландар².

Показательно, что поэты-каландары не прибавляют к имени Хаджи Бекташа официального прозвища (*лакаб*) «Вели» («Святой» «Избранник»). Это подчеркивает интимность, некоторую дружескую фамильярность в обращении каландаров с этим святым-вели, которого они считали «своим», не воспринимая его как чуждого себе героя османской идеологической системы.

Слияние учений бекташи и каландаров и различные проявления культа Хаджи Бекташа в XVI в. отразились во многих стихах тогдашних османских поэтов. Так, Календер Абдал писал:

Я — Календер Абдал, сложил я голову свою (на этом Пути),
 Став жертвой, благодарение (Богу) увидел я Лик (Бога),
 Предводителя эренов, проводника на Пути,
 Хункара Хаджи Бекташа Вели я увидел³

¹ *Osak A.Y. Kalenderiler. Примеч. 19.*

² *Ergun S.N. Bektaşî şairleri ve nefesleri. T. I. C. 137.*

³ *Samancıgil K. Alevî şiirleri antolojisi. C. 105.*

Култ Хаджи Бекташа, судя по всему, никогда не был чуждым анатолийским каландарам, но они считали себя несвязанными правилами какого-либо тариката (да и правила эти до XVI в. оставались неразработанными и нигде не были записаны). Каландаров вполне устраивали мистические стихи и трактаты, не диктовавшие строгого подчинения определенным нормам.

В XVI в. Хаджи Бекташа воспевали не только бродячие дервиши, но и придворные поэты, склонные к заигрыванию с каландарской символикой. Известный османский поэт-дервиш Хайали писал о себе:

С тех пор как клеймо на моей груди стало главным очагом для людей
страдания (*эхл-и дерд*),
От меня зажигает свой светильник оджак Хаджи Бекташа¹.

Здесь поэт Хайали выдвигает на передний план, главным образом, свою собственную личность, но сопоставление им себя с оджаком (совокупностью последователей или самой обителью) Хаджи Бекташа говорит о том, что этот оджак и в османской столице пользовался славой знаменитого духовного центра, сравнение с которым удовлетворяло тщеславие придворных стихотворцев.

В свою очередь, поэт-абдал Хайрети с гордостью восклицал:

Ради Шаха Истины, сегодня, о, Хайрети,
я взволнован и стоною,
В обители любви (*ханакх-и ышк*)
я — бекташи с непокрытой головой².

Получается, что для абдала Хайрети сравнение с бекташи означает высокую оценку (самооценку) его достижений на мистическом поприще. Это означает, что бекташи опередили абдалов по степени близости к «обители любви».

«Европейские» поэты-каландары XVI в. Хайрети и Хайали (оба они происходили из Вардара в Македонии) приблизили увлечение каландарским мировоззрением к аристократическому вкусу султанского окружения и изысканной столичной публики. Хайрети, пропагандировавший шиитские воззрения, характеризуется авторами поэтических антологий как каландар и бекташи одновременно (Лятифи, Ашик Челеби)³. Хайали-бег в юности стал

¹ Hayâli Beg Divanı. С. 422.

² Hayreti. Divan. С. 321.

³ Ocağ A.Y. Kalenderiler. С. 219.

мюридом шейха иранского братства хайдарийа Баба Али Маст-и Аджами. В Стамбуле его заметил главный кади города Сарыгюрз Нур эд-Дин-Эфенди и взял его на воспитание. Хайали рано прославился своими стихами, его слава дошла до султана Сулеймана Кануни, который лично познакомился с поэтом и осыпал его своими милостями. Хайали-бег сразу, не задумываясь, тратил все средства, полученные им от покровителей. Он скончался в 1556 г. в Эдирне и похоронен в местной хайдари-хане (Ашик Челеби)¹. Будучи придворным поэтом, Хайали отказался от каландарства и принял официальное суннитское вероисповедание².

Среди других классических османских поэтов склонность к мировоззрению каландаров питали Мешреби (соученик Хайали в братстве хайдарийа), Йетими (воспитанный в завийе Сейида Гази), Хайдари (стамбулец, состоявший в братстве хайдарийа), Йетим Али Челеби (также стамбулец, возглавлявший календер-хане Шейха Джемалю после смерти последнего и участвовавший в индийском походе Сейди Али Реиса), Теменнаи (поэт-«безбожник» из Кайсери, вероятно связанный с хуруфитами), Ышык Шемси (пламенный проповедник хуруфизма), Вирани, Аскери, Фазыли, Гюльшени Сарухани, Келами и другие³. Все эти поэты жили в эпоху расцвета Османской империи и практически свободно излагали свои взгляды, не опасаясь преследований. Часть из них даже пользовалась расположением мудрого султана Сулеймана. Появился каландарский стиль не только в литературе, но и в музыке (*календери*)⁴. Этот стиль был более популярным среди народных певцов (*саз шаирлери*). Существовали особые каландарские мелодии на стихи перечисленных выше поэтов. Но все эти культурные достижения каландаров стали предвестием быстрого упадка данного религиозного течения уже в следующем, семнадцатом столетии.

Нельзя безоговорочно отождествить абдалов Рума с первыми последователями и распространителями культа Хаджи Бекташа (по нашей терминологии «прото-бекташи»). Однако путешествовавший по Анатолии в XVII в. Эвлия Челеби посещал многие завийе, основанные в XIV в. абдалами Рума, и, не колеблясь, относил основателей этих обителей к числу «факиров бекташи» (*фукара-и бекташийан*)⁵. Османский историк XIX в. Эсад Эфенди полагал, что бекташи присвоили себе все текке, основатели кото-

¹ *Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 219.*

² Там же. С. 220.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 221. Ср.: *Köprülü M.F. Edebiyat arařtırmaları. Ankara, 1966. С. 354.*

⁵ *Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 216.*

рых носили прозвища баба и абдал¹. В «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» сообщается, что Ахмед Йасави назначил Хаджи Бекташа главой абдалов Рума². В этом сочинении мюриды Хаджи Бекташа также носят название «абдал». Это показывает, что уже в XV в. «Вилайет-наме» от имени братства бекташийя претендовало на духовную власть над абдалами и обосновывало эти претензии (может быть, далекие от реальности) ссылкой на авторитет величайшего среднеазиатского суфия XII в. Ахмеда Йасави, чья популярность возросла в XV в. в связи с введением его культа в государстве Тимуридов, которому одно время подчинялись и анатолийские княжества.

Помимо Хаджи Бекташа румийские абдалы поклонялись также и его ученику (и одновременно новому воплощению) Абдалу Мусе:

Румийские абдалы, шкуры на плечи свои набросив,
Идут к моему шаху Абдалу Мусе³.

Абдалы, придерживавшиеся культа этих наставников (Хаджи Бекташа и Абдала Мусы), по-видимому, постепенно становились «плотью и кровью» нового братства бекташийя⁴.

Тарикат бекташийя на протяжении XVI в. шаг за шагом усиливался, в то время как разрозненное каландарство ослабевало, приходило в упадок. Именно в этот период началось присвоение братством бекташийя каландарских святынь и обителей⁵. Однако этот процесс нельзя считать насильственным захватом «чужой собственности». Скорее речь идет о слиянии обоих течений, наполовину добровольном, наполовину вынуждаемом обстоятельствами. Завладение завийе происходило не «извне», а в большей степени «изнутри» обителей и очень часто без прямого давления османских властей. Это был естественный процесс развития братства бекташийя, являвшегося первоначально одним из многочисленных ответвлений каландарства. Этот естественный процесс завершился в XVII в, когда большинство каландарских групп стали осознать и позиционировать себя в качестве бекташи⁶. В XVIII в. все османское каландарство (в Малой Азии и на Балканах) практически растворилось в братстве бекташийя, уступив ему

¹ *Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 216. Примеч. 218.*

² *Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 16.*

³ *Gölpınarlı A. Alevî-Bektaşî nefesleri. С. 107*

⁴ *Ocak A.Y. Babailer isyanı. С. 217.*

⁵ *Ocak A.Y. Kalenderiler. С. 208–209.*

⁶ Там же. С. 209.

свое место на исторической арене и само восприняв его формы. В других регионах исламского мира каландары также вынуждены были перейти под покровительство более мощных и организованных тарикатов (кадирийя, накшбандийя, кубравийя, шазилийя), либо вообще сойти с исторической сцены.

В следующей главе нами будут рассмотрены основные черты мировоззрения и ритуальной практики бекташи и алевитов и сделана попытка проследить общие мотивы и детали сходства между учением бекташи, известным, главным образом, из духовных гимнов XIV–XIX вв. и взглядами «маргинальных» дервишей, абдалов и каландаров, зафиксированными османской традицией того же времени. При этом большое внимание будет уделяться тому, что принято считать «доисламским» или «шаманистским» наследием, и его проявлениям в духовной практике и фольклоре бекташи.

Глава VIII

Мировоззрение и практика суфиев-бекташи и секты алевитов

Поэзия братства бекташия ближе к турецкой народной литературе и фольклорным жанрам, чем к классической османской «поэзии дивана». Она подразделяется на жанры так называемой «литературы текке», ашикской поэзии, дастанов. «Литература текке» состоит из религиозных гимнов, мистических поэм и суфийских наставлений (написанных как прозой, так и стихами) и использовавшихся во время проведения ритуалов бекташи. Ашикская поэзия создавалась бродячими мистиками-ашиками; ее отличал более свободный стиль, лиризм, отрицание многих догматов «официального ислама» (суфийская образность в этой поэзии восходит скорее к турецкому народному пониманию суфизма). Дастаны — лироэпические произведения, посвященные часто героям народного фольклора и содержащие многие элементы народной духовности.

Стихотворения бекташи, написанные тюркским 11-сложным размером (*хедже*), носят название «*нефес*». Дервиши братства воспитывались в народной среде, хорошо знали народные обычаи и верования. Братство бекташия дало Турции целую плеяду известных поэтов.

Среди знаменитых поэтов, принадлежавших к братству бекташия, называют в первую очередь Йемини (первая половина XVI в.; биографических сведений почти не сохранилось), который написал в 1519 г. поэму «Фазилет-наме», состоящую из 7300 бейтов. В ней он изложил идеи, близкие идеям сект хуруфитов и алевитов. В предисловии к этой книге подчеркивается связь Йемини с великой обителью (астане) Хаджи Бекташа. Но непосредственным наставником Йемини был Ак Йазылы, халифе Отмана Баба (следовательно, в ту эпоху противоречия между дервишами Хаджи

Бекташа и абдалами Отмана Баба были не столь уж значительными). Йемини был убит в г. Манастир фанатичными «ходжами» – т.е. благочестивыми горожанами-суннитами (они убили и многих других баба бекташи в этом городе, таких как Джигер Баба, Кирхор Баба, Хасан Баба. Впоследствии над их могилами были возведены гробницы, возжигались светильники, население города просило их о заступничестве). Это произошло в 1533 г. Поэма «Фазилет-наме» написана в шиитском духе и посвящена восхвалению имама Али¹.

Один из крупнейших суфийских поэтов Турции Пир Султан Абдал (казнен в 1560 или 1588 г.) проповедовал идеи братства бекташийя и был обвинен в пропаганде в пользу шаха Ирана Тахмаспа (1524–1576 гг.), сына Исмаила Сафави. Пир Султан Абдал (настоящее имя Хайдар или Коджа Хайдар) участвовал в восстании кызылбашей против османского правительства. Приговоренный к повешению своим бывшим учеником Хызыр-пашой, губернатором Сиваса, за отказ проклинать в стихах иранского шаха (для Пир Султана этот шах был земным воплощением иного – неземного, вечного Шаха), Пир Султан сочинил перед смертью три хвалебных гимна в адрес Али и его земного воплощения – властителя государства Сафавидов. Самое знаменитое из этих стихотворений начинается словами:

Пока не отправил нас на виселицу Хызыр-паша,
Откройте, двери, пойдем-ка мы к Шаху,
Пока не наступили дни наказания (*сийасет*),
Откройте, двери, пойдем-ка мы к Шаху.
Сердце хочет подняться во дворец Шаха,
Душа желает окраситься мускусом Али,
Мой пир – Али, ради любви к двенадцати имамам
Откройте, двери, пойдем-ка мы к Шаху.
Куда ни пойду я, мой путь застилает туман,
Вот во что превратили нас договор [с Хызыр-пашой]
и сдача на милость,
Цепь сдавливает мою шею уже который день,
Откройте, двери, пойдем-ка мы к Шаху...²

Творения Пир Султана Абдала широко распространены в народе, существуют его легендарные жизнеописания (манакиб).

Пир Султан Абдал, по преданию, после своей казни вышел живым из городских ворот и направился в сторону иранского города

¹ Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. T. I. С. 279.

² Там же. С. 281.

Ардебиля. Эта легенда показывает, что по натуре своей Пир Султан был скорее кызылбашем, и для него обитель Сафавидов в Ардебиле значила больше, чем обитель Хаджи Бекташа в Карагююке. Дом Пир Султана сохранился до наших дней в селении Баназ (в окрестностях города Йылдызели, в 40 км к западу от Сиваса). Там же находилось священное ивовое дерево и камень, который Пир Султан якобы принес из Хорасана на кончике своего посоха¹. Пир Султан Абдал имел трех сыновей. Из них Сейид Али похоронен в Баназе, в сосновой роще; Пир Мехмед — в деревне Дадук под Токатом; Эр Гайб — в Дерсиме. Пир Мехмед также был поэтом-бекташи. Дочь Пир Султана выступала в качестве народного певца-озана.

В духе бекташийской (а точнее кызылбашской) традиции писал и азербайджанский поэт Физули (1495-1556 гг.), живший на территории Месопотамии — в Хилле и Багдаде, автор сборника лирических стихов (диван), поэм «Бенгу баде», «Шикайет-наме», агиографического сочинения «Хадикат ас-суада». Поэтами братства бекташийа были Кул Химмет, живший в конце XVI — начале XX вв. (сведений о его жизни практически нет); Вирани (XVI в., сведений о жизни мало), излагавший в стихах также и учение секты али-илахи (которая обожествляла имама Али) и считавший себя учеником шейха Балым Султана; Хусейни (*Хелваи*, «торговец халвой»), живший в XVI в. в Эдирне, на территории европейской части Турции.

В более позднее время традиции бекташийской поэзии продолжали Хасан Деде (XVII в.), Казак Абдал (происходивший из румынских турок и живший скорее всего в XVII в.), Сейрани (ум. ок. 1844 или 1849 г., жил в Испарте на западе Малой Азии, долгое время провел в Египте), Дертли (ок. 1770-1847 гг.) — один из крупнейших ашикских поэтов, живший в деревне Шахне (в районе Болу на северо-западе Анатолии), и многие другие. В составе религиозной литературы братства — похвалы 12 шиитским имамам; плачи по мученикам, павшим в битве под Кербелой (680 г.), — третьему имаму шиитов Хусейну, его детям и его воинам; хвалебные гимны в честь Хаджи Бекташа, Балым Султана, Абдала Мусы, Кызыл Дели, Отмана Баба и других эвлия.

Одним из богатейших источников по мировоззрению бекташи и алевитов служат духовные стихи — нефесы, создававшиеся членами данных общин. Они лежат в основе традиционной культуры бекташи. Их поют во время исполнения ритуалов, во время церемонии зикра, а также на концертах народных певцов-аши-

¹ *Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. T. I. С. 280.*

ков. Ашики пользуются значительной популярностью в современной Турции. Характер нефесов бекташи и алевитов несколько отличается: бекташи, проживавшие в обителях-текке, наполняли свои гимны метафизическими размышлениями; у алевитов же нефесы более простые, непосредственные и предназначены для сопровождения ритуального танца: они отличаются большей живостью и «народностью»¹.

Братство бекташийя использовало в своей практике многочисленные суфийские термины. Наиболее важным понятием, заимствованным из суфийской терминологии, являлось понятие «ашк» («страстная любовь», арабск. ишк). Любовь — это та сила, с помощью которой побеждается эгоизм (*нафс-и аммаре*) и двойственность и постигается тайна *кунту канзан* (*канз-и махфи* — «скрытое сокровище»). Имеется в виду ссылка на «священное речение», приписываемое самому Всевышнему (*хадис кудси*): «Я был скрытым сокровищем (*кунту канзан махфийан*), и Я захотел, чтобы Меня poznали».

Поэт-хуруфит Несими писал о том, что Истина проявилась во всей природе:

Вся земля и небо стали совершенной Истиной,
Даф (бубен) и *чанг* (струнный инструмент), и най (флейта) поют:
 «Я есть Истина!»²

Единство (*вахдат*) с высшим началом восходит в философии бекташи к учению Ибн аль-Араби (1160–1240). Поэт-бекташи Рухаллах восклицал:

Мы вечно пьяны вином Единства,
 Мы — те, кто испили из кубка *аласт*³.

Аласт — День Господа в вечном понимании, когда существовал только Бог и не было мира. Бог обратился к прообразам душ людей со словами: *Аласту бираббикум* — «Не Господь ли Я ваш?» В поэзии суфиев аласт уподобляется пиру, на котором душам людей была дарована духовная пища⁴. Таким образом, аласт — это и призыв Бога к человеку, и одновременно некое пиршество (*аласту безми*), на котором Господь исполняет роль кравчего. Отсюда появилось

¹ *Mélikoff I. Hadji Bektach. С. XXV.*

² Цит. по: *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik. С. 207.*

³ Там же.

⁴ *Шиммель А. Мир исламского мистицизма. М., 1999. С. 140.*

и выражение «вино аласт» (*аласт шарабы*). В связи с этим пиршеству употребляется арабский глагол *сакахум* («напоит их»), взятый из Корана: «И напоит их (*сакахум*) Аллах напитком из чистого питья»¹. Имад ад-Дин Насими, в частности, писал:

В вечности я испил чашу сакахум,
Потому и твержу я каждый миг: «Я — Истина!»²

Вино становится символом Божественной любви. Согласно учению бекташи, в Адаме (Первочеловеке) проявилось нечто божественное. Лицо Адама стало той «сокровенной скрижалю» (*левх-и махфуз*), на которой Аллах начертал таинственный завет. Об этом писал, например, Михраби, поэт-бекташи XIX в., происходивший из династии крымских ханов и подвизавшийся в обители бекташи в Сютлюдже:

Не кричи «Аллах, Аллах!»,
Не взывай к Нему, думая, что Он далек.
Не отказывайся от произнесения Истины (вслух),
Шайтан смеется над таким положением.

Ты пребываешь в воображаемом месте,
Ты здесь в качестве занавеса,
Истина в тебе, но где же ты?
Каков ответ на (этот) вопрос?

Лицо твое — сокровенная скрижаль (*левх-и махфуз*),
Речь твоя свидетельствует об этом (разъясняет это),
Знающий (ариф) ведает то, что внутри (в душе),
Невежда же клонится к ущербу.

Наши слова — это Его Коран,
Наше лицо — это Его Милость,
Глаза наши видят Истину,
Мы не обманемся наваждением...

Михраби, все айаты (сколько их есть) —
Всего лишь уподобляющие суждения,
Вот в руках моих Завет,
Дай же пиалу, о, кравчий!³

¹ Коран: сура 76, стих 21.

² Цит. по: *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık*. С. 208.

³ *Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri*. Т. III. С. 273–274.

В более ранний период истории братства бекташийя (XV–XVI вв.) такие воззрения обычно было принято ассоциировать с хуруфитской сектой, проникшей из Иранского Азербайджана и «получившей гражданство» в обители Хаджи Бекташа и в других обителях братства бекташийя. Как представителя данной секты воспринимают поэта-бекташи XVI в. Сюрури, который возносил хвалу основателю хуруфизма — Фазлаллаху Наими. Сюрури утверждал, что человек является «говорящим Кораном» (*Келамуллах-и натык*), подразумевая под «человеком» прежде всего своего пира Фазлаллаха (идея о «говорящем Коране» восходит еще к исмаилитам и другим группам «крайних шиитов»)¹:

Так как в образе человеческого показал свою суть Аллах,
Склонись перед ним в земном поклоне,
не стань потерянным как Иблис.
О ты, возражающий против лучшего из мирозданий
(*ахсан-и таквим*),

Если ты хочешь знать толкование,
что есть «говорящее СловоБожье»
(Келамуллах-и натык).

Прочитай на лице человека (Адама) начертание Мира имен (Бога)².

Но в целом в суфизме преобладало толкование воплощения Божественной красоты в лицах прекрасных людей (не обязательно суфийских наставников) только как средства созерцания, в то время как хуруфиты требовали поклонения Богу в человеческом образе (и прежде всего в образе своего пира Фазлаллаха).

В коранической суре «Свет» (айаты 15–16) говорится: «Разве вы не видели? Аллах создал Луну светом, Солнце же сделал светильником». Эти стихи Корана послужили бекташи для отождествления «света» и «светильника» соответственно с имамом Али и пророком Мухаммадом. Али и Мухаммад, по этому толкованию, предстают воплощенными тайнами религии, явившимися в мир. Отделить их друг от друга невозможно, они являются вместе одним целым. Как писал поэт Йесари:

Упаси Боже того, кто их видит разделенными друг с другом,
Мухаммад — это Али, Али — это Мухаммад³.

¹ Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII–XV веках. С. 322–325.

² Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. T. I. С. 60.

³ Цит. по: Eröz M. Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik. С. 213.

В этом отношении Али именуется «Царем Света Аллаха» (Шах-и Нуруллах).

О единении Мухаммада и Али писал также поэт-кызылбаш Факир Эдна (XVII в.):

Али — это Мухаммад, Мухаммад — это Али,
Слава Аллаху, я узрел, что они — это одно яблоко
(две половинки одного яблока)¹.

Али приобретает у бекташи и алевитов (кызылбашей) функции космического существа, на котором держится творение. Он получает свой свет из «светильника Могущества» (*Кудрет кандили*). Али, Мухаммад и Истина (Хакк) связаны в единое высочайшей любовью (мухаббет). Мухаббет отличается от страстной любви (ашк), которая выпадает на долю адептов (ашик); это, скорее, «братская любовь» в христианском смысле. Известный поэт бекташи Кул Химмет писал:

Между Аллахом, Мухаммадом, Али,
В Доме Аллаха, в сокровищнице Истины,
В светильнике Могущества, в пустыне любовной страсти,
Любовь (мухаббет) — это Свет,
увиденный Джабраилом (Гавриилом)².

В среде бекташи было распространено верование в то, что именно в личности имама Али заключен «истинный Коран» (*Куран-и мубин*). Дервиш Сехер Абдал (XVI в.) возглашал, поясняя этот момент в учении бекташи:

Тот, кто входит в общину Пророка, любит его дитя — Шаха,
Оба они — единый Свет из пречистой основы,
Он (Пророк) сказал: «Я — тот город, а врата его — Сейид Али»,
Знай, что таким образом появился из этих врат Мухаммад Али³.

Серсем Али Баба, один из виднейших наставников бекташи в XVI в., выдвигал следующий «символ веры» для своей общины:

Утром на рассвете мой вирд таков:
Аллах един, Мухаммад, Али, Али!

¹ *Ergun S.N. Bektaşî Kızılbaş Alevî şairleri ve nefesleri*. Т. II. С. 54.

² Там же. Т. I. С. 186.

³ Там же. С. 88.

Мой зикр — «Нет Бога, кроме Аллаха!»
 Аллах един, Мухаммад, Али, Али!¹

Пир Мехмед в своем нефесе восклицал от имени Бога:

Одно имя Мое — Али, другое имя — Аллах,
 Слава Аллаху, благодарение Единству!²

Али предстает и в образе человека, и в образе Бога. Подобное утверждение приводит в замешательство человеческие умы. Но бекташи считали, что сам Бог сознательно хотел вызвать такое замешательство. Так Кул Химмет утверждал:

Сколько сотен тысяч лет ты пребывал в Светильнике,
 Из отцовских чресел перешел ты в материнское (лоно),
 Тем самым вверх ты народ в сомнение (смятение),
 В тысяче и одном одеянии ты проявился, Али!³

В отличие от христианства, в котором признается лишь один исторический факт сошествия Бога на землю в человеческом облике (хотя в Ветхом Завете Бог показывается на земле довольно часто, но эти его проявления не считаются боговоплощением), бекташи и алевиты верили в многократное явление божества в человеческом образе. Несомненно, наиболее значительным было воплощение божества в историческом Али (все другие упоминаются лишь вскользь). Шах Исмаил Хатаи, пир братства сафавийя, почитаемый также бекташи, писал:

О, Али, ты — суть изначальной сущности Величия (*Кибрийя*),
 О, Али, ты — предводитель всех пророков и святых,
 Никто не познал твоей личности и образа,
 О, Али, ты — последняя жемчужина в море вне пространства⁴.

Сравнение Али с жемчужиной, довольно частое в литературе, уводит нас к христианскому гностицизму (ср. «Песнь о жемчужине», по-видимому, иранского происхождения)⁵. То же сопостав-

¹ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. T. II. С. 228.

² Öztelli C. Pir Sultan Abdal. С. 389.

³ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. T. I. С. 178.

⁴ Там же. Т. II. С. 48.

⁵ Аверинцев С.С. От берегов Босфора до берегов Евфрата, в книге: Аверинцев С.С. Другой Рим, СПб., 2005. С. 118–120.

ление истинной веры с жемчужиной употребляет Христос в своих притчах, изложенных в Евангелиях¹.

Многие дервиши-бекташи признавались, что они не постигли тайну Али, не смогли понять, кем он был в действительности. Кул Химмет замечает, что имя Али читается в четырех священных книгах (т.е. в Торе, *Забуре* (Псалтыри), Евангелии и Коране)². Поэт-бекташи Исмаил Босневи писал:

Говорят, что Али — это имя Аллаха,
Перед ликом его совершают земной поклон³.

Это верование напоминает поклонение иконам как образу Бога у христиан. Но с точки зрения бекташи иконой Али является лицо человека — «прекрасный лик» (*джемаль*). Мехмед Али Хильми, глава братства бекташийа в XIX в., писал, повторяя давний жанр восхваления Али, восходящий в турецкой литературе к XIV в.:

Али — первый, Али — последний,
Али — глубинный, Али — внешний,
Али — пречистый, Али — чистейший,
Али предстал перед глазами моими.

Али — душа, Али — возлюбленный,
Али — вера, Али — религия,
Али Милостивый, Али Милосердный,
Али предстал перед глазами моими.

Хильми — малейший из нищих,
Видят мои глаза, говорит мой язык,
Куда ни брошу взор, везде
Али предстал перед глазами моими.

Я зеркало поднес к лицу своему,
Али предстал перед глазами моими.
Я взглянул на собственную сущность,
Али предстал перед глазами моими⁴.

¹ Мф. 13: 45–46.

² *Ergun S.N. Bektaşî Kızılbaş Alevî şairleri ve nefesleri. Cilt I. S. 180.*

³ Там же. Т. III. С. 168.

⁴ Там же. Т. III. С. 172–173.

Подобные верования нашли отражение еще в Евангелии от Иоанна и в Апокалипсисе, но там они относятся только к личности Иисуса Христа, не подразумевая прозрения божественной сущности каждым человеком внутри себя. Гностицизм послужил, как кажется, связующим звеном в передаче подобных формул (которые совпадают иногда дословно) алидским сектам (в том числе и алевитам).

Поэт-алевит XVI в. Джафери восхваляет Али в таких словах:

По приказу Али появилось все тайное и явное,
Али — тайна Всемогущего, Али — душа мира,
Али — родник сути, Али — и суша и море,
Али — вне пространства, ибо чист он от всего (от всех вещей).
Али — то, не имеющее признака, что ясно обозначилось во всех вещах...

Али — властитель мира, Али — свет Величия,
Али — весь Коран, Али — милосердие Милостивого,
Али — источник блага, бесподобный и единственный,
Али — Царь святых, Али — Лев Господень,
Через Али, о верующий, все творение стало Всевышним.

Али — абсолютная Личность, ставшая вместилищем всего,
Хотя он и отделен от всех вещей, вне них,
Али — тайна Бога, падишах Вселенной.
Тот, кто не постиг личность и образ Шаха,
Разве поймет, что в мире Али — владыка над ними (над людьми)¹.

Поэт Вирани (XVI в.), состоявший одновременно в братстве бекташийя и в секте нусайритов, близкой по ряду положений своего учения к алевитам, восклицал:

Мы — абдалы Рума, султан наш — Муртаза (Али),
Мы — отшельники, покинувшие мир, отрешенные,
наш Господь — Муртаза.
Мы в его лике прозрели смысл Матери книг (Корана²),
Образ Истины, проявление Милостивого — наш Муртаза².

Тот же поэт проводил мысль о единении Али с Илией-пророком, почитаемым иудеями и христианами, и даже использовал имя Илии в своем вирде:

¹ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. Cilt I. T. I. C. 134.

² Там же. С. 214.

О, Али, о, Илия, о, мой сияющий месяц, Али,
 О, Али, о, Илия, о, открытие тайны *Ман араф*¹
 О, Али, о, Илия, о, лик Корана, мой Али,
 О, Али, о, Илия, о, «Во имя Милостивого, Милосердного»².

Вирани применял в другом стихотворении к имаму Али и мусульманскую формулу «Нет Бога, кроме Аллаха»:

Свет Обладателя Величия — «Нет Бога, кроме Али!»,
 Вечно Суший, Неумирающий — «Нет Бога, кроме Али!»³.

Свободное высказывание со стороны Вирани подобных идей свидетельствует о том, что власти в Османской империи XVI в. все еще отличались относительной терпимостью к сектантским уклонам. Общины нусайритов и алевитов (кызылбашей) в это время продолжали вести широкую пропаганду своих воззрений. Вирани гордится тем, что он принадлежит к нусайритам, и открыто заявляет об этом в одном из нефесов:

Али — Шах, и вместе с ним Таки и Наки [шиитские имамы],
 Если скажу я, что Али — Создатель, этого будет достаточно.
 Он убивает, он же стал утешением в несчастье.
 Нет подобного Тебе, о Царь мира!
 Я — нусайрит, я — нусайрит, я — нусайрит!
 И не умер я, и не жив я, и не в сознании (?)⁴.

Стихотворения примерно такого же содержания были распространены и среди персидских дервишей, исповедовавших учения «крайнего» шиизма — хайдари, частично каландаров и ниматуллахи. До сих пор в Иране весьма популярны суфийские гимны, воспевающие Али и намекающие на его неземные качества. Но среди самих бекташи не все разделяли крайние взгляды, заостряя внимание больше на вере в Истину (Хакк), чем на вере в Али. Эдиб Хараби, поздний поэт-бекташи, в своем нефесе выражает против обожествления Али (впрочем, возможно, что это делалось для «непосвященных»):

¹ Ман араф (арабск. «кто познал») — слова из хадиса кудси: «Кто познал свою душу, тот познал своего Господа».

² *Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri*. Т. I. С. 214.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 224. Пограничное состояние словно бы между смертью и жизнью очень характерно для мистиков разных традиций.

Душа моя — жертва Хайдара Керрара (т.е. Али),
Ибо он сам — Царь святости,
Речь некоторых порочных внушает ужас,
Говорят (Боже упаси!), что Али — это Аллах.

Эти люди не сведущи в тайне Истины,
Они не попутчики тем, кто идет к Истине,
Али — Истина, но он — не Аллах.
Те, кто так думает, — конечно же, безумцы.

У Али много чудесной силы,
И от этой силы рождается великая святость,
Но заблуждается тот муж, который называет его Творцом,
Ибо величие (принадлежит) Истине, Мухаммаду, Али¹.

Легенды об Али были широко распространены в братстве бекташийя. Многие из этих легенд обыгрываются, так или иначе, уже в стихотворениях самых ранних поэтов-бекташи. Но показательно, что в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» культ Али не получил сколько-нибудь значительного отражения. Даже мысль о тождественности Али и Хаджи Бекташа появляется лишь в самом конце произведения, в рассказе о смерти святого-вели и не утверждается прямо, а выводится имплицитно из схожести легендарной ситуации.

Легенды об Али повествуют о том, что он в образе льва преградил путь Мухаммаду на небо во время вознесения (мирадж) последнего к престолу Аллаха и потребовал с него плату за проход (кольцо с печатью пророчества — *хатем*). Лев-Али проглотил кольцо, после чего пропустил Мухаммада. Во время разговора с Аллахом (когда Тот сообщил Мухаммаду девяносто тысяч тайн) между Ним и Пророком был занавес, и Пророк не видел Лица Господня. Мухаммад спросил, поднимется ли этот занавес? Занавес поднялся, и Пророк увидел, что разговаривает с Али. Поэтому бекташи называют мирадж — «постижение пророком тайны Али». С этим связан и ритуал айин-и джем.

Когда Пророк возвращался назад, Господь передал ему горсть винограда для его внуков Хасана и Хусейна. По пути Мухаммад встретился с (неузнанным им) слугой Али Сальманом аль-Фариси в облике странствующего дервиша, и тот попросил у Пророка одну виноградину в качестве подаяния. Затем Мухаммад повстречался

¹ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. T. III. C. 257–258.

с Сорока святыми. К ним присоединился и Сальман (оказавшийся одним из Сорока). В руке у Сальмана была та самая виноградина, которую во время их беседы раздавила невидимая рука. Один из Сорока тотчас выпил сок с ладони Сальмана, и все Сорок сразу стали пьяными. Они приступили к совершению сама под музыку саза, выкрикивая: «ху, ху!» Присутствовавший там же (но также не признанный Пророком) Али пришел в крайнюю степень экстаза и мистического влечения (*джазба*) и бросился в середину круга. В этот момент изо рта у него выпал перстень с печатью, который он проглотил в облике льва. Только тогда Мухаммад узнал Али и одновременно постиг его истинную природу. Так возникла церемония айин-и джем, служащая для выявления высшей Истины. Прототипом ее стало указанное собрание Сорока святых.

Другое чудо, связанное с Али, произошло во время битвы при Оходе (Ухуде) в 625 году. Пророк был тяжело ранен, он истекал кровью. Вдруг появился архангел Джабраил, простер над ним свое крыло и велел ему читать вслед за ним «Обращение к Али» (*Нади Алиийан*). В тот же миг, как только Мухаммад прочел эту молитву, появился Али с мечом Зульфикар в руках; он разбил врагов и спас Пророка ислама.

Третье чудо (повторенное затем и Хаджи Бекташем) заключалось в посмертном явлении Али перед своими сыновьями. Незадолго до смерти от раны, нанесенной ему хариджитом Ибн Мульджомом, Али призвал к себе своих сыновей и сказал, что на его похороны явится бедуин с закрытым лицом, который и совершит над ним погребальный обряд. Как он сказал, так и случилось. Появился бедуин с закрытым лицом, которому сыновья Али передали тело имама. Бедуин погрузил его на верблюда и погнал животное в сторону пустыни. Но один из сыновей Али побегал за ним вслед и попросил бедуина поднять покрывало и показать лицо. Оказалось, что бедуином был сам Али, хоронивший свое брненное тело, но сам оставшийся вечным.

Происхождение данного рассказа весьма смутно. В нем чувствуется арабийский мифологический колорит. Отсутствие прямых библейских аналогий легко объяснимо (Али не погибал на кресте, не возносился в огненной колеснице как Илия-пророк; его гибель произошла на глазах его сторонников, в собственном доме в г. Куфа). Но нам неизвестны прямые аналогии данного мотива, скажем, в зороастрийских или индийских (брахманистских или буддистских) преданиях¹. Эта легенда стала ключевой для братства бекташийя (так как именно при ее посредстве Хаджи Бекташ был отождествлен с Али).

¹ Похожие представления можно обнаружить в Китае, в даосских преданиях о бессмертных, «освободившихся от своего тела». См.: *Масперо А.* Даосизм. СПб., 2007. С. 11–12.

Четвертая культовая легенда представляет собой некоторое смешение образов Али и царя Соломона, в мусульманской традиции — повелителя духов и демонов. Многие апокрифические рассказы о Соломоне рисуют его своего рода пастушеским царем, находившимся в тесном контакте с живой природой и мистическими силами. Ряд чудес Соломона был перенесен затем на мусульманских святых (в том числе и на Хаджи Бекташа). И здесь мы можем видеть посредническую роль гностицизма и сект, произошедших от него, таких как павликиане и богомилы¹. Чудо о связывании демона (дива) относится к доисторическим временам. Али явился в облике мальчика и связал страшного дива, угрожавшего миру. Див оставался связанным вплоть до эпохи Мухаммада. Он приполз к Пророку ислама, прося освободить его от пут. Среди спутников Пророка он увидел маленького мальчика (Али) и закричал: «Вот он, связавший меня!» Али велел диву поклясться, что он не будет больше пожирать людей и станет мусульманином, и после этого развязал его².

Прозвище Али — *Тураби* («Землистый», «Запыленный») — бекташи объясняют тем, что он является «земным» воплощением Истины. Бог находится не в небесах, он пребывает в человеке (Адаме). Таким способом Истина избавилась от невидимости (неясности) и проявилась в существующем. Другое объяснение этого прозвища (менее символическое) восходит к биографии исторического Али. Он поссорился со своей женой Фатимой, дочерью Мухаммада, ушел из дома и с горя лег лицом на землю (*тураб*), так что его всего занесло пылью. Мухаммад, проходивший мимо, увидел его в таком состоянии и назвал его Тураби («Запыленный»). С тех пор это прозвище так и закрепилось за Али. Среди душевных качеств Али часто подчеркиваются его простота и милосердие. Но у него имеется и грозная ипостась — Лев Господа. Али грозен по отношению к врагам и милостив к своим приверженцам (*мухиббан*). Однако и от этих приверженцев он часто требует принесения в жертву их жизни ради него. Так, в одном иранском гимне Али (на стихи Руми) поется:

*Ан Хайдар-и ман амад бахр-и ман
Зинда шуд аз у бам-о дар-и ман.
Тот мой Хайдар пришел за мною,
Живыми стали от него (ожили) крыша и двери моего дома.*

¹ См.: *Веселовский А.Н.* Литературное значение ересей // *История ересей.* С. 461–538.

² *Eröz M.* Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik. С. 217–220.

Но далее говорится:

То Хайдар-и ман, ман кушта-йи то.

Ты — мой Хайдар, я — убиенный тобою.

В другом гимне поется:

Ба ма дех джан, ба ма дех джан,

Ки башад ин гаран джан-и.

Дай нам душу, дай нам душу,

Ибо будет это дорогая (букв. «тяжелая») душа.

Жертвенные мотивы в иранском шиитском суфизме получили большее распространение, чем в текстах братства бекташийя. Для бекташи более важное значение имела тайна, скрытая в личности Али. Абдал Муса, один из первых поэтов-бекташи, так писал о мирадже:

Мухаммад вступил на путь мираджа,

Было это как тайна внутри тайны,

Он отдал хатем — печать пророчества тому, кто в львином обличье,

Это секретное действие кто мог совершить, кроме Али¹?

О том же мифическом событии писал два века спустя Шах Исмаил:

Принеси пищу иного мира,

Ашик полон печалью по Тебе,

Тот, кто проглотил перстень Мухаммада, —

Это и есть Муртаза Али².

В другом стихотворении он восклицал:

Мустафа увидел тебя, как ангела в образе льва,

Ты — спутник мираджа, ты — его венец и знамя, о, Али!³

Поэт Кул Химмет, известный своими еретическими взглядами, полагал, что Али и Илия-пророк — одно и то же лицо и что Бог спустился на землю в образе Али:

¹ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. T. I. С. 22.

² Там же. Т. I. С. 51.

³ Там же. С. 55.

Отправился Мухаммад в мирадж, увидел Льва-Али,
 Тогда спросил он у Джабраила, кто тот вели,
 Джабраил сказал: Отдай печать, если хочешь ты найти Путь.
 Прибыл (к Богу) Ахмед (т.е. пророк), услышал,
 что с ним говорят голосом Шаха,
 То – Али, предводитель пророков и святых (эвлия),
 Это его называл Иисус в Евангелии – Илия¹.

Бекташи считали, по-видимому, что они (по крайней мере, избранные дервиши) совершают в духе тот же мирадж (вознесение) и встречаются со Львом-Али. Поэт XIX в. Сабри так восхвалял Али:

Повелеваешь ты горами и камнями,
 Ты восседаешь во главе всех миров,
 Ты наблюдал (следил) за Ахмедом во время мираджа,
 Ты – путь истинных ашиков, о мой Шах².

Легенда о виноградине, о том как она была раздавлена и выпит ее сок, была известна уже Абдалу Мусе (XIV в.). Он упоминает и другой вариант (о пинцете Сальмана). Сальман на собрании Сорока уколол свой палец пинцетом, оттуда брызнула кровь, и тотчас же кровь показалась на пальцах всех Сорока святых:

Исполняющий аркан Софи Абдала,
 Заставляющий любящих кружиться на айин-и джеме,
 Как пинцет Сальмана, делающий сорок тел одним,
 Кто он, тот муж (эр – «воин»), как не Али?³

Однако подлинность этого стихотворения вызывает сомнения, так как в нем упоминается уже обряд айин-и джем, и к тому же говорится о каком-то Софи Абдале, который занимает столь высокое положение, что сам Али исполняет его ритуал (аркан). Более надежно атрибутированное стихотворение Шаха Исмаила (XVI в.) также упоминает легенду о виноградине:

Он низвел свою суть к низкому (*алчаг*),
 И совершает моление Истине,
 Муртаза Али, съедающий вместе с Сорока (святыми)
 Одну виноградину⁴.

¹ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. T. I. С. 78.

² Там же. Т. III. С. 109.

³ Там же. Т. I. С. 22.

⁴ Там же. Т. I. С. 51.

В длинном нефесе Кул Химмета содержится указание на то, что слуга Сальман стал для Мухаммада *рехбером* (проводником) при посвящении его в таинство айин-и джем Сорока святых. Ввиду важности этого нефеса для описания средневековой практики бекташи и алевитов, приведем его здесь полностью:

Мухаммад стал «Печатью пророков»,
Али стал шахом, предводителем святых (эвлия),
Сальман же явился для Мухаммада рехбером,
В тот день исполнил он аркан, произнося «ху!».

Эрены были скрыты в великом месте,
Мухаммад и Али вместе были там,
Стоя друг напротив друга, читали «*Ла фата*»¹
Семь раз воззвала Вселенная (?), произнося «ху!».

Принес Сальман одну виноградину,
И взволновалась тогда кровь всех Сорока,
Мухаммад с ними вместе, о душа,
Сказал: «Ху, Аллах, ху, ирфан [«мистика»]!»

Сорок (святых) испили, все стали пьяными,
Царь мужей (Али) был выше всех,
Повязав тысячу шкур, он опоясался в талии (*кемербест олду*),
Встали они для сама, произнося ху!

Один из Сорока был уколот пинцетом,
Потекла кровь у всех, как выяснилось,
Истина в Нем (в Али) существовала и была узнана,
«Он — Аллах, — закричали, — Султан, ху!».

Они были ашиками, любимый лицом к любимому,
Они преклонили колени перед «Скрывающим тайны» (*Саттар*),
Все Сорок их перед Ликом замерли
В волнении, смотрели, повторяя «ху!».

Такова сущность произнесения «ху!».
Что ты скажешь, аскет (захид), попробуй сказать заново.
Обнови свою веру, принеси свидетельство,
И ты лицо свое окрась (?), повторяя «ху!».

¹ «Ла фата» — араб. «нет храбреца (кроме Али)» — слова пророка Мухаммада, сказанные им об имаме Али.

С тех пор, как Кул Химмет опьянел на мейдане,
 С тех пор, как возгорелся он любовью (страстью) к Любимому (Хабиб),
 С тех пор, как он прозрел глазами души воплощение Бога (*теджелли*),
 Мечтание о Нем в моих глазах гостит, повторяя «ху!»¹.

Легенда о виноградине, должно быть, является отражением некоего древнего культа бога виноделия, поскольку данный обряд был бы неприемлем для правоверных мусульман, и само сравнение мистического экстаза с опьянением (столь частое в персидской поэзии) также восходит к какому-то экстатическому божеству (наподобие Диониса)². Проблема в том, что в иранской и тюркской мифологиях такое божество неизвестно (если не считать легендарного первочеловека Джамшида-Йиму, который соответствует индийскому богу мертвых — Яме; в этой связи стоит отметить, что и Осирис в Древнем Египте был богом воскрешения из мертвых и, возможно, был связан с культом винограда). На Ближнем Востоке культ Диониса имел весьма прочные корни (например, в Сирии). Дионис не был чисто греческим божеством, его происхождение связано с Малой Азией (откуда он якобы пришел в Элладу), т.е. с теми областями, где впоследствии преобладал культ вина среди бекташи и алевитов³.

Интересно, что в рассматриваемой нами легенде Али и Сальман (иранский раб) посвящают Пророка ислама в таинство, которое он не знал (и которое, судя по всему, много древнее ислама). Это еще более ярко выражено в другом нефесе того же поэта Кул Химмета:

В вечном меджлисе, на *джеме* Сорока (святых),
 Украсился Али светом Мухаммада,
 Вместе с Сорока на айин-и джеме
 Соскучился (затосковал) Али по тайне этой Любви.

Начало знания в том, сказал он, чтобы ты себя познал,
 Он сказал Мухаммаду: Пришел бы ты на джем!
 Вынес он на мейдан чашу Любви (*ашкын долусу*),
 Предложил (букв. «предложился») вино Сорока Али⁴.

¹ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. T. I. С. 172–173.

² Кереньи К. Дионис: прообраз неиссякаемой жизни. М., 2007. С. 50–59.

³ О культе Диониса в Малой Азии см.: Иванов В. Дионис и прадионисийство. СПб., 2000.

⁴ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. T. I. С. 179. Али «предложился» (сунанды) — это, может быть, не ошибка переписчика, а желание показать, что Али и есть то вино, которое он предлагает своим верным (тогда смысл строки будет таков: «Али предложил себя (как) вино Сорока святым»).

Связь Али с виноградом и чашей напоминает аналогичную символику в Евангелиях (особенно в Евангелии от Иоанна), а также легенду о чаше Грааля, в которой описывается подобное собрание, происходящее в некой восточной стране. В другом нефесе Кул Химмет подчеркивает, что виноград — дар Али:

Али — высший в Диване Истины,
Ибо Всевышний-Истина явился в его образе,
На седьмом небе в обличье льва,
С помощью мудрости был увиден Шах щедрости (*Шах-и карам*).

Сальман поднялся к Престолу, сказав «О, Боже!».
Он сказал: Одна винограда Ахмеда — дар от Аллаха
(*шей Аллах*) (?),
Сорок (святых) размяли (ее), выпили, поблагодарили Бога,
Был ли то виноград, дарованный Али?¹

Факир Эдна, писавший в XVII в., повторяет те же мотивы, называя Али *коджа лешкер* («великое воинство», «великий воитель»):

О, великое воинство, ты — один из Сорока,
Ты вонзаешь пинцет одному из Сорока,
Ты видишь, что у Сальмана аль-Фариси течет кровь,
Появилась одна капля крови, возьми ее, великое воинство.

Сальман пришел (сказав), чтобы разделили *шейдаллах* (?),
Чтобы положили посередине (между собой) шейдаллах,
Чтобы они размяли одну виноградину, которая у них имелась,
Рука, размявшая ее, — твоя, о, высокое воинство!

Он размял виноград, дал испить тем Сорока,
Он дал им крылья, заставил их полететь как бабочки,
Он сделал их нагими, обгоревшими (обожженными),
привел их на виселицу.
Окажи им покровительство, о, великое воинство².

В этом нефесе, написанном с позиций кызылбашской секты, обращает на себя внимание не только своеобразное наименова-

¹ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. T. I. С. 181.

² Там же. Т. II. С. 56.

ние Али «великим воинством» (что можно при желании передать и как «великий полководец»), но и наличие таких мотивов, как дарование крыльев, превращение святых-вели в бабочек (летающих на огонь и погибающих), полет их к месту казни (виселище — напоминание об аль-Халладже, может быть, и о Христе). Все это происходит с ними после того, как они испили напиток из винограда, приготовленный героем, не названным здесь по имени. Кызылбашский поэт подчеркивает, следовательно, мотив жертвенности, к которой подводит данный обряд. Употребляемое им в нефесе условно-желательное наклонение глаголов подчеркивает необязательность, но желательность этого подвига («если разделят», «если положат», «если разомнут»). Действия Али описываются более уверенным тоном, в прошедшем времени (в то время как в первом куплете автор обращается к нему в настоящем времени на «ты», призывая его принять капелку крови, т.е. жертву). Следовательно, виноградина равна, по сути, капле крови (или заменяет ее собой, символизирует ее). В обрядности бекташи происходило мистическое отождествление чаши с вином (чаши «Сорока святых» — *Кырклар тасы*) с чашей с кровью, как и у христиан во время таинства причастия.

Церемония посвящения в братство называется *тиг-и бенд* (*тыгбент* — «перевязь для меча»). Поэт-бекташи Баба Аху (XVII в.) писал:

Зная шариата явилось, установилось,
Пролились светы на путь познания,
Благо, покровительство распространилось,
воспелись гюльбенги (обрядовые моления),
Я принял *кеменд* (пояс) тариката от столпов его¹.

Эсад Баба (убит в 1826 г.) писал:

Вчера ночью вокруг меня (собрался) великий Диван —
Сорок святых сели, дабы исполнился ритуал,
Повязав тыгбент, принесли жертву,
Сказали они: это извечная тайна².

Поэт Нехри, точное время жизни которого неизвестно, писал обо всей церемонии посвящения:

¹ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 68.*

² *Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. Т. III. С. 26.*

Тайна Исмаила явной стала, как та любовь,
 Моя жертва в то время спустилась с небес,
 С *текбиром* (молитвой об усопших) (святых) мужей
 он предал свою душу,
 Эти великие тайны (*асрар*) разве не есть Али?

Побежав нагим, я достиг Шаха шахов,
 С полным почтением лик его прекрасный узрел,
 На шею свою надел я кеменд и встал,
 Увиденное мною лицо разве не есть Али?

Мой *рехбер* (проводник) дал в руку мою *кеменд*,
 Я продал себя, назвавшись жертвой, бараном, ягнёнком.
 Я повязал пояс на служение Хусейну и Хасану
 Эти два *сардара* (военачальника) разве не есть Али?

Нашептал в ухо мое *асрар* (тайны)
 Хайдар-и Керрар («Лев Али») восемнадцати тысяч миров,
 Раскрой глаза, посмотри, что здесь есть,
 Гляди, превеликий Саттар («Скрывающий тайны») разве не есть Али?

Мой *рехбер* сел, я же встал на ноги,
 С прощением приблизился к этому шахиншаху (царю царей),
 Братьям же поклонился в ноги.
 Вот этот базар (т.е. «собрание» или «мир») разве не есть Али?¹

Описание гибели Али и сопровождавшего ее чуда встречается в поэзии бекташи также начиная с XIV в. Шейх Абдал Муса писал:

Сальман протянул Шаху букет роз,
 Он (Али) сам в свой гроб положил себя,
 Он сбросил покрывало со Священного Писания,
 Я не видел иного Корана, кроме Али².

Абдал Муса соединяет здесь мотив букета роз, которые подал слуга Али Сальман, с чудом, произошедшим после смерти Али (розы как символ вечной жизни?). Сбрасывание покрывала всадником — двойником Али — сравнивается со «сбрасыванием покрывала» с мистических истин, заключенных в священных книгах, которое произвел в этом мире Али — «живой Коран».

¹ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 70.*

² *Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. Т. I. С. 23.*

Шах Исмаил в своем нефесе не прибегает к столь сложным образам. В его стихах чувствуются отголоски народных плачей:

Он отдал свой голос журавлям (одарил журавлей своим голосом),
Имамы пребывают в трауре по нему,
И снова своего верблюда
Ведет он, Муртаза Али!¹

Исмаил говорит не о том, что Али сам положил свое тело в гроб, а о том, что он сам ведет верблюда, несущего его останки. Мотив того, что журавли кричат голосом Али, характерен для тюркской поэзии (для сравнения, в Китае журавли — птицы даосских бессмертных святых-*сянь*, на которых они летают по воздуху²).

В XIX в. учение о тайне, скрытой в личности Али, уже потеряло, вероятно, свою яркость и привлекательность. Поэты братства бекташийя становятся более рассудочными, их стихи при описании чудес Али теряют пылкость, усиливается повествовательный элемент, но при этом пропадают некоторые яркие детали и само звучание поэзии изменяется. Приведем стихи поэта Мирати на тот же сюжет:

Не постигают умы дел Али,
И те, кто постигли, не дают разъяснения,
Если даже (весь) мир — это Хайдар, слепец не видит этого,
Слава тому, кто познал скрытое сокровище (*гандж-и нихан*)...

В то время, как был ранен Царь святости,
Испил он тогда чашу мученичества,
Он завещал Хасану и Хусейну:
«Придет один погонщик верблюдов, ждите его.

Приедет сюда один араб, — он сказал,
Верхом на верблюде, лицо же его закрыто,
Он попросит мои останки, но вы не отвечайте (?),
Скажите: он Богу душу свою поручил».

Послышался стон среди семейства Пророка,
Хасан и Хусейн зарыдали, запричитали.
Омыли его [Али], совершили намаз,
Прибыл араб, погонщик верблюдов.

¹ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. T. I. С. 51.

² См.: Исаева Л.И. Восемь бессмертных. М., 2006.

Поместил он гроб на спину верблюда,
Протянул он руку и взял в свою руку (в свои руки),
То Шах вручил (нечто) на сохранение своему Другу (?),
Настала разлука для Хасана с Хусейном.

Хасан с Хусейном впали в беспокойство,
Сказали они: Мы не вникли в то, что случилось.
Побежали они за ним (за всадником) бегом,
Остановили верблюда, душу того тела (?).

Погонщик поднял руку к покрывалу,
Снял покрывало величественный Свет,
Они увидели, что погонщик — это сам Али,
Тогда познали они тайну Львов (?).

Таков и у нас обычай, Мирати,
Мы призываем милость на Друзей Пророка,
Пусть будет сто тысяч проклятий его врагу,
Ибо не оставим мы его (Али) путь, его ритуал (аркан)¹.

Кул Химмет оставил в своих нефесах описание чуда Али «о диве». Див был царем остальных дивов и *пери* в те времена, когда они господствовали на земле, сильнейшим из них. Он был вооружен палицей и копьем (как индийский бог — *дэва*). Высотой он был в 360 аршинов. Приведем здесь описание первого появления Али перед дивом:

Среди гор Каф была гора, покрытая финиковыми пальмами,
Не было тогда на земле людей,
Увидел он (див) в саду (в винограднике — *баг*) одного,
совсем еще юношу,
Возвеселился он и возрадовался весьма.

«Видение ли ты?» — сказал он, протянул руку.
Вышел он из себя, нарушил свое спокойствие,
Ничего он не понимал в своем положении,
Вдруг он упал как подкошенный лицом вниз.

Придя в себя, див обнаружил себя связанным. Он пополз к пророку Сулейману (видимо к райскому прообразу Сулеймана, поскольку людей еще не было) и попросил освободить его:

¹ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. T. III. C. 35–36.

Див сказал: Связавший меня — юнец,
Неразумный, несовершеннолетний, всего двенадцать лет ему,
Одним ударом он уничтожил меня,
Как детеныш сокола взлетел, растворился»¹.

Сулейман отказался развязать дива и сказал, что он догадывается о том, кто это сделал, и что диву нужно ждать тысячу лет пока его развяжут. Во времена Пророка ислама див увидел Али «в одежде Сальмана» (?). Весь этот рассказ обнаруживает, по нашему мнению, древнеиранское происхождение (возможно, с буддийскими аналогиями). Наше внимание останавливается в этой истории на изображении Али в виде «безусого» юнца. Такая же иконография характерна для зороастрийского архангела Сроша, который передал дар пророчества Заратуштре. В Древней Греции близок к этому облику Али облик Эрота (а также юного Диониса). Можно отметить некую аналогию в культе мальчиков, который существовал (и отчасти существует и сейчас) у ряда народностей Гиндукуша (ср. с древнегреческим культом юношей). В этой связи приведем еще одно стихотворение Кул Химмета, где он говорит об Али в облике несовершеннолетнего юноши:

Я видел Али в возрасте любовника
(*махбуб чагында* — т.е. в подростковом),
В одеянии (*чийни*) Сальмана, справа от дороги,
В райском саду *Фирдевс* внутри рая,
Соловей издает стоны, попал он в розовый цветник.

Показался мальчик в облике Сальмана(?).
«Слушаюсь, мой Шах», — сказал он, взяв его руку,
Вытер он розою пот (с лица) Мухаммада,
В то время аромат его (или ее — розы) достиг людей.

...

Пришли Сорок (святых), сорвали по одному виду цветов,
Понюхав их, провели ими по своим лицам.
Каждый букет дали одному из красавцев,
Роза досталась Мухаммаду, нарцисс — Сальману².

В данном нефесе поэт проясняет таинственное указание Абдала Мусы на то, что Сальман вручил букет роз Шаху (Али). Али (в обра-

¹ *Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. Cilt I. S. 188–189.*

² Там же. Т. I. С. 198.

зе Сальмана?) вытер пот с лица Пророка букетом роз (от этого роза и получила свой аромат). Этот сюжет имеет древнее происхождение; здесь он связан с духовным ароматом, предвестием рая, исходящим от Мухаммада. Мифология цветов в суфизме необычайно развита¹. Однако сюжет о сорока святых, натирающих лицо цветами, а затем раздающих их «красавцам», встречается нам впервые и восходит, скорее всего, к зороастрийской мифологии. Это подтверждает уникальность наследия бекташи. Что касается «красавцев», то здесь имеется в виду прежде всего духовная красота, красота духа, которая отражается и в физическом облике ее носителя.

Популярная среди бекташи легенда о цветке нарцисса восходит, как представляется, к ремесленному братству ахи. Согласно этой легенде, Сальман, будучи еще в юном возрасте, купался в озере и увидел, что откуда-то появился лев и уселся на его одежду. Вдруг показался таинственный всадник и прогнал льва. Сальман аль-Фариси вышел из воды, сорвал нарцисс, росший на берегу озера, и протянул его всаднику в знак благодарности. Всадник исчез. Через много лет когда Сальман оказался в услужении Али, имам вернул ему тот самый нарцисс, который мистическим образом не завял. Эта инициационная легенда легла в основу ряда нефесов бекташи.

Представление о перевоплощении душ (*девир*, *деврийе* — букв. «опрокидывание», «кругооборот») стало еще одним краеугольным камнем учения бекташи. В суфийской литературе известны сочинения в жанре деврийе («метамозы»), также восходящие, может быть, к гностицизму первых веков нашей эры и другим древним верованиям. В турецкой средневековой словесности существует ряд произведений, описывающих девир (например, «Марифет-наме» Исмаила Хаккы, «Самарат аль-фуад» Сары Абдаллаха-эфенди, «Девре-и аршийе» Нийязи Мысри и т.д.).

Девир следует отличать от таких понятий, как *хулюль* и *танасух*. Если под «хулюль» подразумевалось вселение божества в тело человека, то «танасух» означает переселение души человека после его физической смерти в иную материальную оболочку (в виде животного, растения, другого человека, ангела и т.д.). Танасух характерен для народных верований. Так, македонские бекташи верили, что убийцы имама Хусейна превратились в зайцев, поэтому на зайца нельзя охотиться и его мясо запрещено употреблять в пищу. Дж. Бирдж передает со слов одного путешественника, наблюдав-

¹ См.: Türk çiçek ve ziraat kültürü üzerine: Cevat Ruştü'den bir güldeste. Hazırlayan N. Hikmet Polat, İstanbul, 2001.

шего бекташи на Балканах, что они верили в переселение душ прежде живших бекташи в букашек (жуков) и потому привязывали к своим постолам колокольчики (*чингырак*), чтобы их звоном отогнать всяких жучков и случайно не раздавить их¹.

Дух (*рух*) совершенных людей возвращается к своей основе — Истине (Хакк). Поэтому бекташи не говорили про своего умершего собрата «он умер», а говорили: «Он отправился к Истине» (*Хакка юрюдю*). Они желали, чтобы дух его никогда не возвращался назад². Про те души, которые должны были возвратиться к жизни на земле, говорили: «Пусть легким будет ее круговорот» (*Деври асан олсун*)³. Души людей, приблизившихся к совершенству, называли «пробужденными» (*уйаньк джан*); души же прочих людей — «сырыми» (*хам арвах*). Совершенные души перерождаются на земле 9–14 раз, в то время как души простых людей — до 70 раз. Считалось, что совершенная душа присоединяется в конце концов к сонму «истинных» святых (*герчеклер*), «постигших» (*эренлер*), она может узреть прекрасный Лик (Джемаль) Всевышнего⁴. Душа не умирает, только меняет облик (*дон* — букв. «одежда», «платье», «халат»).

Абдал Муса воспевал новое проявление Али (или его души) в лице Хаджи Бекташа (а также и в образе голубя) в следующем нефесе:

В одеянии голубя прилетевший в Рум,
Открывший двери дома имамов,
Одержавший верх над всеми святыми (эвлия),
Мог ли это быть кто-либо другой, как не Али?⁵

Стало быть, если мы признаем подлинность данного нефеса, отождествление Хаджи Бекташа с Али произошло уже вскоре после смерти самого Бекташа стараниями Абдала Мусы и его приверженцев.

Поэт-еретик Вирани в XVI в. писал:

Али — это Казим, Шах Хорасана (т.е. седьмой имам Муса Казим),
И потому(?) нельзя человеку знать (его) тайну,
Я назвал Али Богом (*Худа*) в тот миг, о, душа.
Семьдесят два раза он принес меня в жертву⁶.

¹ Birge J.K. The Bektashi Order of Dervishes. С. 129–131.

² Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 237.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 238.

⁵ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. Т. I. С. 22.

⁶ Там же. Т. I. С. 223.

В этом нефесе перевоплощению подвергается не только душа Али, но и душа его приверженца, который постоянно становится жертвой во имя Али-Бога. Вирани верил, что Али воплощался в своих потомках — двенадцати имамах (хотя первые из них родились при жизни самого Али). Али явится в образе Махди в конце времен. Идею о Боге-Али, странствующем по миру в человеческом обличье, поддерживали и другие поэты-бекташи. Поэт Кан-бери писал:

В образе Адама увидел Он себя и сокрылся,
Пришел Он на землю и назвал себя Шах Мардан
(«Царь святых мужей»)¹.

Ему вторил Кул Химмет, распространявший эту идею и на Хаджи Бекташа:

Ты походишь на мед, принесенный пчелой,
В этих чуждых краях веселишь свое сердце.
Слуг своих ты связываешь посвящением (*икрар*),
О, Хаджи Бекташ, раб, проданный просителем.

То взлетаешь ты в небо, став облаком,
То, став дождем, выпадаешь на землю,
Месяц ли ты, Солнце ли ты, что рождается в небе?
Нежно дующий ветер — Хаджи Бекташ².

Здесь святой-вели сравнивается с медом, собранным пчелой — сравнение, используемое и в нефесе, исполняемом во время ритуала айин-и джем (там все бекташи уподобляются пчелам³). Последняя строка первого куплета намекает на легенду о Хызре (продавшем себя в рабство по настоянию некоего просителя). Как и Али, Хаджи Бекташ предстает далее в окружении облаков (туч). Он ниспадает на землю в виде дождя. Он же рождается на небе, будто солнце или луна, он же подобен ветру. Все эти эпические природные сравнения уходят корнями в глубокую древность.

Доказательству тождественности Хаджи Бекташа с Али посвящен и нефес поэта Кул Хасана:

¹ *Ergun S.N.* Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. T. I. С. 77.

² Там же. С. 185–186.

³ Пчелы у шиитов — аллегории имамов из рода Али, а собираемый ими нектар символизирует спасительное учение имама Али, которого они называют *Амир ан-нахль* («Князь пчел»). См.: *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране. С. 288.

Дела Али от века покрыты тайной,
Он — тот, кто сшил себе одеяние из красной (ткани),
Тот, кто показался в пламени Джабраилу,
Хункар Хаджи Бекташ — сам и есть Али.

Обратившись во льва, он лег на дороге,
Сальман был тем, кто поднес ему нарцисс.
Он сам провожал свои останки,
Хункар Хаджи Бекташ — сам и есть Али.

Он направил героя-Мусу (Абдала Мусу?) к вере,
Он опустил завесу на глаза отступника (букв. «отрицателя»),
Он обратил девяносто тысяч кафиров к вере,
Хункар Хаджи Бекташ — сам и есть Али.

Он укрепил здание земли и небес,
Он написал по белому черные письма,
Он выжал виноградный шербет для Сорока святых,
Хункар Хаджи Бекташ — сам и есть Али¹.

Здесь отличительными особенностями Хаджи Бекташа являются его красное одеяние, а также его подвиги, совпадающие с чудесными деяниями Али (появление его в языках пламени перед архангелом Джабраилом, явление в образе льва Пророку ислама, захоронение собственного тела, выжимание шербета из виноградины на известном уже нам собрании). Ряд чудес переходит к Хаджи Бекташу от Хызра (наставление Моисея в вере); иногда традиция бекташи представляет его в виде самого Творца (как и Али). Мотив с преподнесением нарцисса уже встречался нам ранее, но истоки его недостаточно выявлены. Интересно, что Хызр в стихах поэтов-алевитов и бекташи также довольно часто отождествляется с Али (или точнее с бессмертной сущностью Али)². В свою очередь, призывы о помощи, обращенные к Хызру, могли переадресовываться и Хаджи Бекташу. Так, Дервиш Мехмед восклицал:

Ты проторил тропу, говоря: таков пусть будет обычай (адат),
Ты отдал волов Сары на съедение волку,
...Ты заставил заговорить камень,
О, Хункар Хаджи Бекташ, приди мне на помощь!³

¹ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. T. II. С. 75–76.

² Ocak A.Y. İslam-Türk inançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas kültü. Ankara, 1999. С. 86–89, 156–159.

³ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. T. II. С. 40.

Здесь упоминаются деяния Хаджи Бекташа, известные из «Вилайет-наме»: предание им волов своего недруга Сары (Сару) на съедение волкам и клятва, которую дали камни (Беш-Таш) человеческим голосом по просьбе Хаджи Бекташа, засвидетельствовав его невиновность в этом деле.

Мы видим, что ряд поэтов-бекташи продолжали прославлять собственно Али и двенадцать имамов, в то время как другие поэты той же традиции больше внимания уделяли восхвалению мистической личности Хаджи Бекташа. Первую группу мы можем отнести (условно) к алевитам, вторую — к бекташи в узком смысле слова. Однако такое разделение нуждается в дополнительном обосновании.

Хаджи Бекташ почти никогда не предстал в образе Махди (в отличие от Али), или по крайней мере такие тексты до нас не дошли (о том, что они могли существовать свидетельствуют мессиянские устремления некоторых челеби, в первую очередь — Календер Шаха).

В то же время многие турецкие поэты, например Кул Байрамлы, воспевали Али как Махди:

Али — это проявление могущества Истины,
Али — властитель всего созданного,
Сколько раз приходил (в мир) тот Али-Хайдар,
Грядущий Махди — это властелин времени Али¹.

Среди бекташи дальнейшее отождествление самого поэта с Хаджи Бекташем получило отражение, например, в стихах Шири (XVIII в.):

Много раз я приходил в этот злой мир (букв. «царство»),
Я проливался дождем, я рос, став травой,
Я просветил (*иршад эттим*) страну Рум,
Я был Бекташем, пришедшим из Хорасана.

Я появлялся («показывался») то как святой, то как пророк,
Я показывал себя то порядочным человеком, то безумцем.
Я появлялся то как Ахмед, то как Али,
Никто не знал мою тайну, я был тем, кто разгласил ее.

Теперь, слава Аллаху, назвали (меня) Шири,
Я пришел и прошел (среди вас) и не узнали мою суть.

¹ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. T. I. С. 205.

Никто не осилил мою тайну.
Я был все время братом сотворенному рабу (Божьему)¹.

Воплощения Хаджи Бекташа продолжались, следовательно, и через пять веков после его смерти, хотя бы в лице того же поэта Шири, однако есть основания полагать, что девир в традиции бекташи все более и более превращался просто в литературный прием.

Мифические события, легендарные мотивы, окружавшие образ Хаджи Бекташа, вдохновили его последователей на создание обширного цикла стихотворных и прозаических творений, рисунков и картин, музыкальных произведений ритуального характера.

Живопись бекташи в некотором смысле можно назвать «лубочной». Следует помнить, что она развивалась в государстве Османов в очень неблагоприятных условиях, под грузом шариатских запретов, касающихся изображений людей, в том числе и святых-вели. Рисунки раннего времени до нас не дошли, хотя их существование весьма вероятно. Такие рисунки вывешивались не только в обителях, но и в деревенских домах, в кофейнях, в комнатах для новобрачных и т.д. Эти рисунки являются важным источником для изучения народных представлений. Они отражают вкусы сельского населения Анатолии, его привязанности, его мировоззрение. Благоприятная позиция братств мавлавийя и бекташийя в отношении человеческих изображений способствовали усвоению этого «запретного плода» и другими суфийскими объединениями, а также и османской аристократией². То же самое утверждение верно и в том, что касается суфийской музыки и пения, не одобрявшихся официальным исламом.

Бекташи стали излюбленными героями анекдотов о дервишах, что также подчеркивает отличие этого братства, с пониманием отнесившегося к юмору и использовавшего шутки и розыгрыши как составную часть своего учения, от других тарикатов, представители которых отличались постоянной серьезностью и задумчивостью.

Народная поэзия дала бекташи прекрасную возможность для свободного выражения мыслей. В стихотворениях ашиков обычно кратко упоминаются те или иные чудеса Хаджи Бекташа. Наиболее популярны среди бекташи и алевитов стихотворения Пир Султана Абдала, ставшие не только частью ритуала бекташи и алевитов, но и сохранившиеся в памяти народа как песни:

¹ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. T. II. С. 119–120.

² Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik. С. 203.

Где Хункар Хаджи Бекташ Вели,
 Принесший (в жертву) богатство лживой (обманной) Вселенной,
 Вырастивший бутоны роз в зимние холода,
 Прилетевший и севший [на камень] в образе голубя¹.

...

Я возжелал и пришел к вам,
 Хункар Хаджи Бекташ Вели,
 Я преклонил лицо к его порогу,
 Хункар Хаджи Бекташ Вели

Я испил чашу-долу из рук пира,
 Я родился (заново), попал в ваши руки (в ваши земли?),
 Я увидел Белый рай, прошел мимо,
 Хункар Хаджи Бекташ Вели.

Тот, кто пребывает в облике голубя,
 Тот, кто покрывает все прегрешения,
 Тот, кто взял в свидетели пять камней (Беш-Таш),
 Хункар Хаджи Бекташ Вели.

Горят свечи в (светильнике) Сорока ветвей (*Кырк Будак*),
 Напиваются те, кто пьют его долу,
 Ашики кружатся в радении-сама,
 Хункар Хаджи Бекташ Вели.

Я увидел розу в твоём саду,
 Пусть продлевают эрены твоё дыхание (*дем*),
 О, потомок имама Ризы,
 Хункар Хаджи Бекташ Вели.

Балум Султан — танцовщик (послушник) эра (*эр кёчеги*),
 Рубит его меч, сечет его кинжал,
 Истина всех эренов,
 Хункар Хаджи Бекташ Вели.

Я — Пир Султан, истинный вели,
 Я буду держаться за эренов (букв. «от эренов рук своих не оторву»),
 Предводитель двенадцати имамов —
 Хункар Хаджи Бекташ Вели².

¹ Цит. по: *Eyuboğlu I.Z. Hacı Bektaş Veli. С. 166.*

² Там же. С. 166–167.

Этот нефес написан в ритме сама, и в течение столетий он рецитировался в обителях бекташи, став своего рода символом приверженности Хаджи Бекташу. Подобные стихотворения позволяли поэтам-ашикам распространять учение бекташи, привлекая новых сторонников (хотя в алевизме, например, пропаганда учения фактически ограничена только самой общиной алевитов). Подобные же мотивы содержатся в знаменитом нефесе Пир Султана Абдала, который объединяет в одном стихотворении восхваление Хаджи Бекташу и «второму наставнику» (пир-и сани) Балым Султану, похороненному в отдельной гробнице напротив тюре Хаджи Бекташа:

Множество благодарений дыханию Господа,
 Есть (у нас) Хаджи Бекташ Вели, Султан Балым,
 Я достаточно описал свойства Махди,
 Есть (у нас) Хаджи Бекташ Вели, Султан Балым.

Он сидит на шкуре повелителя [имама?] Хасана,
 Он раздаёт службы румийским абдалам,
 Он выращивает в зимние холода букеты роз,
 Есть (у нас) Хаджи Бекташ Вели, Султан Балым.

Пир его — Ходжа Ахмед Йасави,
 Святость (его) движет горы и камни,
 Это скрытая тайна Святой Истины,
 Есть (у нас) Хаджи Бекташ Вели, Султан Балым.

Я — Пир Султан, мы принесли присягу этому эру,
 От головы (изголовья) его исходит аромат любви,
 Не отрывайся от каравана Шах-и Мардана,
 Есть (у нас) Хаджи Бекташ Вели, Султан Балым...¹

В этом нефесе восхваляются оба наставника (Хаджи Бекташ и Балым Султан), сливающиеся в один нераздельный образ. Здесь описаны мистические полномочия пира по отношению к абдалам Рума. Не выдвигается никаких условий для желающих стать адептами, кроме веры в святость пира. Наставники «локализируются» в их гробницах, но, тем не менее, они остаются по-прежнему «живыми» в сердцах последователей, и чудеса их происходят не в прошедшем времени, а здесь и сейчас (форма глаголов в настоя-

¹ С. Öztelli, Pir Sultan Abdal. С. 189.

ще-будущем времени указывает на повторяемость и постоянство совершаемых действий). «Путь» продолжается непрерывно, эстафета переходит от одного наставника к другому, но и ушедшие шейхи все так же совершают в вечности свои мистические деяния.

Описания Страшного Суда встречаются в поэзии бекташи, но они призваны подчеркнуть только преданность членов братства своему наставнику, который будет в тот час идти впереди пророка Мухаммада и вокруг которого они соберутся. Хаджи Бекташ врачует душевные раны своих мюридов, утоляет боль, становится лекарством от бед (нефес Кул Химмета)¹. Интересно, что в нефесах бекташи говорится, будто Хаджи Бекташ вырастил зимой розы, между тем, в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» эта история изложена несколько иначе и речь идет о яблоках (см. выше, Гл. третья).

Некий поэт XVII в. Сейид Йароглу, перечисляя чудеса Хаджи Бекташа, вспоминает и о том, что он опоясал мечом («венчал на царство») Османа Гази, основателя Османского государства:

Взмолимся к Хаджи Бекташу, называя (его) Истиной,
К нему, взлетевшему (в воздух) и сидящему в одеянии голубя,
К выращившему в зимние холода яблоки Друга (*дост эльмасы*)
Взмолимся к Хаджи Бекташу, называя (его) Истиной.

К тому, кто взял в свидетели черный камень, заставив его подняться,
К тому, кто дал знать о своих чудесах (*муджизат*) всему миру,
К тому, кто положил сорок волов в один котел,
Взмолимся к Хаджи Бекташу, называя (его) Истиной.

К тому, кто постелил в своей горнице оленью шкуру,
В его обитель сходятся жертвы (курбан) отовсюду,
К тому, кто опоясал мечом сына рода Османа (*Ал-Осман оглу*)
Взмолимся к Хаджи Бекташу, называя (его) Истиной.

К нему, взволновавшемуся, вошедшему в транс возле Белого ключа
(*Ак-пынар*),
К тому, перед которым дервиши начинают *самах*,
К тому, кто переселился вместе с девяноста тысячами мужей,
Взмолимся к Хаджи Бекташу, называя (его) Истиной.

Хороший нефес (или «благое дыхание») у Сейида Йароглу,
На пользу человеку идет глас Махди,

¹ *Eyuboğlu I.Z. Hacı Bektaş Veli. С. 168–169.*

К нему, источнику вод (роднику) девяноста тысяч эров,
Взмолимся к Хаджи Бекташу, называя (его) Истиной¹.

Здесь говорится о том, что Хаджи Бекташ перекочевал в Рум в сопровождении девяноста тысяч «мужей», — это выглядит уже достаточно поздней интерпретацией его переселения как массового исхода «святых мужей» из Хорасана в Анатолию. Относительно столь большого числа эров можно сказать, что традиция, по-видимому, подразумевала под «мужами» не только собственно дервишей, но и простых общинников, членов племен, которые переселились вместе со своими вождями и наставниками-баба на запад.

Другой поэт-бекташи XVII в. Кул Мустафа дает в своих стихах менее торжественный, но зато более «вакхический» образ Хаджи Бекташа:

Я — Кул Мустафа, не заставляй говорить безумца (?),
Моего пира Хаджи Бекташа Вели
Заставили выпить долу из рук Друга,
Теперь пьяным стало сердце, разболелось².

Тот же Кул Мустафа превозносит мистическую любовь, говорит, что она дает знание всех наук:

Тот, кто сильно привяжется к этой любви,
У того будут познания во всем.
Для роз, раскрывшихся во всей красе,
Есть у меня птенец соловья...³

В конце данного стихотворения-кошука оказывается, что этот птенец соловья — не кто иной, как Хаджи Бекташ.

В новое время поэты-бекташи (большинство из которых были дервишами в тех или иных обителях) продолжали писать восхваления своему пиру, упоминая заодно в стихах и своих непосредственных наставников. Так, в XVIII в. поэт Узлети Баба называет в своих кошуках наряду с именем Хаджи Бекташа имя своего наставника Азби Баба из текке Мердивенкёй в Стамбуле:

Есть у меня сотрапезник (или единомышленник), такой как Азби,
Слава Аллаху, он — мой любимый (друг),

¹ Цит. по: *Eyuboğlu İ. Z. Hacı Bektaş Veli*. С. 172.

² Там же. С. 173.

³ Там же.

Возлюбленные не могут быть жестокими (по отношению друг к другу)
колючками (или камнями) (?)
В мейдане Хаджи Бекташа Вели.

Каждому, кто приходит с (какой-либо) нуждой,
Пусть душа моя изольет слова Азби,
С улыбкой разрешают все трудности
В мейдане Хаджи Бекташа Вели.

Все дела их (его) – тайна из тайн,
Все трудности преодолеваются легко,
Прощаются все грехи (провинности)
В мейдане Хаджи Бекташа Вели.

Тот, кто вник в самую суть вещей (?),
Делающий (мертвые) тела живыми,
Находит Истину прежде Истины
В мейдане Хаджи Бекташа Вели.

Узлети Баба стал (говорящим) Словом,
Мудрость его наполнилась тайной,
С наставлением Азби нашел он (то, что искал)
В мейдане Хаджи Бекташа Вели¹.

Поэт-дервиш подчеркивает таинственный характер учения, а также возможность прощения грехов в мейдане бекташи. Он желает сказать, что братство бекташийа не закрыто для посторонних, наоборот, оно обещает им решение проблем, помощь в преодолении трудностей. Единственным условием является сердечная привязанность к святому пиру. Хаджи Бекташ указывает и путь к мистическому познанию (ирфан) двенадцати шиитских имамов, к их запредельной мудрости.

В других стихах Хаджи Бекташ часто сравнивается с солнцем, от лучей которого возгорается свет в глазах ашиков². Мы знаем о значении светильников в ритуале бекташи, о том, что выражение «зажечь светильник собрата» означало приобщение нового члена к братству. Хаджи Бекташ, по словам «Вилайет-наме», зажег «пятьдесят семь тысяч светильников», т.е. посвятил 57 тысяч адептов. В минуты гнева он же приказывал светильникам эренов Рума погаснуть, и потом зажечь их не мог никто кроме него³.

¹ *Eyuboğlu I.Z.* Hacı Bektaş Veli. С. 174.

² Там же. С. 176.

³ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 19–20.

В стихотворениях многих поэтов-бекташи подчеркивается их приверженность «пути», готовность пожертвовать собой, говорится, что они ни при каких условиях не нарушат верность пиру. Разумеется, поэты выражали то, что было у них на сердце, и никто не принуждал их к восхвалению мистического учения и наставника, хотя со временем наблюдается все большая повторяемость нефесов и отсутствие оригинальности сюжетов.

Поэт-бекташи XIX в. Тураби Баба прославляет в своем стихотворении уже не самого Хаджи Бекташа, а общину его последователей, дервишей-бекташи:

Слуги Царя святых мужей (Шах-и Мардан),
Розы Хаджи Бекташа,
Соловьи запредельного знания (ильм-и ладуни)
Бекташи — это букеты роз (*гюльдесте*).

Каждое утро открывается мейдан,
Проводится айин-и джем, согласно аркану,
Связанные заветом со дня аласт
Бекташи — это букеты роз.

Место моего поклонения — Чистота Аллаха (*сафи Аллах*),
Моя кыбла (место кыблы моей) — Лик Аллаха (*ваджх Аллах*).
Храм Господа моего — их сердца,
Бекташи — это букеты роз.

Они говорят: «Напоит их Господь их» (*сакахум раббихум*),
Пьют они чистейшее вино (*шарабан тахур*),
Ради Тайны они лишаются своей головы (идут на смерть),
Бекташи — это букеты роз.

Слова Тураби — это Истина,
Хочешь, внимай им, хочешь, просто взирай,
В моем сердце нет никакого умысла,
Бекташи — это букеты роз¹.

Свежесть веры преданных ашиков сравнивается в этом нефесе со свежими букетами роз. От «верных» бекташи исходит духовный аромат, напоминающий аромат розовых кустов.

¹ Цит. по: *Eyuboğlu İ.Z. Hacı Bektaş Veli. С. 178–179.*

Известный народный певец-ашик Вели, живший в XIX в., восхвалял Хаджи Бекташа в таких словах:

Есть у Хаджи Бекташа Вели страны,
Которых коснулся счастливый взор (*назар*) этого Султана,
Есть у Хаджи Бекташа Вели пути,
По которым, сделав бросок, он пришел из Хорасана.

Есть у него шейхи, одевающиеся в атлас, в алые ткани,
Есть у него кони *Дюльдюль*, покрытые золотыми попонами,
Дервиши его надевают хырку и шали,
И шали есть у Хаджи Бекташа Вели.

На шуре (троне) его (пост) начертан тысяча и один аят,
Под рукой у него (его слушаются) семь королей, семь падишахов,
По заплетенным в ковры золотым нитям проходят его пути-дороги,
Есть и пути у Хаджи Бекташа Вели.

Где же взяться другому такому Султану,
Знают о его существовании восемнадцать тысяч миров,
Приводят к нему жертвы с расстояния в сорок переходов
(*кырк конаклык йер*)
И скот (имущество) есть у Хаджи Бекташа Вели.

Я — Вели — говорю, что он дает движение, дает экстаз (*джуш*),
В его образе Луна и Солнце словно воплотились в камне
(букв. «он превратил в камень»),
В обители Хаджи Бекташа есть такие люди,
кто приносит в жертву свою голову,
[Такие] слуги есть у Хаджи Бекташа Вели¹.

В этом нефесе духовная мощь Хаджи Бекташа олицетворяется, по большей части, успехами его приверженцев и предстает основой процветания его обители. Но материальное благополучие дергаха Хаджи Бекташа зиждется на самоотверженности многочисленных «любящих». Другие поэты-озаны того времени также не скупилась в своих стихах на торжественные эпитеты по отношению к Хаджи Бекташу, которого они представляли в образе великого святого-вели, защитника и покровителя всего анатолийского населения. Так, поэт Кензи восклицал:

¹ *Eyuboğlu I.Z. Hacı Bektaş Veli. С. 179.*

Ты — наш величайший (святой), и скрытый и явный,
Помилуй, прояви свою щедрость, приди на помощь,
пир Хаджи Бекташ!

Со всех сторон к тебе ведут наши пути,

Ты — Али, одно из имен твоих — пир Хаджи Бекташ!

Ты — пир пиров, нет никого подобного тебе,

Ты — душа верного (мумин), сомнение отрицателя (*мункир*),

Ты и в явном, и в скрытом неразделен,

Ты один для семидесяти трех верований (общин), Хаджи Бекташ.

Мы полюбили тебя, сплотились вокруг тебя,

Мы отчаялись от множества порицателей,

Все мы по одиночке уткнулись в угол печали (*хундж-и гам*),

Приди, подоспей нам на помощь, о, Хаджи Бекташ!

Ты — пир пиров, ты — высочайшая личность,

Ты — родник познания, Царь святых (*Шах-и вели*),

Ты сам и есть Абдал Муса, Кызыл Дели,

Прозвали тебя «Львом», о, Хаджи Бекташ.

Я — нижайший слуга Кензи, припадаю к тебе,

Я был спящим и при твоём покровительстве пробудился,

Я поверил в то, что ты даруешь всем тем, кто пожелает,
(исполнение желаний),

И мое желание исполни, о, Хаджи Бекташ!

В этом стихотворении можно выделить мотив воплощения Хаджи Бекташа в позднейших шейхах (Абдале Мусе, Кызыл Дели), его положение в ранге «Царя святых» и эманации имама Али, его заступничество за всех, кто обращается к нему с просьбами.

Не только народные поэты, но и поэты, писавшие в духе классической османской поэзии, уделяли и уделяют в своих диванах значительное внимание образу Хаджи Бекташа Вели. Некоторые поэты, такие как Кул Несими (XVII в.) писали стихотворения одновременно и в жанре народной поэзии, и в жанре классической османской лирики, пропагандируя и в тех и в других стихах культ Хаджи Бекташа и основы учения братства бекташийя. Эти поэты пытались создать некий «смешанный» стиль, переходный между народной и классической поэзией.

¹ *Eyuboğlu I.Z. Hacı Bektaş Veli. С. 179–180.*

Так, Кул Несими писал в жанре газели восхваления всей общине дервишей-бекташи:

Согласно учению своему всем помощниками становятся бекташи,
Становятся сопричастными тайнам, которых никто не знает.
Утром и вечером стол их полон яств и благ,
Бекташи являются мужами, готовыми пожертвовать своим
имуществом.

Умерли они раньше смерти, ясно узрели Истину,
И среди категории мистиков стали душою бекташи.
На празднике аласт испили они кубок из рук пира,
Становятся бекташи пьяными (*местан*),
что всегда бродят в опьянении.

Слуги, покинутые (отверженные миром)
во имя Хаджи Бекташа Вели,
В текке Любви становятся однажды гостями бекташи.
Они отдают наставнику (муршид) венец
и камень (*пальх*), меч и топор,
О, Несими, грудь свою обнажают бекташи (разрывая одежды)¹.

Тот же поэт писал и стихотворения в простонародном жанре (кошук). Приведем образец его творчества:

Душа моя — жертва эренов,
Голова моя на мейдане, на мейдане.
Присяга моя издревле нерушима,
Душа моя на мейдане, на мейдане.

Я сгораю, но не исходит от меня дыма,
В сердце моем нет сомнения,
Возьми мой товар, пожалуй мне душу²,
Богатство мое на мейдане, на мейдане.

Я взял (отрубленную) голову мою под мышку,
Я окрасился кровью и пришел к твоим вратам,
Я раскаялся в содеянном мною,
Виселица моя на мейдане, на мейдане.

¹ Цит. по: *Eyuboglu İ.Z.* Hacı Bektaş Veli. С. 182–183.

² Слова, сказанные, по преданию, Йунусом Эмре Хаджи Бекташу.

Избегайте отрицающих, супостатов,
 Я — «верный» (мумин), сшейте для меня одеяние рая (*хулле*),
 Я — соловей на один лишь день,
 Стон мой на мейдане, на мейдане.

Тот, кто истинен (*герчек*), становится богатым,
 Тот кто богат (духовно) становится вели.
 Я — Насими, сдирайте же с меня кожу¹,
 Кожа моя на мейдане, на мейдане².

Этот нефес предназначен для сопровождения кругового радения (*деврэн*). Он написан простым языком, понятным для широких масс и воспроизводит чувства и чаяния рядового мюрида, вступающего в братство. В стихотворении превозносится мейдан — место совершения основных ритуалов братства бекташийя. Мейдан символически представляет собой и саму общину верующих, соединенных вместе исполнением общих обрядов и связанных общей «тайной». Стихотворения в жанре «диванной» поэзии, в отличие от нефесов, с трудом ложатся на музыку. Трудно представить себе, чтобы их использовали во время радений. Некоторые строфы из них даже трудно recite в слух.

Османское государство видело свою опору в шариате. Противоречия с «народным» суфизмом здесь были неизбежны, и рассказами об этих противоречиях полны средневековые османские источники. Выступление против основ шариата считалось одним из самых тяжких преступлений в Османском государстве³. Шейх уль-ислам Абу-с-Сууд-Эфенди считал смертным преступлением даже цитирование стихов Йунуса Эмре с поминанием Бога во время совершения зикра⁴. Его фетва говорит о предании смерти людей, которые практикуют такие действия. Хотя Йунус Эмре и не являлся формально бекташи, в этой связи нужно признать, что он, вероятно, вдохновлялся учением и примером Хаджи Бекташа и его первых последователей⁵. В его стихах можно ощутить «дыхание» Хаджи Бекташа.

Согласно шариату, запрещено зажигать свечи в честь умерших людей, просить у них помощи, делать им пожертвования и т.д.

¹ Аллюзия на Имад ад-Дина Насими, казненного в начале XV в. в Халебе за свои еретические воззрения.

² Цит. по: *Eyuboğlu İ.Z. Hacı Bektaş Veli. С. 181–182.*

³ *Eyuboğlu İ.Z. Bütün yönleriyle Hacı Bektaş Veli. С. 211.*

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 215.

Шейх уль-ислам Абу-с-Сууд-Эфенди в одной из своих фетв за- прещал даже подавать милостыню нищим в мечетях, считая это грехом¹. Ясно, что этот выпад главы мусульманского духовенства Турции был направлен против «маргинальных» дервишей, кото- рые таким образом добывали себе пропитание. Делая это во имя религии, народ, по мнению богословов, на самом деле впадал в грех. Сторонники Хаджи Бекташа, в отличие от представителей мусульманской религиозной элиты, старались говорить языком, понятным народу, доносить до него свои мысли в доступном виде. Им удалось создать наиболее яркие и красивые творения из всех, которые знает турецкая народная поэзия.

Турецкие авторы с большой охотой пишут о влиянии шаманизма (или «тойонизма») и других доисламских верований тюрко-монголь- ских народов на суфизм. Но многие попытки выявить, в чем конкретно проявляется это влияние, не всегда приводят к убедительным резуль- татам. Аналогии проводят в основном между деде и баба бекташи и *ка- мами* (шаманами) сибирских племен, а также *бакши*, *баксы* у народов Средней Азии (у туркмен — *бахши*)². Слово «шаман» пришло из эвен- кийского (тунгусского) языка. Ряд ученых высказал предположение, что это слово древнеиндийского происхождения (санскритское *шра- мана* — «монах-отшельник») ³. Д. Банзаров, крупный отечественный монголовед, считал слово «шаман» маньчжурским, имеющим значе- ние «прыгающий, танцующий». Ф. Розенберг писал, что в «Шах-на- ме» Фирдоуси слово «шаман» означает буддийского монаха, поддер- живая теорию индийского происхождения этого слова. Синолог П. Пельо (Пельо) в китайских текстах обнаружил, что жоужани (древний кочевой союз в степях к северу от Китая) называли своих магов, колдунов *чан-ман*. В христианских согдийских текстах слово «шаман» означало «черт»⁴.

Что касается слова «бакши», оно, несомненно, индийского происхождения (*бхикшу* — «буддийский монах», «странствующий монах»⁵) и также распространено среди буддистов. В Монголии бакши — ламаистский наставник (учеников называют *убаши* (ср. перс. *оубаш* — бездельник, хулиган, гуляка)). В Туркмении *бахши* — это народный певец, наделенный некоторыми магическими атри-

¹ *Eyuboğlu I.Z. Bütün yönleriyle Hacı Bektaş Veli. С. 223.*

² О происхождении термина *бахши* см.: Youssefzadeh A. Les bardes du Khorassan iranien. Le bakhshi et son repertoire. P., 2002. С. 47–57.

³ *Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. С. 19–20.*

⁴ *Inan A. Tarihte ve bugün Şamanism. Ankara, 1954. С. 74.*

⁵ О *бхикшу* (*бхикку*) см.: *Sukumar Dutt. Early Buddhist Monachism. New Delhi, 1996. С. 12–13 и далее.*

бутами (как и турецкие ашики, озаны)¹. Известно, что буддийские (особенно ламаистские) монахи не чуждались музыки. Однако переход термина в туркменском языке на народных певцов заставляет задуматься (вспомним сообщество, к которому, по словам Ашикпашазаде, принадлежал Хаджи Бекташ — баджи, баджийан). Сами туркменские бахши из Хорасана утверждают, что их название происходит от персидского слова *бахшанде* («дарующий»), эпитета Бога, дающего талант тому, кому пожелает². Шаманы разных тюркских племен пользовались музыкальными инструментами (турецк. *чалгы*), как ими пользовались и деде, и баба бекташи. Шаманская практика, как и практика дервишей, заключается в погружении в состояние экстаза («измененное состояние сознания»).

В Монгольской империи секретари-уйгуры, владевшие уйгурским письмом, также назывались бакши (бахши). Здесь, возможно, сказалось и влияние китайского конфуцианского термина *по-ши* («зрудит», «знаток»). В сочинении «Джами ат-таварих» Рашид ад-Дина бахши предстают то как шаманы-заклинатели, то в качестве знатоков буддизма, причем эти их функции часто смешиваются. Именно в эпоху монгольского завоевания некие бахши (монахи, шаманы, секретари или сборщики налогов?) действовали на территории Ирана и были в конце концов перебиты мусульманами. Однако в этом вопросе слишком много неясностей. Известно, что ильхан Хулагу (1256–1265) принял буддизм, который особенно окреп в Иране при одном из его преемников — ильхане Аргуне (1284–1291). Аргун был исцелен от тяжелой болезни одним из бахши³.

Некоторые суфии также общались с бахши и получали от них духовную помощь. Так, представитель братства кубравийя Ала ад-Даула Симнани, некоторое время служивший Аргуну, находился в контакте с бахши и «обнаруживал живое восхищение перед не имеющим изъянов аскетизмом бахши, один из которых помог ему решить некоторые сложности в его (Симнани) духовной жизни»⁴. Но сын Аргуна, Газан-хан Махмуд, хотя и был воспитан бахши, но склонялся к исповеданию ислама. Придя к власти в 1295 г., он издал указ, что «все сообщества идолопоклонников бахши должны обратиться или вернуться к себе, в Индию, в Кашмир и в Тибет»⁵.

¹ *Cobanoğlu Ö. Türk dünyası epik destan geleneği. Ankara, 2003. С. 59, 62, 64, 87.*

² *Youssefzadeh A. Les bardes du Khorassan iraniens. С. 47.*

³ *Boyle J.A. Dynastic and political history of the Il-Khans. The Cambridge history of Iran. Vol. V. Cambridge, 1968. С. 371–372.*

⁴ *Bausani A. Religion under the Mongols. The Cambridge history of Iran. Vol. V. Cambridge, 1968. С. 545–546.*

⁵ Там же. С. 542.

Марко Поло упоминает в то же время о бахши в Китае и также называет их выходцами из Тибета и Кашмира. Он считает их мудрецами-идолопоклонниками и говорит, что они «знают дьявольские искусства и чары более, чем все прочие люди и повелевают демонами настолько, что я не думаю, будто где-нибудь в мире нашлись бы более могущественные чародеи»¹. В царствование брата Газан-хана — ильхана Олджэйтү (1304–1317) бахши попытались убедить этого последнего совершить очищение по монгольскому языческому обряду, пройдя между двумя кострами. Однако ильхан не отказался от мусульманства.

В Восточном Туркестане бахши сохранялись вплоть до XX в. в качестве заклинателей, целителей, магов, выращивавших охотничьих птиц (орлов, соколов), хранителей народной эпической традиции, претендовавших на то, что они получают свое вдохновение от сверхъестественных существ². Бахши выступали всегда группой и называли исполняемый ими танец сама. Эти функции в основном присутствуют и у шаманов таджикского населения афганского Туркестана, которые также обозначаются тем же термином. В Узбекистане бахши — одно из наименований певца-сказителя. Каракалпаки отличают бахши — исполнителей любовных песен — от *жирау* — эпических сказителей³. Действия шамана обозначаются в казахском и киргизском языках словом *баксылык*. Было бы заманчивым сопоставить, как это делает Р. Брюнель, термины «бахши» и «бекташи» и искать истоки происхождения братства бекташийя в Монгольской империи периода ее расцвета, откуда представители этой традиции могли попасть в Среднюю Азию⁴. Однако убедительных доказательств для подтверждения этой гипотезы пока нет.

Якуты называют шамана *ойун*, женщину-шаманку — *удаган*. У монголов шаман называется *бё*. Чуваши используют слово «юм»⁵. Наследственная передача шаманских способностей в целом соответствует наследственной *бараке* деде алевитов и челеби бекташи. Династия наследственных деде называется оджак («очаг»). В Турции янычары также составляли единое «семейство» — оджак, — «первопредком» которого считался Хаджи Бекташ. У тюркских шаманов известен и термин *ата* (отец, дед), которым называют наставника молодого шамана (в братстве дервишей йасавийя так называют наставников-шейхов).

¹ Marco Polo. Le deviseement du monde. Le livre des merveilles. Vol.I. P., 1989. С. 187–189.

² Jarring G. An Eastern Turki-English dialect dictionary. Lunds, 1964. С. 46.

³ Youssefzadeh A. Les bardes du Khorassan iranien. С. 52–53.

⁴ Brunel R. Le monachisme errant dans l'Islam. С. 217.

⁵ Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. С. 20.

Главным признаком шаманизма является «выход из себя», «выхождение из себя». Но подобные практики встречаются и у многих примитивных народов (в основном обитающих в тропическом поясе). С суфиями шаманов сближает также возможность получить посвящение во сне. Бегство молодых шаманов от людей, в дикие безлюдные места напоминает суфийскую практику уединения (узлет). У них проявляются некоторые признаки безумия, они бросаются в огонь или в воду (это напоминает историю Маджнуна). Для того чтобы стать шаманом, требуется определенная психическая предрасположенность к этому «ремеслу»¹. Случаи «шаманской болезни» (когда дух предка принуждает «кандидата», избранного, принять шаманство) неизвестны среди бекташи (может быть, из-за недостатка материала об избрании деде и баба). Многие шаманы жили в бедности (как и дервиши), совершали ритуалы бесплатно или «в долг». Шаман во время своей практики имел дело с душами людей². Стоит вспомнить, что бекташи и алевиты называют своих собратьев *джан* («душа»), как бы подчеркивая, что в них духовное начало преобладает над телесным, что они стали «душами» в чистом виде. Однако все перечисленные признаки сходства имеют типологический характер и не могут служить доказательством прямого «заимствования» шаманских традиций.

Некоторые сравнения поэтов-бекташи кажутся напомниманием о каких-то шаманских ритуалах. Так, Хатаи (Шах Исмаил) писал о себе:

Я погрузился в котел (казан), зажарился,
На мейдан пришел я, чтобы быть съеденным³.

...

Сорок лет в этом котле кипяти (его) (т.е. послушника),
Они (эрены) сказали, пусть же выйдет эта душа!⁴

По поводу преданий о помещении Хаджи Бекташем в котел Моллы Сад эд-Дина И. Меликофф замечает, что святость котла у дервишей могла подкрепляться и тем, что в котлах воскуривали ветки растений (можжевельника), что вызывало транс и галлюцинации у вдыхающих этот дым мюридов⁵. В «Салтук-наме» описа-

¹ Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. С. 27–34.

² О функциях шамана в сибирском шаманизме см. исследование: Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 2004. С. 22–58.

³ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri.. Т. I. С. 47.

⁴ Там же. Т. I. С. 50.

⁵ Mélikoff I. Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. С. 62.

ны колдуны, летающие по воздуху в котлах и погоняющие змеей вместо кнута. В том же эпосе герой проходит испытание огнем – он должен подняться на Огненную гору, стоящую на спине птицы Симург. Чтобы выполнить это героическое действие Сары Салтук должен был намазать свое тело жиром *семендера* (саламандры)¹. Остается непонятным, почему в «Вилайет-наме» «инициацию в котле» проходит именно ученый мулла Сад эд-Дин (то ли из-за своего упрямства или как раз по причине своей учености, которая служила преполой для мистического созерцания?).

Жертва (курбан) в суфизме чаще всего ассоциируется с принесением в жертву Ибрахимом (Авраамом) своего сына Исмаила, предка арабов. Поскольку у бекташи посвящаемый в братство приравнивается к жертве (*коч курбан*), то обряд жертвоприношения стал у них частью обряда приобщения «к вере» (т.е. к братству) нового члена, который «погибает» для мира и начинает жить «в духе». Так, Дервиш Али писал, сравнивая себя с жертвенным бараном:

Семь раз состригали мою шерстку (*йунджагыз*),
Пустили меня в стадо Ибрахима,
Мясо мое на кусочки разрезали,
Мы – жертва за двенадцать имамов.

Я записался жертвою вместе с овцами,
Затрубили ангелы, и был я посчитан,
Я насытился в местопребывании Сорока,
Мы – жертва за двенадцать имамов².

Поэт Хайрети писал о своих собратях-каландарах:

Умерли они раньше смерти своей,
Стали они вечно живущими,
Отдали они (свою) душу,
Получили иную (букв. «особую») душу абдалы³.

Наставники бекташи и алевитов восседали во время собраний на шкуре (пост) и использовали для ритуальных действий *аладжа дейнек* – особый посох, изготавливаемый из алойного или розового дерева. Аналогично бурятский шаман при посвящении садился на козью шкуру и его поднимали на ней над головами собравших-

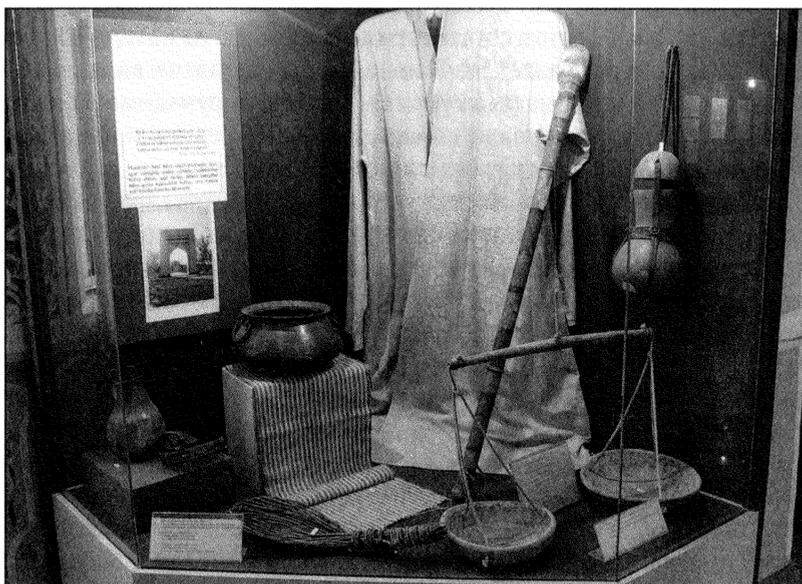
¹ *Mélikoff I.* Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. С. 62.

² *Ergun S.N.* Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri.. Т. III. С. 210.

³ Там же. Сilt I. С. 105.

ся. Посох шамана у якутов изготавливался из березы и имел важное значение в ритуале посвящения шамана. В церемонии посвящения шамана у бурят использовалась сабля (ср. с деревянными мечами абдалов Хаджи Бекташа)¹.

Одеяние суфия, как и костюм шамана, помогало ему перейти от профанного окружения к сакральному ритуалу, облегчало вхождение в духовный мир. Одеяние суфия (хырка), так же как и шаманское платье, служило местом, в котором собираются духи (в данном случае — духи эвлия, эренов), и потому на это одеяние миряне взирали почитательно и со страхом². Одеяние продолжало жить своей жизнью и после смерти его владельца. Но хырки суфиев, как правило, не украшались (в отличие от шаманских костюмов), изображениями животных и светил. Одеяние шаманов уподоблялось ими самими оперению птиц или телу птицы (у монголов, якутов). Металлические украшения, которые носили шаманы на свое платье, соответствовали у суфиев амулетам, браслетам, обручам и т.п., носимым на теле дервишами.



Одеяние суфия и другие предметы из его обихода. Музей суфизма в селении Каср-и Арифан (Бухара). (Фото автора)

¹ См.: Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 262–266.

² Там же. С. 267.

Хырка бекташи называлась часто *фахир* («гордость»). Это было длинное одеяние до пят, с прямым воротником, с длинными и широкими рукавами. Оно не имело швов и карманов. Хырка чаще всего была черного цвета. Она служила для «сокрытия» дервиша от посторонних глаз. Под хырку надевали обычно белую длинную рубаху-теннуре с широким подолом, открытую на груди. По бокам она была сшита двенадцатью частыми швами. Кроме того, бекташи носили жилет без рукавов и без пуговиц — *хайдариье*, надеваемый поверх теннуре. Хайдариье был обычно белого, коричневого или бежевого цвета. Он слегка обвисал на плечах. Во время посещения святых мест (Наджаф, Кербела, Мешхед, Самарра) бекташи надевали поверх хайдариье ожерелье из двенадцати или четырнадцати камешков (*хаббе*), так называемых «Наджафских» или «йеменских» камней (горный хрусталь). На шею бекташи вешали также «камень покорности» (*теслим таши*) размером от 5 до 15 см. Его подвешивали на веревочке, переплетенной ремешком. Ремешок символизировал кожу агнца, посланного Богом, чтобы заменить жертву Исаиила, а также кожу, содранную с тела поэта Несими. Шнурок соответствовал веревке, на которой повесили Мансура аль-Халладжа. Камень теслим делался в виде звезды с двенадцатью лучами (выступами), символизирующими 12 имамов. Теслим изготавливали из «камня Хаджи Бекташа» (морская пенка, сепиолит). Иногда его покрывали надписями.

Дервиши-бекташи носили также камень *пальхенг* («ровный»), означавший привязанность их сердец к Господу. Он считался символом суфийского пути. Его помещали на пояс, с левой стороны. По размеру он был несколько больше камня теслим. По легенде, Мухаммад в голодные дни клал камень себе на желудок, чтобы избавиться от чувства голода. Пальхенг служил напоминанием об этом. В этот камень вставлялись также более мелкие драгоценные камни.

Еще один амулет, носимый бекташи, называется *канберийе*. Это камень яйцевидной формы, один конец его бывает заострен. Его носили на поясе, спереди, ровно посередине. Этот камень символизировал сбрую на груди лошади Али.

Пояс бекташи имел в ширину обычно 12–14 см, в длину — 274–300 см, изготавливался (плелся) из шерсти. Он был, как правило, темно-красного или вишневого цвета. Вдоль пояса приплетались полосы желтого, зеленого и других цветов. Пояса выделялись из «испанской шерсти». Опясывание кушаком (*шед баглама*, *кемербест олма*) означало достижение adeptом совершенства на «пути» бекташи. По легенде, сам Али повязал лично пояса сем-

надцати своим сторонникам, которые упоминаются с почтением в гюльбенгах бекташи и алевитов. Хаджи Бекташ был опоясан, по преданию, поясом двенадцати имамов. Часто пояса бекташи были отделаны шелком, серебряным шитьем. Пояс пророка Мухаммада носил название *рида-и мубарака*. Он был принесен из рая ангелом Джабраилом и повязан в ночь *мираджа*. Этот пояс Мухаммад затем повелел надеть Али¹.

Пряжка пояса именовалась *джильбенд*. На ней было начертано имя Али (или изображение его меча Зульфикар). Часто джильбенд представлял собой кожаную сумочку четырехугольной формы, в которую помещались сборники гимнов бекташи (нефес), табакерки, платки, печатки и другие вещи (поскольку карманов у хырки не было).

В колпаке дервишей (как и в головном уборе шаманов) была сосредоточена, по их верованиям, огромная мистическая сила. Головной убор бекташи и алевитов называют *кулах*, *тадж*, *кызыл бёрк*. Наставник (муршид) не может возглавлять ритуал, если на голове его нет этого колпака. У бекташи верхняя часть колпака (*куббе*) делалась с 12 клиньями, нижняя часть (*ленгер*) с 4 клиньями. Бекташи носили тадж из белого войлока (*кече*). Клинья колпака назывались *терк*. Нижняя часть колпака имела 4 стороны – четверо «врат» (*капы*). Эти стороны символизировали 4 ступени познания: шариат («закон»), тарикат («путь»), марифат («божественное знание») и хакикат («истина», «истинность»). Колпак, верхняя часть которого имела четыре клина, а не двенадцать, назывался *хорасани (эдхеми) тадж*, так как его носил, по преданию, один из первых хорасанских суфиев Ибрахим Адхам. Колпак, имеющий семь клиньев, назывался *шемси* (в честь Шамса Табризи). Бекташи в раннюю эпоху носили также колпак всего с двумя клиньями (такой головной убор назывался элифи тадж, так как он, если смотреть сбоку, напоминает арабскую букву «алиф»).

Рядовые дервиши-бекташи не обматывали вокруг колпака чалму (чалма считалась признаком принадлежности к сословию богословов-факихов и учёных-алимов). Только настоятель-баба повязывал зеленую чалму (*сарык*), которую обертывал вокруг колпака трижды или двенадцать раз. Халифе-баба имел право на *тайласан* (т.е. покрывало, которым сверху закрывали головной убор). Тадж с двенадцатью клиньями ввел якобы Балым Султан. Каждый из клиньев означает определенное качество дервиша: 1) быть знающим, 2) не быть смутьяном, 3) не поддаваться плот-

¹ Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 273–274.

ской натуре, 4) держать всегда открытыми «глаза души» (*джан гёзю*), 5) не быть алчным, 6) не привязываться к этому миру, 7) отказаться от желаний, 8) не быть сладострастным, 9) не быть высокомерным, 10) никому не причинять боль, не приносить вред, 11) не быть мелочным и торопливым, 12) быть довольным судьбой и не возмущаться ее поворотами¹. Бекташи говорили: «Внутри колпака — тайна, снаружи его — свет (*нур*)»². «Внешние» приверженцы братства (*мухиббы*) не имели права на ношение колпака. Вместо этого они носили ритуальную шапочку — *такйе*.

Двенадцать клиньев колпака отнюдь не всегда ассоциировались с двенадцатью шиитскими имамами. Довольно часто они толковались как 12 вещей, от которых должен воздерживаться дервиш (или 12 душевных состояний, а также 12 духовных качеств). Хаджи Бекташ удостоился небесного венца (*куббе-и элиф*) в тот момент, когда он в образе голубя взлетел к престолу Аллаха, где ангелы поднесли ему этот головной убор.

Посох (*аса, тарик, аладжа дейнек*), по мнению некоторых ученых (в особенности турецких), также достался наставникам бекташи и алевитов от шаманов (или, быть может, шаманствующих лекарей и певцов) Средней Азии, как и музыкальный инструмент — *кобуз*, на котором играли и те и другие. Бубен среди алевитов не имеет того значения, которое ему придается в шаманизме (хотя в других суфийских братствах, например, в иранской кадирийа, зикр исполняется почти исключительно под аккомпанемент бубна).

Дервиши, принявшие «путь» безбрачия (*муджерред йолу*) вдевали в уши серьги. Говорят, что одного из дервишей Балым Султана убили по ошибке, приняв за кого-то другого, и с тех пор этот шейх повелел своим дервишам носить серьги как отличительный знак бекташи. Серьгу называют также «кольцо послушания» (*теслим халкасы*). Дервиш-бекташи — «раб пира (наставника) с серьгой в ушах» («*пирин кулагы кюпели кёлеси*»)³.

Серьги дервишей в литературе бекташи получили название *менуш*, что по-персидски и означает «серьга». Серьги были опознавательным знаком безбрачных дервишей и препятствием для заключения тайных браков. Хайдар-и Керрар («Лев Али») требовал от бекташи служения с «ушами, замкнутыми на замок кольцом»⁴. Верховный наставник (дедебаба) бекташи доцент

¹ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık* С. 276.

² Там же.

³ Там же. С. 61.

⁴ *Pakalın M.Z. Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*. С. 475.

Б. Нойан писал, что тем, кто дал обет безбрачия (*муджерред икра-ры*), в правое ухо вдевалась серьга (*кюпе*). Ухо протыкали искривлённой ручкой деревянной ложки, а также самшитовой палочкой (*шиши*); серьги делали из «олова дервишей» (?) (*дервишлерин калай-дан*) или из «камня Балыма» (*Балым таши*) — оникса. На одной из серег присутствовало изображение ложки (*кашык*). В старинном послании говорилось, что менгуш — это подкова Дюльдюля, скакуна Али. Конюх его Канбер поднял эту подкову, слетевшую на пути между Куфой и Багдадом, и вдел её себе в ухо. По легенде, Балым Султан сам разрывал уши дервишей, осмелившихся тайно жениться¹. Поэт-бекташи Кул Химмет писал:

Дервиши вдевают в уши менгуш
Я боюсь, что они скроются от врага (соперника).
Там (тогда) читается аят «Во имя Аллаха»,
Дервиши розами предстали пред глазами моими
(розами показались моим глазам дервиши)².

Серьги бекташи также называли *шебпер* (*шебпир, шубпер*), (т.е. палица, булава?); две серьги олицетворяли собой имамов-мучеников Хасана и Хусейна.

Поэт Сехер Абдал (XVI в.) писал:

Приди, на доске сердца выбей монету Хайдара,
Хайдар — знай хорошенько — это два погибших имама,
То есть, один Хасан, другой Хусейн, Шебпир и Шебпер,
Шебпер — от справедливого Шаха и от *Зайн-и аба*
[«Украшения плаща», т.е. от Фатимы, дочери Пророка?]³.

Таким образом, одна серьга называлась шебпер, а другая шебпир (или шубпер). Сам имам Али также носил серьги в обоих ушах, называвшиеся теми же именами, как это следует из стихотворения поэта Ноксани (годы жизни неизвестны):

Венец Мухаммада — Солнце и Луна (*Камер*),
Пояс (кемер) на талии Али аль-Муртазы,
В двух ушах его Шебпер и Шубпер,
Имена Хасан и Хусейн — на его языке (*зедан ичинде*)⁴.

¹ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 65.*

² *Ergün S.N. Bektaşî Kızılbaş Alevî şairleri ve nefesleri. Т. III. С. 193.*

³ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 71.*

⁴ *Ergün S.N. Bektaşî Kızılbaş Alevî şairleri ve nefesleri. Т. III. С. 399.*

Поэт-бекташи Канбери писал о Хаджи Бекташе:

Ты – тайна Мустафы и сын Шах-и Мардана («Царя святых»),
Шебпер и Шубпер, ты сын меры Света Всевышнего
(*ибад-и нур-и Йаздан*)¹.

Следовательно, происхождение этих серег возводится к давним временам, и сами архаичные названия их (иранские или месопотамские) свидетельствуют о том же. Ношение серег мужчинами (в первую очередь воинами) было широко распространено в доисламском Иране и в Индии («Махабхарата»).

Заклинания шаманов (или жрецов) тюркских народов (*алкыш*) выполняли примерно ту же функцию, что и гюльбенги, *хайырлы* у бекташи и алевитов. Молитва шамана (как и деде или баба) имела огромную силу (поскольку шаман был наделен небесной мощью, изображаемой иногда в виде радуги на бубне). Особую силу имел алкыш, произнесенный шаманом в состоянии экстаза².

В Средней Азии и Казахстане среди шаманов существовало своеобразное двоеверие (они были мусульманами, но в то же время взывали и к каким-то доисламским сверхъестественным сущностям)³. У алтайцев шаман призывал в свой бубен перед началом камлания духов гор и рек, «земли-воды» (*йер-су*), количество которых было равно семнадцати⁴. Казахские шаманы призывали «Сорок ходжа, которые вверху» и «Десять ходжа, которые внизу» (ср. с «Сорока святыми» бекташи). Слово «ходжа» (перс. «наставник»), возможно, заменило собой тюркское *коджа* («старый, «огромный»), которое могло применяться к духам предков.

Шаманы Восточного Туркестана, будучи мусульманами, признавали своей покровительницей «мать-Фатиму» (Фатима-ана)⁵. Поскольку шаманы эти часто назывались бакши, мы можем предположить родство этой Фатимы с Фатимой, стоявшей во главе турецких баджи, духовной дочерью или супругой Хаджи Бекташа. Уйгурские бакши совершали свои обряды в сопровождении музыкантов и чтецов (*ханенде*). Но в Туркестане более частыми названиями шамана были *парихан* или *дуахан*, заимствованные из

¹ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. Cilt I. С. 80.

² Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. С. 73–84.

³ О среднеазиатском шаманизме см. в книге: Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. С. 23–73.

⁴ Тюркские народы Сибири. С. 431–435.

⁵ Inan A. Tarihte ve bugün şamanizm. С. 109.

персидского (таджикского)¹. Интересно, что святой Бекташ (*Бекташ-ата*) был известен и в Средней Азии, как о том свидетельствует шаманское заклинание, приводимое А. Инаном². Ряд заклинаний, приписываемых «Вилайет-наме» Хаджи Бекташу, очень напоминают шаманские. Перемещения Хаджи Бекташа вместе с учениками по Анатолии походят на аналогичные ежегодные «походы» бурятских шаманов по селениям и кочевьям для совершения обрядов и получения подарков (до недавнего времени такие объезды совершали и деде алевитов).

Алевиты и бекташи требовали от вступающих в их сообщество сохранения тайны (*сырр*). Этим они несколько отличались от других суфийских братств, приближаясь к тайным шиитским сектам и другим тайным обществам (например, мужским союзам у ряда первобытных народов).

У шаманистов Алтая существовали «открытая» и «тайная» жертва (как и у алевитов Турции). Богу земли Эрлику приносили «открытую» жертву в юрте (шатре) или у входа на могильник. Небесному богу Бай Ульгеню приносили жертву в уединенном месте, в густом березовом лесу, в обстановке секретности³. Шаманы должны были скрывать свои тайны от непосвященных. Племя не допускало к жертвоприношению чужаков. Недопущение к участию в обряде члена племени означало у монголов изгнание его из племени. Эти традиции кочевой жизни в какой-то мере сохранились и у турецких полукочевников, придерживающихся алевизма.

В шаманизме, по-видимому, отсутствовали те нравственные установки, с которыми мы сталкиваемся при изучении текстов алевитов (кызылбашей) и бекташи. Так, в трактате («Письме») Сейида Абд аль-Баки Эфенди, написанном в XVI в., и в своде правил поведения кызылбашей, носящем название «Манакиб аль-асрар ва бахджат аль-ахрар», подчеркиваются те же самые этические нормы, которые заповедал Хаджи Бекташ в «Вилайет-наме»: непрестанно, повторять устами формулу тавхида (Единобожия); удалить вражду из сердца; не возвышать себя ни перед кем и не испытывать ненависти; не обижать никого и ни с кем не враждовать.

К этим правилам прибавляются иные семь обязанностей (*фарз*): хранить тайну, быть всегда вместе со своими собратьями по вере, избегать лжи и зависти, служить братьям, слушаться наставника, помогать «побратимам» (*мусахиб*), принять

¹ Чевыр Л.А. Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв. Очерки народного ислама в Туркестане. М., 2006. С. 143–168.

² Inan A. Tarihte ve bugün şamanizm. Ankara, 1967. С. 142.

³ Тюркские народы Сибири. С. 429–436.

«венец» (тадж) и одеяние (*кисвет*) от халифе. Наказанием за нарушение этих установлений служило битье палкой (*тарик*) в присутствии собратьев или денежный штраф, выплачиваемый наставнику¹. Избегание дурных дел способствовало продвижению адепта на пути к Истине. Некоторые проступки наказывались смертью, в том числе сожжением провинившегося, привязанного к сосне (прелюбодеяние)². Такое же наказание применялось (правда, довольно редко) среди юрюков Тавра, не принадлежавших к числу алевитов.

Жертва у тюрков-шаманистов часто носила название *толу* (турецк. долу). Это слово означает «полный», но имеет и множество других смыслов («чаша», «град» и т.д.). Среди алтайцев были распространены мифы о том, что девушка-сирота забеременела от градинок (*толу*) и зерен пшеницы, данных ей богом грозы и дождя Тотой-Паяном³. Схожий по идее сюжет присутствует в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели»⁴, что показывает распространенность данного мифа среди тюркских народов и то, что Хаджи Бекташ принял на себя некоторые функции языческого бога грома и дождя.

Бекташи и алевиты называют долу вино, распиваемое во время священных церемоний. Камы (шаманы) также использовали в своих обрядах чашу с молочной водкой (*сачи*), содержимое которой они разбрызгивали для богов. Слово «долу» стало у бекташи священным названием вина, заменив табуированное слово *шараб*. Вино (водка) является бескровной жертвой божеству (*сачи*). Жертву — животное — старались убить так, чтобы ни одна капля крови не пролилась на землю (этот обычай сохранился у алевитов, бекташи и частично в среднеазиатском братстве йасавайя). Тюркское доисламское ритуальное правило превратилось, таким образом, в обряд тариката.

Железные палочки и кусочки на одежде шамана символизировали кости, скелет его «духовного тела» (или одеяния). Кости жертвенных животных нельзя было ломать. Душа животного, по шаманским представлениям, находится в крови и костях. Поэтому кости жертвенного животного собирали в одном месте и хоронили. Схожее верование отражено в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», где этот святой-вели приказывает собрать кости овец, принесенных в жертву в его честь, и воскрешает их заново⁵. Кости имели большое значение в шаманских гаданиях и при путешествии шама-

¹ См.: Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik. С. 289.

² Atalay B. Bektaşilik ve edebiyatı. С. 20.

³ Inan A. Makaleler ve incelemeler. С. 193.

⁴ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 34–35.

⁵ Там же. С. 72.

на в иной мир. Но в верованиях бекташи эти мотивы представляются нам пережиточными. Казахские шаманы (баксы) собирали кости жертвы (курбан), очищали их, на черепе овцы чертили какие-то рисунки, затем кости складывали в мешок, куда клали также сделанные из теста фигурки верблюдов, коров, лошадей, овец, коз, и все это шаман уносил в отдаленное место и погребал. Никто не должен был видеть место погребения костей. Считалось, что в случае соблюдения табу, эти кости приносят изобилие, большой приплод скота. У кзылбашей-алевитов сохранились подобные обряды, но они связываются уже с традицией, завещанной шиитскими имамами (Мусой Казимом), а сама жертва (как и ее останки) обозначается арабским словом *терджеман* («передающий вести»). Приносимого в жертву петуха тахтаджи называют «Джабраил»¹.

Но между шаманистами и бекташи существуют и многочисленные различия, о которых турецкие авторы пишут неохотно или совсем не останавливаются на них. У бекташи долу посылается Истиной, а не предлагается ей в качестве жертвы. Испить долу (*долу ичмек*) — значит подтвердить свою веру. Об этом писал Карарсыз Вели (XVII в.):

Душа моя, мы равны (на равных) с верными (мумин),
Отступников проклиная, мы забрасываем их камнями
И потому мы опьянели, мы пьяны,
Выпитый (выпиваемый) нами кубок — это наша долу².

Долу подает сам имам Али своею собственной рукой. Пир Султан Абдал писал:

Я — безумец, испивший долу из рук Друга,
Я — поток, (рвущий с корнем) дубы, сверху пеной кровавой покрыт³.

Теслим Абдал полагал, что долу подается «зеленой рукой» Хызра:

Застонали соловьи в розовом саду,
Хусейн отдал голову свою ради Истины,
Та зеленая рука Хызра в утренний час
Наполнив, подала чашу (долу)⁴.

¹ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 320.*

² *Ergun S.N. Bektaş Kizilbaş Alevi şairleri ve nefesleri. Т. II. С. 67.*

³ *Öztelli C. Pir Sultan Abdal. С. 21.*

⁴ *Ergun S.N. Bektaş Kizilbaş Alevi şairleri ve nefesleri. Т. II. С. 101.*

Пир Мехмед также признавал, что долу, данная святыми-эре-нами, делает его безумным:

Ты — Мухаммад Мустафа, ты — Хайдар Али,
 Ты — Сейид Баттал Гази, ты — Султан святых,
 Протяни рукой своей чашу силы (кудрет долусун), выпью я,
 Твоя любовь (любовь к тебе) сделала меня одержимым (*меджнун*)¹.

Кул Шюкри писал:

Истинные (святые-вели) испили долу Али,
 Выбрали они для себя души из семи драгоценностей².

Все эти сравнения показывают, что чаша (долу) в поэзии бекташи является одним из основных атрибутов Али. Именно питье из этой чаши дает адепту духовную мощь, позволяет ему совершать героические деяния. Сходная символика встречается довольно часто и в средневековой персидской культуре (например, Али и Мухаммад в образе двух старцев дают чашу с вином ринду Хафизу, после чего у него пробуждается поэтический дар, не сравнимый ни с кем из его современников). Термин «долу» бекташи нередко употребляют и в евангельском смысле, для обозначения страдальческой смерти поклонника Али, угодной его Владыке (Мавла). По представлениям бекташи из района Эдирне (Мерич) первая чаша во время *Алиджема* пьется во имя Истины, вторая — в честь Сорока святых, третья — в честь Троицы. Четвертая чаша — разрушительная (*харабатлы*), приводит к плохому³. У бекташи есть специальные «моления о чаше», сопровождающие питье каждой из трех чаш (*долу нийазы*). Во время питья первой чаши читается молитва о чаше Истины (*Хак долусу нийазы*), и т.д. Приведем моление, произносимое при второй чаше (*Кьрklar долусу нийазы*):

«Во имя Шаха, Аллах, Аллах, да будет Свет, Тайна; выпитое нами вино да будет чистым! Да пребудет щедрость (милость) наших покровителей Ак Йазылы Султана, Кызыл Дели Султана; да будет покровительство их духовных сущностей, над нами пребывающих и на нас взирающих! Пусть пьется (чаша) ради Любви. Долой отрицающего (мункир), проклятие Йазиду!»⁴

Шаман у алтайцев сам доставлял жертву в небесный чертог Ульгения; алевитские деде же не сопровождают жертву на небеса.

¹ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. T. III. С. 49.

² Там же. С. 177.

³ Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik. С. 317.

⁴ Там же.

Жертвой занимается не деде, а рехбер — «проводник» нового члена братства, при вступлении которого и приносится жертва.

Святость «черного котла» (*кара казан*), в котором варится жертвенное животное, также можно возвести к обычаям тюркских кочевников. Но у бекташи значение его полностью переосмыслено в духе шиитской традиции. Так, поэт Кул Мустафа писал:

Али Наки — тот, кто распускает (жилы?) и варит,
Мухаммад Таки — тот, кто кипятит и разогревает,
От Аскарри он спускается к Аскарри (?).
Поведаю я толкование терджемана.

Я, Кул Мустафа, говорю, что возник ирфан,
Была роздана пища (жертва) ради любви к Сорока (святым),
Мой учитель Хатаи показался вместе с Махди,
Поведаю я толкование терджемана¹.

Здесь в жертвоприношении участвуют шиитские имамы (Таки, Наки, Аскарри), и предназначено оно для Сорока святых и самого Махди, проявившегося в лице шаха Исмаила Хатаи. Подчеркнем, что слово «кул» («раб»), которое прибавляли к своему имени поэты-кызылбаши встречается и в среднеазиатском суфизме (многие из хикметов в «Диван-и хикмет», приписываемом Ахмеду Йасави, написаны дервишами, носившими прозвище Кул). Но в шаманизме слово «кул» почти не употребляется в ритуальных текстах. Шаманы — выразители идей родового строя, при котором не было четкого деления на «господ» и «слуг», «свободных» и «рабов». Суфизм же — порождение ближневосточной цивилизации, в которой социальное деление прослеживается уже в течение многих тысячелетий.

Слово «локма», которым обозначается у бекташи и алевитов жертвенное мясо, — арабского происхождения. Употребление термина «локма» было характерно и для ремесленных объединений Анатолии (эснаф). Мясо вырезали в форме птичьей головы (*куш баши*). Порцию каждого из участников ритуала айин-и джем алевиты называли по-разному (*пай, хак, улю, улюш*). Правое предплечье дают *делильджи*, левое — его жене (*эш баджы*), правую ляжку — *стюргеджи*, левую — его жене, правую лопатку — *экмеччи*, правые ребра — *ашчи*, правую бабку — *шемси* (или *сазджы*), шею — *гёзджу* и т.д. (о роли этих лиц в обрядовых действиях см. Гл. девятую)².

¹ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. T. III С. 82–83.

² Yılmaz A. Tahtacılarda gelenekler. Ankara, 1948. С. 68.

Обряды алевитов и бекташи проводились в ночное время (как и шаманские камлания). На пояс посвящаемого в братство бекташийя надевалась нить тыгбент, сплетаемая в 12 слоев из шерсти жертвенного барана и слегка окрашиваемая кровью жертвы. Эта нить у бекташи называлась также «преграда лям-элиф» (*лям элиф бенди*). Буквы «лям» и «элиф» образуют арабское слово *ля* («нет»). У древних огузов был несколько похожий обычай надевать на шею рабам веревку (*сиджим*), свитую из черного волоса, как о том говорится в эпосе «Деде Коркуд»¹. Эта же веревка называлась словом «урган» («аркан»). Но состояние рабства само по себе не связано ни с какими духовными практиками. Духовное послушание в братстве бекташийя иногда метафорически уподоблялось рабству (*куллук*), хотя последствия его были совершенно иными.

У турок молочные алкогольные напитки, любимые кочевниками, по понятным причинам вышли из употребления и были заменены «алым вином» (*ал шараб*), о котором говорится уже в эпосе «Деде Коркуд». Известно, что сельджукские султаны в Конье на пирах все еще пили кумыс (*касап-и кымыз* — «чаши с кумысом»)². В исламе не было, кажется, специальных ограничений на питье кумыса, но питье виноградного вина считалось грехом. Пирыв сопровождалась игрой на музыкальных инструментах и пением «сладкоголосых юношей» (*амрад-и хош аваз*)³. У тюркских народов женщины присутствовали на пирах вместе с мужчинами (в отличие от иранцев). Пиво (*боза*) в Турции использовалось мало и, по-видимому, не считалось священным напитком. Зато был в ходу медовый шербет (*бал*). В «Вилайет-наме» йогурт с медом считается, судя по всему, ритуальным угощением общины прото-бекташи (первых последователей Хаджи Бекташа). Раздавала это угощение Фатима Баджи.

Церемониал ханских дворов средневековых тюрков частично напоминал церемониал братства бекташийя и секты алевитов и даже названия некоторых должностей при дворе среднеазиатских ханов были похожи на соответствующие названия у бекташи (*перванечи, софрачи*). С принятием ислама неписанный тюркский кодекс (*тёре*) не мог, конечно, остаться в неизменном виде. У тюркских народов, не подвергшихся исламизации (у алтайцев), сохранилось совместное ритуальное питье молочной водки мужчинами и женщинами деревни (в особой хижине). Они рассаживались в круг на шукурах животных. Хозяин дома исполнял роль кравчего⁴. Но шаманы в

¹ См.: *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık*. С. 324.

² *Köprülü M.F. Edebiyat araştırmaları*. Ankara, 1966. С. 73.

³ *Гордлевский В.А.* Указ. соч. Т. I. Государство Сельджукидов Малой Азии. С. 192–193.

⁴ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık*. С. 312–313.

этих собраниях не играли никакой роли, и духовное содержание подобного обряда также не установлено. Лишь внешняя сторона обряда похожа, внутреннее же содержание у бекташи принципиально иное (хотя и там и там создается обстановка единения, сопричастности всех членов общины друг другу).

Много было написано о связи радения сама (самах у бекташи) с шаманскими круговыми танцами (часто совершаемыми вокруг огня). Но зрители шаманского камлания далеко не всегда принимали участие в танце шамана, тогда как во время сама танцуют все дервиши (или все члены общины, присутствующие на собрании). У тахтаджей ритуальный танец носит название *менгу* («вечный», «бессмертный», «запредельный»?)¹.

Пир Султан Абдал весьма лаконично описывает ритуал в обители Хаджи Бекташа Вели:

Горят свечи в светильнике Сорока ветвей (Кырк будак),
Утоляют жажду пьющие долу,
Ашики кружатся в сама
У Владыки Хаджи Бекташа Вели².

Поэт-бекташи XVII в. Бедри восхваляет танец бекташи, называя его не сама, а *ойун* (так называются турецкие народные танцы, букв. «игра»):

Есть ли у тебя хоть малое известие об этом танце,
Ходжа заставляет танцевать и сам танцует, очень он игрив,
Танец, из танцуемых так, мир танцует,
Бекташи танцующий заставляет танцевать и сам танцует³.

Это настоящий гимн танцу, который приводит в движение весь мир. Для совершения ритуального танца-сама Хаджи Бекташ поднимался со своими последователями на вершину горы Хырка-дагы, в стороне от селения Сулуджа, туда, где росло священное можжевельное дерево (ардыч). Танцы, совершаемые вокруг костра, вообще были характерны для абдалов Малой Азии. Что касается можжевельника, это — шаманское дерево *par excellence*⁴. Дым от сжигаемых ветвей можжевельника обладает наркотическими свойствами. Густой столб дыма служит своеобразным «мостом»,

¹ *Eröz M.* Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 320.

² *Öztelli C.* Pir Sultan Abdal. С. 179.

³ *Ergun S.N.* Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri.. Cilt III.

⁴ *Mélikoff I.* Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. С. 85.

связывающим участников камлания с иным миром. Перед камланием шаманы (или «приобщенные» к шаманизму люди) обычно жевали ягоды и прутья можжевельника. Ароматические выделения этого растения играли важную роль в достижении шаманского экстаза. Можжевельник использовался в шаманской практике как тюркских, так и индоевропейских народов (например, калашей в Пакистане)¹. Тахтаджи, обитающие на юге Анатолии, до сих пор почитают можжевельник в качестве священного дерева, связанного с культом огня². Все это заставило И. Меликофф сделать предположение, что Хаджи Бекташ родился и вырос в каком-то высокогорном районе, где воскурение можжевельника было единственным средством достижения состояния транса. Возможную связь Хаджи Бекташа с Бадахшаном (т.е. с регионом Памира и северными отрогами Гиндукуша) устанавливает и сам автор «Вилайет-наме».

Под священным деревом можжевельника Хаджи Бекташ встречался с посланцами невидимого мира – *гайб эренлери*. В других тюркских памятниках того же времени (например, в дастане «Даньшменд-наме») воскурение хвои и ветвей можжевельника приписывается «иноверцам». Это воскурение обозначено тюркским словом «*тютси*»³.

В науке неоднократно отмечалась связь братства бекташийя с бродячими певцами-ашиками. Эти «калики перехожие» Малой Азии приглашались и в бедные хижины и во дворцы султанов⁴. Придворный поэт XV в. Йахйя Ташлыджалы с презрением рассказывает об этих певцах, пришедших во дворец Мурада II. Слово «озан» (вероятно, армянского или иранского происхождения от *гусан* – «бродячий актер») также применялось к этим народным певцам. В говоре современных тахтаджей озан означает «болтун», «пустомеля»⁵. Озаны, по описанию Эвлии Челеби, носили белые колпаки, пояса с камнем пальхенг, украшенным яшмой, ножи с украшениями на рукоятке и т.д.⁶ Основным музыкальным инструментом их был копуз (напоминавший скрипку). В то же время барабан у тюрков являлся символом княжеской власти. Так, эмир Осман после смерти своего отца Эртогрула получил от султана из династии Сельджукидов знамя, барабан, меч и кафтан. При звуке

¹ Lièvre V. et Loude J.-I. Le Chamanisme des Kalach du Pakistan. P., 1990. С. 50–58, 475–488.

² Özbayrı K. Tahtacılar ve Yörükler. Paris, 1972. С. 16, 17, 47, 48; Roux J.-P. Les Traditions nomades de la Turquie méridionale. Paris, 1970. С. 148–150, 179, 211.

³ Melikoff I. Hadji Bektach. С. 86.

⁴ О турецких ашиках и их творчестве см. монографию: Çobanoğlu Ö. Aşık tarzı kültür geleneği ve destan türü. Ankara, 2000.

⁵ Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 322. Примеч. 163.

⁶ Там же.

барабана повелителя его вассалы-беи поднимались на ноги¹. Этот церемониал также частично вошел в практику дервишей.

Почитание духов предков (*аталар*) у древних тюрок обнаруживает ряд общих черт с культом усопших эвлия в тюркском суфизме. В шаманизме отношения человека с душами умерших представляются очень тесными и многообразными. Понятие «семейства» (оджак) объединяет и живых и умерших членов рода. Кам (шаман) является посредником между теми и другими. Он же сопровождает душу умершего в потусторонний мир. Следы этого культа сохранились у тахтаджей, которые бережно ухаживают за кладбищами своих предков². У древних тюрок (как позднее и в верованиях бекташи) душа представала в виде птицы, букашки, жука; рай назывался словом *учмак* (букв. «летать», «летание»). Горение очага символизировало пребывание предков в доме. Поминальные трапезы в честь душ предков сопровождались музыкой, танцами, прыжками через костер (в Восточном Туркестане). Женщина-бакши у уйгуров, начиная камлание, втыкала кинжал в стену рядом с очагом и читала молитву, стоя напротив огня³.



Священный очаг (*Куре*) в обители Хаджи Бекташа Вели.
(Фото автора)

¹ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 323.*

² Там же. С. 325–326.

³ *Inan A. Tarihte ve bugün şamanizm. С. 110.*

У бекташи очаг является главной частью мейдана. С обеих сторон очага расстилают шкуры для духов эвлия: «пост Сейида Али Султана» и «хорасанский пост»¹.

У анатолийских тюрков сохранялся обряд *алазлама*, т.е. очищение огнем². Перед огнем совершали земной поклон. Огонь — символ зрелости, совершенства. Тахтаджи поклонялись очагу вне зависимости от того, горит в нем огонь или нет. Костры разжигали на праздник Хырдрэллез, через них прыгали, иногда проводили скот.

Среди бекташи и алевитов неизвестен обычай принесения в жертву коней (распространенный среди тюркских кочевников). Однако на поминках по Хаджи Бекташу по его распоряжению было заколото большое стадо баранов и коров. Души простых умерших (не эвлия) не играли у бекташи (в отличие от шаманистов) особой роли. Поминальные обряды, по-видимому, сопровождались в старину плясками (ойун). Название музыкального инструмента «саз» в народном представлении связано с плачем, стоном, то есть также с поминальными церемониями. Покровителем пиршеств (в том числе и поминальных) являлся Кайгусуз Султан, который в своих стихах уделял большое внимание описанию пищи. Поминальный плов в некоторых районах (Айдын) называют *деде аши* (пища деде). Часто это угощение называют «локма» (как и ритуальные кушанья во время собраний бекташи и алевитов).

Вместе с дервишем в могилу клали его теннуре, хырку и тыгбэнд. Пояс (кемер), колпак (тадж), камень-камберийе не клались.

Праздник Хырдрэллез («День Хызра–Ильяса»), имеющий для бекташи и алевитов культовое значение, отмечается на кладбищах. Этот праздник связан с культом плодородия. Он устраивается 6 мая по солнечному календарю (в день святого Георгия у православных христиан, или в ближайшие выходные перед 6 мая)³. На кладбищах алевитов и тахтаджей обычно много цветов, растут инжир, оливы, миндаль, сливы. Праздник сопровождается пиршеством, устраиваемым там же. Расстилают скатерти, играет музыка. Пьют по кругу из одной чаши водку-ракы. В этот день молодежь качается на качелях, играет в мяч. Старики читают нефесы (иногда

¹ Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik. С. 329.

² Этот обряд под названием «алас» широко применялся в среднеазиатском шаманизме. См.: Снесарев Г.П. Реликты идомусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. С. 41–42.

³ О почитании Хызра на Ближнем Востоке и о его отождествлении со св. Георгием см.: Kriss R., Kriss-Heinrich H. Volksglaube im bereich des Islam. Band I. Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung. Wiesbaden, 1960. С. 154–160.

вставая при этом на колени). Перед едой произносится молитва, собравшиеся при этом держатся руками за края скатерти. Участники обряда целуют края скатерти и могильные камни в местах погребения предков. Стены и двери домов украшают зелеными ветками (*дал*, откуда название данного праздника — *даллык*). Перед праздником дома заново штукатурят, белят. Празднество устраивается часто возле гробницы святого (*йатыр*), которому приносят подношения (*адак*). Там же организуется и базар. В этот день, по преданию, встречаются пророки Хызр и Ильяс. Этот праздник отмечают не только алевиты, но, под их влиянием, и сунниты.

Праздник Навруз 21 марта считается у алевитов днем рождения имама Али, у тахтаджей – имама Хусейна. Алевиты Малатьи в этот день строили из камней маленькие домики, разводили костры, танцевали вокруг них, взявшись за руки. Ходили с поздравлениями по домам. В Малатье зимой отмечали также праздник «День Абдала Мусы», во время которого юноши ходили по домам, собирали подношения, затем собранные припасы продавали, покупали баранов и коз и устраивали угощение, приготовленное в «черных котлах» (кара казан). К этому дню выпекали особый хлеб (*базлама*). Мужчины и мальчики собирались в определенном доме и ели эти кушанья, женщины же уносили кусочки в свои дома. Плов должен был готовиться из пшена (*булгур*). Однако, следует отметить, что оба эти важнейшие «календарные» празднества бекташи и алевитов генетически не связаны с традициями шаманизма.

Среди бекташи и алевитов до недавнего времени сохранялись значительные пережитки культа животных и растений. Так, в Турции нередко встречаются горы с названием *Каз-дагы* («Гусиная гора»). Гуси играли важную роль в заупокойном культе (на могильных столбах бекташи и алевитов изображалась гусиная лапа). С горой Каз-дагы у г. Эдремита связана легенда о «Желтой девице» (Сары Кыз). Культ Сары Кыз отправлялся в пещерах или вблизи пещер (как у японцев культ солнечной богини Аматаэрасу). Легенды о Сары Кыз повествуют о том, что она была обвинена односельчанами в грехе, ушла в горы (или отец увел ее в горы и бросил) и стала невидимой. Изредка она является людям в сопровождении горных серн (как и древнегреческая Артемида)¹. Эти предания подверглись последующей обработке в духе традиции шиизма: Сары Кыз стала дочерью Али и Фатимы. Культ Сары Кыз на горе Каз-дагы представляет собой реликт поклонения Деве-Солнцу. Поэт-бекташи Геда Муслу так воспевал место поклонения Сары Кыз в своем нефесе:

¹ Гордлевский В.А. Указ соч. Т. I. С. 329.

Сейид Али Султан — глава Сорока (святых),
Его друзья-товарищи — *Навруз-беи* (?),
Смотрите, в Сары Кыз он ударил по камню (мечом),
В тот миг сила была дана рукам пира¹.

Легенды о «Желтых девушках» известны и шаманам киргизов и казахов. Не совсем ясно, кто такие Навруз-беи, о которых говорится в нефесе. Но можно заключить, что культ Сары Кыз древнее, чем, скажем, культ Сейида Али Султана, поскольку действие нефеса происходит в местности под названием Сары Кыз. Женщины-святые встречаются в алевизме, хотя и нечасто. Так, в стихах Пир Султана Абдала упоминается некая Чичек-ана («Мать-цветок»). На горе Чичек-дагы есть могилы «Сорока дев» (*Кырк кызлар*).

На горах находятся мазары многих деде и баба, почитаемых народом святыми-эренами. Согласно распространенной легенде, из некоторых могил по вечерам выскакивает огненный шар (камень в форме шара)². Это путешествует душа эрена. При этом слышится грохот. Могилы деде посещаются сельскими жителями, как алевитами, так и суннитами.

Могилы вели нередко украшают бараньи или олени рога. Йатыры (святые предки) оказывают влияние на погодные условия, к ним прибегают с молитвой в случае засухи, неурожая, падежа скота, голода. Они также даруют потомство бездетным. Родившийся благодаря вмешательству их магической силы ребенок часто получает имя Вели («Избранник»). Если после таких молитв рождается девочка, ее называют Фатима. Шаманисты Алтая просили детей у божества Йер-су («Земля-вода») ³. С шаманизмом, вероятно, связано верование о том, что нельзя наступать на порог дома (и в особенности, на порог тюрбе). В Улугбее в гробнице Вели Баба устроен так называемый «зеленый порог» (*йешилль эшик*), который паломники, склонившись, целуют в трех местах⁴. Мюрид бекташи должен «простирать лицо на пороге Сорока святых» (Кул Хусейн). У алтайцев порог также почитается священным; во время шаманских церемоний по бокам порога якобы стоят духи (ата)⁵.

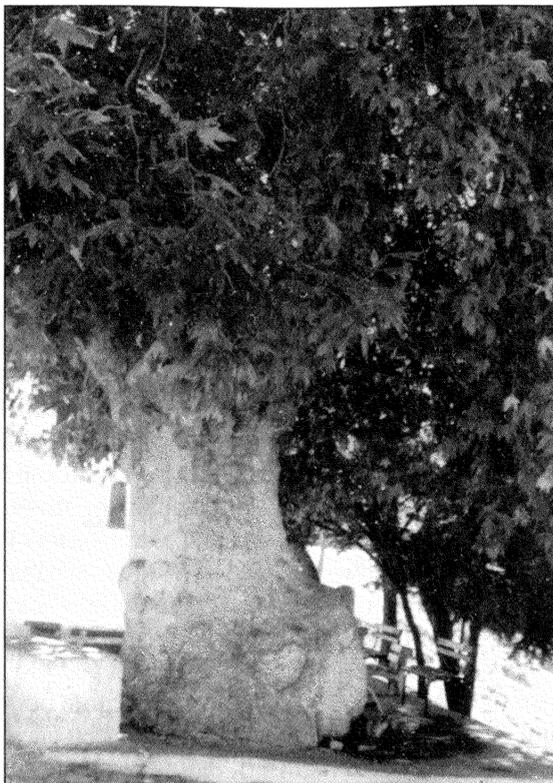
¹ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri.. T. II. С. 13.

² Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşîlik. С. 368.

³ Там же. С. 370.

⁴ Там же.

⁵ İnan A. Makaleler ve incelemeler. С. 393.



Чудесное дерево с вытекающим из его ствола источником
(г. Эльмалы). (Фото автора)

У древних тюрков священным деревом считалась каменная береза (*кайын*). У них были рощи, состоящие из священных деревьев. Тюрки, видимо, считали, что некоторые их племена произошли от деревьев или, точнее, от людей, вытесанных из дерева. Даже в раннеосманский период были «государственные деревья», почитавшиеся самими султанами (*девлетлю каба агач*). Об этом сообщает Ашикпашазаде (применительно к султану Мураду I)¹. Существовала легенда о том, что из дерева был вытесан герой Кыпчак, родоначальник племени кыпчак-ков. Дерево тутовника во дворе гробницы Хаджи Бекташа почиталось священным. Его кора помогала от зубной боли. Святой Хызр якобы сидел под кроной дерева *эзентере* (разновидность лавра). Под кроной священных деревьев алевиты обращаются с просьбами к усопшим

¹ *Aşıkpaşaoğlu. Tevarih-i Âl-i Osman. Istanbul, 1949. С. 132.*

святым (йатыр). К ветвям дерева привязывают кусочки ткани (*чаныт*). Угощение всей деревни по случаю исполнения обета у алевитов и бекташи называлось *окунту* («отчитывание», «призывание»?).

Тюрки почитали «небесные озера» (*гёк гёлю*), образовавшиеся в вулканических впадинах (озеро Севан в Армении по-турецки называется *Гёкче* — «Небесное»). Считается, что эти озера не имеют дна, хранят некую тайну. На берегах их часто покоятся йатыры.

Звездное небо было богом древних тюрков. Небо называли *Тенгри* (Махмуд Кашгарский), ему молились, совершая земные поклонны. Бог подземного мира именовался, вероятно, *Кара-Тенгри* («Черный Бог»). В то же время, пир суфийского братства йасавийа Ахмед Йасави в народе был известен как Кара Ахмед (в Турции — Караджа Ахмед). «Черный бог», по-видимому, был гарантом справедливости, наказующим за нарушения. Белые и черные знамена тюрков также связаны с цветом неба и земли. Тюркские богатыри в преданиях часто восседают на черных лошадях (в отличие от иранских витязей, предпочитавших лошадей светлой масти)¹.

В алтайском шаманизме довольно сложная иерархия богов и духов. Присутствует там и триада главных богов (Ульгень, Кызаган, Мерген). Солнце обожествляется в образе женщины (Кюн-эне), месяц — в образе мужчины (Ай-ада). Бог-творец (Кудай) носит иранское имя (ср. перс. *Худа* — «Господь»). Высший бог Кайра-кан, восседающий на семнадцатом небе, определяет судьбы мира, но все же не является его творцом (*йайучи*). Земля тоже представляется в виде сообщества духов, оказывающих помощь и покровительство человеку (Йер-су). На земле самым могущественным богом считается Йо-кан, который сидит под огромной сосной, достигающей своей вершиной до небесного жилища Ульгенья. Богом морей (озер), проводником (охранителем) мертвых считается Талуй-кан, называемый также Йайык-кан. Плодородие и благодать исходят от Кайракана. Ульгень — бог воздушных сфер². Этот пантеон сложился в ходе многовекового развития, и, разумеется, в течение веков в нем происходили определенные изменения, поэтому нельзя безоговорочно проецировать его на период древнетюркской общности.

Предки тюрков и алтайцев разделились в весьма раннее время (IV–VI вв. н.э.), и делать какие-либо выводы о религии тюрко-огузов до принятия ислама на основании данных алтайского ша-

¹ Шукуров Ш.М. Шах-наме» Фирдоуси и ранняя иллюстративная традиция. М., 1983. С. 114.

² Об алтайском шаманистском пантеоне более подробно см. в книге: Тюркские народы Южной Сибири. Отв. Ред. Д.А. Функ и Н.А. Томилов. М., 2006. С. 429–461, 597–620.

манизма и «бурханизма» (эти данные зафиксированы только в XIX в.) не представляется возможным, хотя какие-то общие черты традиционного мировоззрения, несомненно, могли сохраняться. Еще меньше возможностей для сопоставления дает религия якутов, которые отделились от остальных тюрков гораздо ранее. И все же некоторые следы древнетюркских представлений в мировоззрении бекташи и алевитов при желании можно обнаружить. Так Пир Султан Абдал представляет Аллаха как небо, небесный свод:

Ты могуч, о, Аллах, Ты ведь могуч,
Ты — над нами как шатер на четырех опорах,
Там, где мы воззовем к Тебе, там Ты присутствуешь, Видящий,
Над всеми над нами есть у Тебя власть
(букв. «Ты проходишь, двигаясь»)¹.

Образ абдала в турецких преданиях, видимо, заменил собой некоего более раннего персонажа языческих времен (был ли это образ шамана, мы сказать не решаемся). В древности, по преданию, некий Шабан Баба бил в бубен при восходе солнца (по рассказу старика из района Йунак близ Коньи (племя *хонамлы*))². Шаманский обряд битья в бубен при лунном затмении описан и в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели»³, в котором он отнесен к «татарам».

Тюрки поклонялись Солнцу, Луне, планете Венера (*Чолбон, Шулпан*). Венера символизирует у мусульман святую Фатиму. У алевитов, как известно, Солнце отождествляется с Мухаммадом, Луна — с Али. Заяц, согласно алтайским (и китайским) верованиям, — небесное животное Луны⁴. Но бекташи, например, терпеть не могут зайца. На шаманских бубнах изображалась радуга, которую бекташи и алевиты называют «пояс матери-Фатимы» (*Фатма анамызын кушагы*). Пережитки доисламских природных культов заметны в духовных гимнах бекташи и алевитов, в особенности в нефесах Пир Султана Абдала. Приведем один из них:

Иди в лавку, начинай торговаться,
Бойся врага, будь настороже,
Брось взгляд на Луну и на Солнце,
Луна — Али, Солнце пребывает в Свете.

¹ *Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri..* Т. I. С. 165.

² *Eröz M. Türkiye’de Alevilik ve Bektaşılık.* С. 382. Примеч. 320.

³ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 39.

⁴ Возможно, это представление связано с китайской легендой о Лунном Зайце, служители лунной богини Чаньи, толкущем в ступке эликсир бессмертия, см.: *Маслов А.А. Колокольца в пыли.* М., 2004. С. 79 и далее.

Луна — Али, Солнце — Мухаммад,
(Существует) триста шестьдесят шесть обрядов (*суннет*),
Рыбы же грустят по воде,
Ходят кругами в глубинах озера.

Луна — Али, Солнце — Мухаммад,
Совершай предписанное и положенное (*фарз иле суннет*),
(Имеется) семь адов (*таму*), восемь раев (*дженнет*),
Соловей танцует среди роз¹.

Бекташи видят в восходящем солнце имама Али. У них за-
прещается оскорбительное поведение по отношению к дневно-
му светилу (например, нельзя мочиться, повернувшись лицом к
Солнцу)². Сущность Али символизируют животные «солнечного»
круга: лев, журавль, баран. Об этом писал Пир Султан Абдал:

Голос святого Шаха [остался]
У птицы, называемой журавлем (*турна*),
Взгляд его у льва остался,
Боевитость его — у барана³.

Согласно воззрениям поэтов-бекташи в луне и солнце заклю-
чена тайна (сырр). Космический образ Али, воплощенный Боже-
ственный Свет, отражается и в дневном, и в ночном светилах:

О, ашики, я удалился от Друга,
Что есть Луна с Солнцем, восходящие в пламени?
(Человеческим) умом постигнуть ли тайну Истины?
Взгляни (и скажи), что есть бурное течение рек?
Я — Пир Султан, поминается Он (Али) как Хайдар,
Были даны сразу все смыслы одновременно,
Показался мне Али подобным раю (в райском образе),
Знай, что представляет собой Свет, горящий в светильнике⁴.

Однако образы в этом нефесе скорее коранические (кроме,
может быть, мотива рек, текущих бурными потоками). Едва ли мы
найдем в шаманизме персонаж, отвечающий всем характеристикам
божественного Али у алевитов. К шаманизму и древним природным

¹ Öztelli C. Pir Sultan Abdal. С. 82–83.

² Mélikoff I. Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. С. 23.

³ Gölpınarlı A., Boratav P.N. Pir Sultan Abdal. Ankara, 1943. С. 113.

⁴ Там же. С. 324–325.

культам могут восходить только некоторые эпитеты, применяемые к Али–Луне: «усталый месяц» (*йоргун ай*). Но у алевитов эти эпитеты привязаны к ожидаемому Махди, к появлению Али в качестве Махди; в шаманизме же мы не сталкиваемся с мессианством:

Если б вышел мой прекрасный Али, покачиваясь,
 Если б родился он, наполнился как ущербные («усталые») луны,
 Если б три вещи соединялись в одном собрате,
 Одна вещь — терпение, другая — поклонение, третья — моление¹.

Религии родового общества живут в подсознании людей, которые давно приняли одну из мировых религий. Так, чепни из Балыкесира не могли поверить тому, что американские астронавты ступили ногами на Луну. Будущая спутница Хаджи Бекташа Кутлу Мелек (Кадынджык Ана) увидела во сне, что в бок ей входит полная Луна («Луна четырнадцатого дня»). Ее муж Идрис Ходжа истолковал этот сон так: «Солнце — это пророк, Луна — это святой (эрен). У тебя родится ребенок, будет он из числа эренов». Действительно, Кадынджык Ана стала духовной дочерью Хаджи Бекташа, у нее родилось три сына-эрена. Она стала «Матерью бекташи». Эта легенда не получила в традиции бекташи дальнейшего развития (так как главный герой данной традиции — Хаджи Бекташ — родился до этого события, а рождение его «духовных» сыновей не имело такого важного значения, как его собственное).

Сравнение Али с Луной (Месяцем) и прямое уподобление одного другому — очень распространенный прием в поэзии бекташи. «Али — светлый Месяц мира», — писал Вирани (XVI в.). Некоторые поэты называли Али Солнцем (*Афтаб*) (Сюрури, XVI в.). Другие уподобляли Луне лицо Али (Сефиль Абдал: «Да приветствуем тот Месяц, лицо которого — полная Луна»)². Дальнейшее развитие этой темы наблюдаем у поэта Ноксани, который говорит, что Луна и Солнце желают лицезреть лик Али. Али отождествляется и с созвездием Плеяд (*Улькер*). Кипрские турки во время появления нового месяца смотрели на лицо мужчины (юноши), что должно было принести удачу. Турки вообще часто называют месяц *Ай-деде* («Месяц-дедушка»). При появлении молодого месяца у алевитов считается необходимым читать молитву *аменту*, представляющую собой своего рода символ веры мусульман.

Уйгуры рассказывают легенду о святой Фатиме, дочери Пророка, что она будто бы однажды сидела в тени дерева, как вдруг прилетела некая «злая» птица, села на одну ветку этого дерева, и ветка

¹ *Gölpınarlı A., Boratav P.N. Pir Sultan Abdal. Ankara, 1943. С. 355.*

² *Ergün S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri.. Т. III. С. 430.*

тотчас высохла. Тень этой «злой» птицы упала на Фатиму, и святая заболела. Врачи не могли ничего поделать. Тогда появились посланные Богом сорок эренов. Они воткнули в землю шест со знаменем (*туз*) и стали ходить (танцевать) вокруг него, после чего Фатима поправилась. Так Фатима стала покровительницей шаманов (бакши). Эта легенда изложена в уйгурских шаманских свитках-рисале¹. Интересно, что в стихотворении поэта-кызылбаша Кул Хусайна есть отсылка, по-видимому, к такой же или подобной легенде:

Когда удалился он (пророк), отправился по пути мираджа,
Случайно встретил он (ее) в стране (?) восьми раев,
В райских домах, на ветви яблони
Сидела там Фатима Ана, от боли страждущая сестра (баджи)².

Кул Химмет писал: «Я схватился за одеяние Матери-Фатимы»³. Таким образом, святая Фатима воспринималась алевитами и как пир — наставник. В мейдане бекташи очаг носит название «очаг Фатимы». Пир Султан Абдал отождествляет Фатиму со звездой *Зухра* (Венера); говорит, что она рождается один раз в сорок лет («ты — звезда, рождающаяся в сорок лет один раз»⁴), что он желает увидеть эту звезду и т.д.

Все это заставляет думать, что Кадынджык Ана была признана бекташи и алевитами воплощением святой Фатимы, так же как Хаджи Бекташ почитался ими воплощением ее мужа, имама Али. Тогда отношения между Бекташем и Кадынджык действительно должны были быть супружескими (как между Али и Фатимой). Культ Фатимы широко распространен в народе, он давно уже стал частью народной религии. Но в нашем случае речь идет именно о цикле преданий некоего тайного сообщества (бакши у уйгуров, баджи у анатолийских турок). В Средней Азии (у членов братства йасавийа) местной женской ипостасью Фатимы была Амбар Ана (Анбар-биби), жена популярного святого-суфия Занги Ата (Зенги Баба) и дочь Сулеймана Бакиргани⁵.

В районе Биледжика женщины не надевают в обычные дни *уч-этэк* (три юбки, сшитые вместе, — часть ритуального костюма), говоря, что это — одеяние Фатимы (*Фатма-анамызын кысбети*). Для лечения действия дурного глаза алевиты лили на землю расплавленный свинец, приговаривая: «Рука — не моя рука, это рука Матери-

¹ *Inan A. Tarihte ve bugün şamanizm..* С. 86.

² *Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri..* Т. II. С. 10.

³ Там же. Т. I. С. 194.

⁴ *Öztelli C. Pir Sultan Abdal.* С. 258.

⁵ См. статью С.Н. Абашина «Занги-ата» в книге: *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь.* Т. I. М., 2006. С. 150–153.

Фатимы»¹. Связь святой Фатимы с шаманством и целительством прослеживается и в Средней Азии².

Алевиты носили чубы, заплетенные или не заплетенные в косичку. Объясняли они это тем, что, если враги захватят их и захотят отрубить голову, им не придется прикасаться руками к самой голове (что является осквернением), достаточно взяться за чуб. У калмыков-буддистов имелось более «потустороннее» объяснение ношению косички: за эту косичку ангел (йайучи) будет вытаскивать душу человека из адского котла со смолой (если человек получит после смерти прощение высших сил). У алевитов волосы, оставляемые на макушке, называются *тепе перчечи*. Подобная прическа характерна была и для тюркских воинов (эр)³. Они заплетали волосы сзади в косички.

Тотем, тотемное животное у древних тюрков обозначался словом *тёз* (*тёс*), затем было заимствовано монгольское слово *онгон*⁴. Онгоны являлись и образами духов-защитников. Духи умерших добрых людей якобы вселялись в птиц. Еще древние тюрки говорили о знатном покойном: «он стал соколом» (*шунгар болды*)⁵. Шаманы могли обращаться в животных и при жизни. Душа человека часто представляла в виде животного (в «Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса» черная свинья — олицетворение души живого еще бея Теке⁶). Убив такое животное, можно лишить жизни и самого человека. Но неясно, все ли люди были наделены такой душой-животным или же только вожди и «святые» (шаманы). Души-животные тюркских шаманов иногда вступали в поединок, бились друг с другом (поединок двух воинов-шаманов — казахского и туркменского — предстает в предании как борьба между тигром и орлом). Эти души носили, по сообщению Махмуда Кашгарского, название *чивы*⁷. У казахов души шаманов могли принимать облик быков и драться друг с другом. Итог сражения войск между собой часто зависел от исхода поединка тотемных животных (ср. русский фольклор, где битвам часто предшествует поединок сокола с вороном). Женщины-шаманки также могли обращаться в птиц (в ворон).

¹ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık*. С. 393.

² *Снесаев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. С. 239–265 (о культе местной среднеазиатской святой Амбар Ана и ее отождествлении с «Биби-Фатимой»).

³ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık*. С. 394–395.

⁴ Тюркские народы Сибири. С. 600–602.

⁵ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık*. С. 398.

⁶ См.: *Аверьянов Ю.А.* «Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса» — легендарное житие анатолийского суфия XIV в. С. 14.

⁷ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık*. С. 399. Не происходит ли это слово от древнеиндийского *джива* — «живой».

Сам Хаджи Бекташ, как известно из традиции бекташи, принимал обличья сокола и голубя. Сокол выражал его грозную ипостась (в облике сокола он полетел в Бадахшан обращать в ислам местных кафиров). Голубь был милостивой ипостасью святого. Вели, таким образом, мог обращаться в птицу уже при жизни.

Алевиты и бекташи почитают священными журавля, голубя, оленя и волка. Они не любят мулов и куропаток, испытывают отвращение к зайцам. По поводу гусей, трудно сказать, считаются ли они приносящими удачу или, наоборот, беду. В начале творения мир, по представлениям шаманистов, состоял из одной воды. Бог сотворил человека, и тот летал вместе с Кайра-каном (сыном Тенгри?) над водами в виде двух черных гусей (согласно алтайским мифам). Бекташи верят, что в начале мира Джабраил летал в образе птицы вокруг Престола Всевышнего и не мог проникнуть внутрь. Некий голос вопрошал его: «Кто есть ты? Кто есть Я?» Джабраил отвечал: «Ты есть Ты, я есть я!» И двери оставались закрытыми. Так он летал сорок тысяч лет, его крылья от усталости стали кровоточить. Наконец ему пришла подсказка из невидимого мира: «Ты есть Создатель, я есть создание!» Когда он произнес эти слова, «врата неба» открылись. Это предание воспроизводится в первой части ритуала бекташи айин-и джем¹. Поэт-бекташи Ноксани писал:

Когда Ноксани в сердце птицею летал,
 Когда не были созданы еще земля и небо, в воде он плавал,
 Когда читал и писал Он из Света в светильнике,
 (Тот) Шах, подающий из чаши Любви
 (или «Называя Шаха, подающего из чаши Любви»)².

На шаманском бубне алтайские тюрки помещали изображения красной лошади, гуся, орла и шамана-всадника. Верхом на гусе (набитом травой) шаман взлетал на шестнадцатое небо, к богу Ульгеню (Бай Ульгень)³. Шаман подражал при этом действе гусяному крику. На плечах одежды тахтаджей вышиваются изображения двух гусиных лап крест-накрест. Они должны приносить счастье обладателям одежд. Название города Казвин в Иране происходит, по легенде, от имени дочери туранского царя Афрасиаба — Каз (т.е. «Гусь»). Некоторые тюркские роды назывались в честь гусей: «гусеголосые», «гусеногие». В Стамбуле есть квартал Казлычешме

¹ *Melikoff I.* Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. С. 21.

² *Ergun S.N.* Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. Т. III. С. 405.

³ Тюркские народы Сибири. С. 432.

(«Гусиный колодец»), названный так по колодцу, на котором были изображены два гуся, «как живые»¹. В этом квартале находилось, кстати, одно, из почитаемых текке бекташи.

Олени издавна почитались тюрками. В Тюркском каганате были священные места, в которых была запрещена охота на оленей (косуль). Предание рассказывает, что могилу святого-ата из братства йасавийа Хаким Ата² в Бакиргане (Хорезм) смыло потоком. Святой явился во сне некоему Джалялю Ходже и повелел отыскать место его погребения. Тот отправился на поиски и встретил старую женщину, которая сказала ему, что видела недалеко от тех мест дерево *сюс* («дерево с подвешенными украшениями»). Вокруг него ночью собираются олени, толпятся возле него до самого рассвета. Оттуда слышится звучание зикра; проходящие мимо того места слышат эти звуки. Джаляль Ходжа пошел ночью туда, увидел оленей, услышал зикр и в конце концов заснул. Когда он проснулся, то обнаружил мазар Хаким Ата³.

Алтайские шаманы передвигались верхом на оленях (так же как и турецкий дервиш Гейикли Баба (XIV в.)). Вблизи гробницы восьмого шиитского имама Али Ризы в Мешхеде находится деревня Ахуван («Газели»). Название основывается на легенде (распространенной в различных вариантах и среди алевитов) о том, что однажды охотник ранил газель; она же спряталась в гробнице имама. Имам исцелил газель и запретил охоту на животных в окрестностях своей гробницы. До сих пор население этих мест в Хорасане соблюдает указанное табу⁴.

Исмаил Хатаи называет оленей «олени-эрены»⁵. Во многих районах Турции записаны народные песни, рассказывающие о бедствии, которое повлекла за собой охота на оленей (Адана, Диярбакыр, Фетхийе, Анкара).

В «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» приводится легенда о превращении Ахмеда Йасави, его дервишей и семи хорасанских эренов в журавлей. В облике журавля Ахмед Йасави пришел на помощь купцу, тонущему в Амударье (Джейхуне)⁶. Пир Султан Абдал писал:

¹ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 405–406.*

² Имеется в виду Сулейман Бакиргани (ум. ок. 1186 г.), ученик и халифе Ахмеда Йасави и наставник Занги Ата. См. статью С.Н. Абашина «Занги-ата» в книге: Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Т. I. М., 2006. С. 151.

³ *Köprülü M. F. İlk mutasavvıflar. С. 77.*

⁴ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 407.*

⁵ Naci Kum Atabeyli. Antalya Tahtacılarına dair notlar. İstanbul, 1940. С. 206.

⁶ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 15.

Пир Султан, пусть помощником твоим будет Создатель,
Пусть достигнет свидания влюбленный ашик,
Мудрый (ариф) понимает, а невежда что может знать?
У журавля имеются ключи всех смыслов¹.

В другом нефесе тот же поэт говорит, что журавли совершают в воздухе радение-сама и спрашивает у них об Али:

Когда летели вы из стран Йемена,
Журавли, не видали ли вы Али?
В воздухе когда вы совершали сама,
Журавли, не видали ли вы Али?²

Поэт-бекташи Аху сравнивает в своем нефесе журавлей с газелями (*аху*) и говорит о том, что они исполняют аркан (ритуал) Мухаммада Али:

Один из них, став проводником (рехбер), летит к муршиду,
Словно бы освещает (собой) небесный свод,
Он следует аркану Мухаммада Али,
Восклищая нежно-нежно: «Хорасан!»

Я, Аху Деде, говорю, что мой журавль — газель (*аху*),
Начало и конец мира — один лишь Он (*Ху*).
Мой журавль на языке своем повторяет вирд «Йа, Ху!» («О, Он!»).
Восклищая нежно-нежно: «Хорасан!»³

Факир Эдна сообщает, что журавли, кружащиеся в небе, оплакивают в своем танце имама Хусейна:

Веди счет своим веснам и летам,
Узри разницу между уткой и гусем (?),
Послушайте голос *тара* (струнный инструмент) журавлей,
Они перекликаются, называя имама Хусейна.

Имамы покоятся в Кербеле,
Имам Али достигает Шаха Аббаса (?),
В пустыне Кербелы они танцуют самах,
Они перекликаются, называя имама Хусейна⁴

¹ Öztelli C. Pir Sultan Abdal. С. 296.

² Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. Т. I. С. 160.

³ Там же. Т. II. С. 35.

⁴ Там же. С. 59.

Настоятель текке Сейида Гази Ильхами (XIX в.) уподобляет в своем нефесе журавлей Мухаммаду, Али и Хаджи Бекташу:

Два журавля прилетают с повязанной головой (?),
Радуйся, мой журавль, радуйся, не Али ли ты?
Один из них Мухаммад, другой Али.
Радуйся, мой журавль, радуйся, не Али ли ты?
Или, может быть, ты — Хаджи Бекташ Вели?

Эти гимны чем-то напоминают и соответствующие русские песни (в том числе и XX века), где воины, погибшие в бою, превращаются в журавлей.

Поклонение волку у древних тюрков приняло государственные масштабы. На их знамени изображалась волчья голова (шитая золотом). Телохранителей кагана называли «волками». Правящий род Ашина происходил от волчицы и единственного ребенка из рода древних каганов, которого враги бросили в озеро, отрубив ему руки и ноги. Волчица выкормила его и родила от него десять сыновей. Синегривый («небесногривый») волк приходил в шатер Огуз-хана, предсказывая ему будущее. Волк вывел предков тюрков из страны *Эргенекон*, где они были заточены в горах. В сказаниях о Деде Коркуде встреча с волком считается благим знаком. Также считают в наши дни алевиты и юрюки. Кипчакский полководец Боняк принимал волчий вой за благоприятное знамение, указание на победу, и сам выл волчьей перед битвой с венграми (ср. на ту же тему в русской литературе последних лет роман В. Пелевина «Священная книга оборотня»). Среди тюрков довольно часто встречаются племена с названием «волчьей» (*курдлу*). Представления о «небесном волке», о «волке-барсе» отразились и в тюркских средневековых именах. Так, правителя княжества Зулькадар в XV в. звали Ала ад-Давла Бозкурд-бей (*бозкурд* — «серый волк»).

Халифе Хаджи Бекташа по имени Сейид Джемаль попросил у своего наставника указать ему место обитания (юрт). Хаджи Бекташ сказал ему: «Мой Джемаль, сначала проводи меня в последний путь, потом возьми осла и поезжай. В том месте, где твоего осла сожрет волк, там и будет твой юрт, это место мы тебе дали, там ты будешь жить-поживать»¹.

Волк играл какую-то роль и в верованиях, связанных с праотцем Ибрахимом. Пир Султан Абдал писал:

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 81–82.

Кто был тот, кто в обличье волка схватил и унес
Предка барана, который спустился к Исмаилу?¹

Мы можем предположить ответ — этим волком был либо Али, либо Хызр. Этот «небесный волк» унес на небо предка того барана, который был затем послан с небес, чтобы заменить жертву Исмаила. Христиане верили, что святой Георгий связан с волками, которые ему служат. У алевитов Али удаляется из мира, но в мире остается до конца времен какой-то «серый волк» (бозкурд), бессмертное животное Али:

Али сел верхом на коня Дюльдюль,
Душа не вынесет этой разлуки,
До дня воскресения из мертвых осталась
Не ты ли, Вселенная, вместе с серым волком?²

Чуваши называли волка «собакой Пророка» (слово «волк» было табуировано). Так же называют волка кызылбаши из района Эдремита³. Тахтаджи верят в целебную силу волчьей кости и волос из шкуры волка. Они рассказывают, что один человек шел зимой в Караман и встретил стаю волков. От испуга он взобрался на дерево. Волки собрались вокруг, задрали морды к небу и стали выть. С неба вдруг стало падать что-то мягкое, похожее на сыр (творог). Волки поели и разошлись. Человек спустился с дерева и тоже подобрал кусочек их пищи. Внезапно он почувствовал, что стал волком. На нем остался, однако, пояс человека. Семь лет он бродил в волчьей шкуре, пока случайно не зацепился поясом за кустарник. Пояс лопнул, и волк снова стал человеком. Его дети стали потом называться «сыновьями волка». Этот рассказ в разных вариантах распространен и в Турции и за ее пределами⁴.

Что касается культа зайца (или отношения к нему как к табуированному животному), то истоки этого явления, по-видимому, также нужно искать в Центральной Азии. Шаманы Средней Азии называют зайца *козан*, считая его тотемом (тёз). Урянхайцы думали, что в зайце воплотился некий «Белый святой» (*Ак эрен*). Буряты называли его Белым *онгоном* (*Сагаан онгон*). Это верование монгольских народов, возможно, как-то связано с китайскими легендами. У алтайских народов заяц посвящен богу Ульгеню⁵. Образ Белого Старца

¹ Öztelli C. Pir Sultan Abdal. С. 257.

² Там же. С. 302.

³ Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 412.

⁴ Там же. С. 414.

⁵ Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 415.

в представлениях тюрок, принявших ислам, соединился с образом Хызра. Заяц отождествляется с птицей и помещается на Луне (*козан куш* — «заяц-птица»). Телеуты и сибирские татары вешали шкуру зайца на священной березе. Заяц изображался и на шаманских бубнах. Согласно воззрениям балканских алевитов, души убийц имама Хусейна после смерти вселились в зайцев (т.е. здесь оказал свое влияние «народный» шиизм). В нефесах бекташи заяц совсем не упоминается (слово «заяц» — *тавшан* — табуировано).

Среди других животных, почитаемых бекташи и алевитами, можно перечислить пернатых — орел, сокол, сказочная птица *дуду*. Хищные птицы были тотемами большинства огузских племен (даже после принятия ислама). Почитание петуха и соловья пришло к алевитам, скорее всего, через посредство иранских верований. Кроме птиц волшебные свойства приписывались водяным («морским») крылатым лошадям (ср. русские сказки о Сивке-Бурке и Коньке-Горбунке), а также коровам, волам. Бекташи в жизнеописаниях святых-вели особое место уделяли волам, которые на раннем этапе были жертвенными животными (как у йезидов в Ираке и у армян). Старый вол, завидев эрена Сары Салтука, заговорил человеческим языком¹. Культ быков был широко развит на древнем Ближнем Востоке, но также и в Средней Азии (один из местных вели — Джумард — изображался в преданиях едущим верхом на быке; покровителем коровьих стад считался пир Занги Ата)².

С самого начала суфизм развивался не только как взаимодействие различных религий, но и в виде взаимопроникновения различных культур. Биографии суфийских святых полны историями об обращениях, о принятии новых воззрений. «Народный» суфизм предоставлял массу возможностей для смешения и слияния верований. Но прямой преемственности между бекташи или абдалами, с одной стороны, и шаманами (и «приобщенными» к шаманской традиции) тюркских племен — с другой, на наш взгляд, все-таки не наблюдается. Французская исследовательница И. Меликофф, на наш взгляд, в этом вопросе слишком доверяет «тенгрианским» теориям М.Ф. Кёпрюлю³. Схожесть двух явлений не обязательно свидетельствует об их генетическом родстве. Речь идет скорее о некоем «традиционном мировоззрении», которое продолжало существовать на протяжении тысячелетий, подвергаясь лишь поверхностным модификациям. В тюркском суфизме действительно

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 47.

² Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. С. 294–304, 308–315

³ Köprülü M.F. Abdal. Türk halk edebiyatı ansiklopedisi. İstanbul, 1935. Cilt I. С. 23–56.

заметны следы примитивного «магизма», вера в колдовские способности того или иного дервиша или пира, подчинение которому заменяет собой собственно «просветление» (*кашф*).

И. Меликофф сближает хикметы братства йасавийа в Средней Азии с нефесами бекташи и алевитов. Хикметы также предназначались для пения¹. Но и в этих поэтических творениях мы вряд ли найдем что-то специфически «шаманское». Некоторые функции шаманов в общественной жизни могли перейти к баба и пирам, но это не означает, что баба бекташи являются «прямыми наследниками» шаманов (так же как, допустим, монахи на Руси не были «наследниками» волхвов, колдунов и языческих жрецов, хотя и выполняли некоторые аналогичные общественные функции).

Верно, на наш взгляд, утверждение И. Меликофф, что герой тюркской эпической традиции зачастую идентифицируется с образом шамана (но отнюдь не всегда)². Меликофф усматривает отголоски шаманизма в ритуальных танцах бекташи, во время которых танцующие подражают движениям журавлей. «Магический» полет выражает идею не только смерти (полета души после освобождения из тела), но и экстаза, транса, являющегося составной частью шаманского опыта³. Рассказы о превращении эрена в голубя, в журавля, в сокола — неотъемлемый компонент преданий бекташи.

Экстаз «настоящего» шамана — контролируемый, вызываемый с помощью аутосуггестивной техники, т.е. посредством самовнушения. В то же время дервиши охотно прибегали к помощи искусственных стимулирующих средств (гашиша и других наркотических веществ) для того, чтобы усилить переживаемый экстаз.

«Цифровые» совпадения между количеством богов (*тенгри*) в алтайско-монгольской религии (99) и «99 тысячами пиров Туркестана», о которых идет речь в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», можно объяснить не «древнетюркским наследием», как это делает И. Меликофф, а скорее индийским (буддийским) влиянием (сюда же относится сходство между 67 «уровнями земли» в бурханизме с 67 тысячами (или 57 тысячами) «хорасанских эренов», пиром которых был Хаджи Бекташ)⁴.

Важнейшее для бекташи и алевитов число 40 не находит никакой параллели в алтайском шаманизме (как и в бурханизме). Сорок таинственных святых (перс. *чильтан*, турецк. *кърклар*) хорошо известны в

¹ *Melikoff I. Hadji Bektach. С. 8.*

² Там же. С. 13.

³ Там же. С. 11.

⁴ Там же. С. 16.

иранской и среднеазиатской традиции¹. Некое тайное общество Сорока (*чильтан-и Махан*) упоминается и в «Абу Муслим-наме». В турецком фольклоре мотив Сорока невидимых святых (иногда не говорится о том, что эти персонажи — «святые») попадает весьма часто. Встреча с ними людей может стать опасной. Но они оказывают поддержку героям-воинам, например, в эпосе о Мелике Данышменде. Российский этнограф С.П. Толстов возводил происхождение чильтанов к тайным мужским союзам индоиранцев². Однако в Средней Азии сохранилось представление и о чильтанах-женщинах (*Кырк кыз*). Чильтаны могли быть либо «светлыми» — мусульманскими, либо «темными» — шаманистскими³. Отсюда же, быть может, возникло представление о «сорока пери», «сорока джиннах» и т.д.⁴ Чильтаны — покровители молодых воинов — во многом напоминают европейских эльфов.

И. Меликофф признает, что идея перевоплощения (реинкарнации) у бекташи и алевитов в целом не соответствует шаманистским воззрениям. Сам термин, употребляемый бекташи для выражения этой идеи (девир, деврийе), имеет арабское происхождение. Тюрки познакомились с этой идеей, видимо, уже при посредстве манихейства и буддизма⁵.

Таким образом, говорить о прямой преемственности между доисламскими верованиями тюркских народов и мировоззрением бекташи и алевитов не представляется возможным. Речь может идти, скорее, о сходстве некоторых техник погружения в экстаз и («изменные состояния сознания») — при наличии обладающих соответствующими способностями личностей, которые в разные эпохи могли становиться то шаманами, то дервишами. С другой стороны, наблюдается схожесть обрядовой стороны проведения тех или иных коллективных ритуалов, что не имеет прямого отношения к практике шаманов. Подобные ритуалы были включены в традицию братства бекташийя и секты алевитов, постольку поскольку они отвечали неким общественным потребностям членов данных коллективов и производили неизгладимое впечатление на людей, причастных к этим культовым мероприятиям. В следующей главе нами будет изучен самый яркий и значимый ритуал бекташи и алевитов — айин-и джем — и рассмотрен символизм, легший в основу этой глубокой и таинственной мистерии.

¹ См. статьи С.Н. Абашина «Чилтан» и А.К. Алихберова «Кырхляр» в книге: Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. I. М., 2006. С. 449–451 и 235–237.

² *Melikoff I.* Hadji Bektach. С. 18.

³ Там же.

⁴ *Hasluck F.W.* Christianity and Islam under the Sultans. С. 390–402.

⁵ *Melikoff I.* Hadji Bektach. С. 20.

Глава IX

Айин-и джем

Главное обрядовое действо бекташи и алевитов носит название айин-и джем. Оно совершается, как правило, в зимнее время. В научной литературе существует немало разногласий по поводу этого ритуального торжества. Э.Б. Шаполио, турецкий историк религии, писал: «Айин-и джем — это обряд, исполняемый по традиции, восходящей к Джамшиду, первооткрывателю вина»¹. Однако турецкие исследователи братства бекташийя Б. Нойан и М. Эрёз возражают против такого понимания этой церемонии. Последний проводит различие между айин-и джем, с одной стороны, и ритуальной трапезой с употреблением вина (*ички меджлиси*)² — с другой. Во время подобной трапезы распитие вина необязательно (в центральной и восточной частях Малой Азии вино в таких случаях практически не распивается). Участники айин-и джем иногда доводили себя до такой степени экзальтации и возбуждения, что прямо во время совершения ритуала расставались с жизнью.

Происхождение названия этого ритуала многие ученые связывают с термином иракской (багдадской) школы суфизма *айн аль-джам* («сущностное единение»), означающим способность тех, кто достиг цели мистического пути, постигать божественные тайны, скрытые от обычных верующих. Этот термин встречается в сочинениях багдадских суфиев аль-Джунайда и Абу Саида аль-Харраза (IX в.)³. В то же время османские авторы настаивали на персидском происхождении слова «айин», означающего «установление», «обряд», и соответствующего арабско-

¹ Şapolyo E.B. Mezhepler ve tarikatlar tarihi. С. 314.

² Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 97.

³ См. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. С. 66–67.

му *канун* (Кемальпашазаде). Таким образом, слово «айин» стало обозначением некой церемонии религиозного характера (в особенности в суфийских братствах), оно не имеет прямой связи с арабским словом *айн* («сущность»).

Поэт-бекташи XVI в. Хайрети, происходивший из Македонии, так описывал церемонию айин-и джем:

Собравшись вместе (*джем олуп*) поведем беседу риндов (гуляк),
Принеси, о, абдал, подставку для чаши (*джурадар*),
снова возвеселимся,
С бесчисленными айин-и джем погрузимся в самосозерцание,
Будто красное вино (*баде-и хамра*) распалимся (разгоримся)¹.

Поэт-ашик XIX в. Дертли восхвалял айин-и джем в следующих строках:

Пять-десять ашиков, собравшись (*джем олмуш*) в одном месте,
Друг с другом (сообща) приходят на мейдан,
Верные (мумин), давшие слово, не отступающие от клятвы,
Прячут (скрывают) таинство любви².

Халим Хамди в своем нефесе дает понять, что собравшиеся на айин-и джем — это не простые верующие, а «постигшие» (эренлер):

Собравшиеся эрены на своих местах
Призывают: «О, святые, о, Мухаммад Али!»
Они познают тайну своего наставника,
Призывают: «О, старцы, о Мухаммад Али!»³

Из этих и других подобных им гимнов становится ясным, что слово «джем» употребляется в контексте сборища, собрания «верных», тех, кто вступил на «путь» и достиг определенного знания. Из нефесов Пир Султана Абдала (XVI в.) мы можем сделать заключение, что это знание связано с «тайной имама Али»:

Это путь, заложенный Мухаммадом Али,
Если сможешь ты различить черное на белом.
Язык произносит исповедание веры, идущее от сердца,
Если сможешь ты постичь тайну Али.

¹ *Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri*. Т. I. С. 108.

² Там же. Т. III. С. 16.

³ Там же. Т. III. С. 359.

Я сложил голову свою на пути эренов,
Сердце жаждет (полно желанием) райского сада,
Где дорога того странника, который
Приобщается к пути Мухаммада Мустафы?

Я, Пир Султан, говорю, что Троица и Седмица (святых)
Положили меч пути на эту дорогу,
Они произнесли: Отдавши сердце, скажи — меч,
Где же путь двенадцати имамов?¹

...

Пир Султан говорит, что наш Путь пролегает к Истине
(Истинному Богу),
И в начале мы отдали в жертву Шаху свою голову,
Наша виселица стоит на мейдане двенадцати имамов,
Мы — мученики, предводитель наш — Али.

Если глаза твои раскрылись, присоединяйся к шествию,
Этот путь для видящих, не для тех, кто слеп,
То, что ты потерял, что ты ищешь, все это здесь,
Эта роза принадлежит соловью, а не колючкам (шипам).²

...

Выйдем по направлению к мейдану,
Постигнем таинство Али (*Али сырры*),
Разве не говорил я, что ты не сможешь сложить
Голову и душу на пути к Истине?

Ты ищешь путь внутри пути,
Но путь принадлежит Мухаммаду Али.
На семидесяти двух языках
[Последнее] Слово остается за Мухаммадом Али³.

...

Проснись от этого сна невежества,
Явились доказательства из глубин (знания),
От каждого ашика на сохбете (собрании),
Потребовали клятву и (следование) пути.

Эрены танцуют без усталы,
К этому пути не пристаёт обман (хитрость),
Здесь не продают за поддельные монеты,
Потребуяют (здесь) или бриллиант, или рубин.

¹ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. Cilt I. С. 163.

² Там же. Cilt I. С. 166–167.

³ Там же. Cilt I. С. 169.

Волосок рассекают на сорок частей,
Все движутся (уходят) по одному пути.
Языку никакого значения они не придают,
В мистическом экстазе они вещают откровения (*халь*)¹.

Однако из этих нефесов трудно уловить реальное содержание обряда, совершавшегося во времена Пир Султана Абдала. Мистическое его содержание представлено достаточно ясно: это шествие по пути триединого воплощения Божества (Хакк, Мухаммад, Али), конечной целью которого является мейдан двенадцати имамов. Путь уподобляется также острому мечу (сабле), который положили на дороге таинственные эрены — Троица и Седмица. Приобщение к пути предусматривает гибель на виселице (подобно арабскому поэту-суфию аль-Халладжу), т.е. освобождение от материальной оболочки, от человеческих качеств, победу над собственной природой. В конце XVI в. известный поэт-кызылбаш Кул Химмет (пользовавшийся большой популярностью среди сектантов) писал так:

Никто не достигнет Шаха эренов,
Пока не станет рабом конюха Шаха (*Шахын Канбери*).
Не каждый, кто говорит «Я — Канбер», может стать Канбером,
Пока не встанет на путь в соответствии с обрядом и ритуалом.

Не ищи далеко то, что находится близко.
Истинный талиб (ученик) обнаружит Истину,
Не возложат на тебя груз (тяжесть) пути,
Пока стан твой не согнется (в поклоне), словно ветка².

Ритуал исполняется с провозглашением «Ху» Единению,
Утверждается Истина с дыханием (или вином — дем)
и радением (деван).
Все ашики поднялись на совершение сама,
Сорок раз пронесся по мейдану Али.

Ранен Зейнель³, течет его кровь,
Одежда Бакира⁴ оmyвается в котле (казан),

¹ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. Cilt I. С. 170.

² Там же. Cilt I. С. 179–180.

³ Зайн аль-Абидин (ум. 712) — четвертый имам шиитов, сын имама Хусейна, внук Али.

⁴ Мухаммад аль-Бакир (ум. 732) — пятый имам шиитов.

Ритуальные установления в руках имама Джафара¹
С начертанием «Нет бога, кроме Аллаха!».

Предводители тридцати тысяч тарикатов,
Подали руку (наставнику) через посредство первого путеводителя
(рехбер) (т.е. начали свой суфийский путь через одного учителя),
Указали ритуалы, продолжили путь (учение),
Береги хорошенько, сказали, шкуру (пост) и «предстояние» (*кыям*).

Выйдя в странствие, обхожу я этот мир,
Повидал я многое множество собратьев (букв. «душ» — *джанлар*),
У всех у них ритуал один и тот же, путь — один,
Их пути восходят к Мухаммаду Али².

Из этих нефесов следует, во-первых, что во время проведения ритуалов предполагается незримое присутствие вместе с братьями самого имама Али, который принимает участие в танце. Во время этого собрания воскрешаются (и как бы происходят заново) события из истории первых имамов. То есть данное собрание является мистерией, постоянно оживляющей миропорядок, напоминающей о высоком предназначении имамов — посредников между общиной верующих и Божественной Истиной. Показательна роль Камбара (Канбера) — конюха или возничего Али — в мифологии бекташи и алевитов. Каждый из ашиков может надеяться, вступив на путь, стать рабом Канбера и посредством служения достичь степени самого Канбера. Подчеркивается единство суфийской традиции, происхождение от общего истока и отсутствие принципиальных отличий между разными «путями» к Всевышнему. Однако подробности ритуала айин-и джем из нефесов Кул Химмета извлечь трудно (кроме того, что Али обходит мейдан сорок раз — видимо, так должны были поступать вслед за ним и его поклонники-ашики).

Общины алевитов (кызылбашей) всегда были закрытыми сообществами, отделявшими себя от окружающего суннитского населения, что способствовало консервации их жизненных устоев и сохранению в том или ином виде многих установлений, восходящих к эпохе Средневековья. Члены общины, подчиненные одному деде или его потомку (оджакзаде), в духовном плане были полностью равны между собой.

¹ Джафар ас-Садик (ок. 700–765) — шестой имам шиитов с 732 г., сын аль-Бакира, эпоним — основатель джафаритского (имамитского) толка шиизма.

² *Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri*. T. I. С. 181, 182.

Айин-и джем устраивался в зимнее время каждую неделю, в ночь с четверга на пятницу. Во время этой ритуальной церемонии вспоминались и как бы заново переживались события времен сотворения мира, вознесение пророка Мухаммада (мирадж), пиршество Сорока святых (земным отражением которого и является айин-и джем). Кульминацией этой части служил круговой танец Сорока святых (которому соответствовал танец-сама участников айин-и джем). Затем читались три нефеса Шаха Хатаи. При произнесении имени Хатаи все «верные» прикладывали руку к сердцу и склоняли голову¹. Далее следовала часть церемонии, называемая тавхид («единение») (с Али), во время которой участники пели вслед за ашиком, раскачиваясь вправо-влево и вскрикивая: «О, Шах, о, Шах!». В конце церемонии кравчий-саки приносил посудину с водой. Певец гимнов в это время воспевал драму в Кербеле. Саки протягивал присутствующим чашу с водой, призывая их проклинать Йазида и опрыскивая их при этом водой. После окончания айин-и джема следовала жертвенная трапеза.

Айин-и джем до сих пор служит выражением единства алевитской общины, которая собирается вместе именно зимой, а летом рассеивается по разным местам². Основной функцией деде являлось наставничество, воспитание всех своих последователей. Деде проживали обычно в крупных обителях при гробницах (Хасан Деде в Кырыккале, Йан-Йатыр (Йанан-Йатыр) в Нарлыдере, Эмирогуллары в Айдыне и т.д.). Деде избирал себе помощника (рехбер) в каждом селении. В духовной иерархии бекташи Али принадлежит роль муршида (наставника, ведущего по пути), Мухаммаду — роль сопровождающего-рехбера, Хаджи Бекташу — роль пира (старца, основателя братства), но как конкретно разграничиваются эти функции, не совсем ясно³.

Все жители, входящие в общину алевитов или бекташи, с возрастом проходят обучение под руководством рехбера, «указывающего путь». В районе Эдирне рехбера часто называют *ахирет-баба* («отец потустороннего»). В Эдремите и Силифке проживающие в тех краях тахтаджи называют своих рехберов просто баба («отец»). У тахтаджей символ общины — кара казан («черный котел») — хранится обычно в доме рехбера. В этом котле варится мясо жертвенных животных. Среди бекташи (сельских и городских) место деде принадлежит наставнику с титулом «баба» или «муршид», называемому также *баба-султан*, *баба-эренлери*, который избирается всеми «собратями»⁴ из числа достойных людей. Баба получал в

¹ *Melikoff I. Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. С. 141.*

² *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik. С. 106.*

³ Там же. С. 107.

⁴ Там же. С. 108

прошлом утверждение (иджазет) в обители Хаджи Бекташа. С ним вместе туда отправлялся свидетель от лица общины, называвшийся «Камбаром» (Канбером). В обители баба совершал жертвоприношение, исполнял «радение Али» (*Али джеми*), получал благословение («благую молитву») и возвращался в свою общину¹.

В более раннее время термин «баба» был, по-видимому, в ходу не только среди самих бекташи, но и среди алевитов (кызылбашей). Об этом свидетельствует нефес поэта XVII в. Кул Дервиша:

Не бывает на пути талиба без баба,
 Как без ветра, без помощи вил не просевается зерно.
 Раб (кул) не бывает без греха, грех — без покаяния,
 Грех — мое дело, а ты Дарующий (прощение), о, Али!²

Здесь функции баба близки, скорее всего, к функциям самого наставника; в то же время понятие «рехбер» уже в XVII в. использовалось в практике алевитских общин. Об этом говорят стихи некоего Кул Будала, жившего примерно в то время:

Если талиб не придет к своим рехберам,
 Если не примет к исполнению повеление муршида,
 Если не возжелает присоединиться к общине Истины
 (*Хакк джеми*),
 То ноша его — солома, пусть он падет под этим грузом.

Я — Кул Будала, жгучее пламя,
 Голова талиба принадлежит рехберу
 (талиб с головой принадлежит рехберу),
 Если обманом человек вступит на путь,
 Пусть затолкают его в ад, сказал он (я сказал?).

Тот, кто душу свою не отдал палачу (джелляд),
 Тот, кто не ходит по пути своего рехбера,
 Тот, кто не исполняет приказания муршида,
 Сгнили его поводья, пусть он провалится, пусть убирается³.

Как видим, здесь различаются функции муршида и рехбера, хотя последнее слово может употребляться и в более широком смысле (от перс. *рахбар* — «вождь», «проводник» и т.д.).

¹ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 108*

² *Ergun S.N. Bektaş Kizilbaş Alevi şairleri ve nefesleri. Т. II. С. 73.*

³ Там же. Т. II. С. 69–72.

Деде, приезжая в деревню, останавливается в доме рехбера, там же часто устраивается и радение (но, если дом недостаточно вместителен, радение переносится в другое место). Часто в деревнях алевитов есть особое помещение для радений *джем-эви* (или *Алиджем-эви* в Эдирне). В Бейпазары этот дом называют *мусахиб-эви* (т.е. предполагается, что он предназначен для культового братства мусахибов — побратимов, см. ниже). На торжество приглашают не всех жителей деревни, но лишь тех, кто «приобщен» к культу, кто прошел обряд посвящения (ик-рар), получил мистическую «долю» (насиб), заключил союз побратимства (*мусахиplik*). Это собрание у алевитов, живущих в областях Малатья, Сивас, Токат, Самсун, Тунджели, известно под названиями *гёрю* или джем, у сельских бекташи в области Эдирне — *Алиджем*, у тахтаджей — джем, *ич-курбан*, *ичери-курбан* («внутренняя жертва»). На собраниях присутствуют и женщины (только замужние). В противоположность намазу, исполняемому согласно шариату, это культовое действие обозначается термином «нийаз» («прошение»)¹.

Алевиты говорят, что намаз в мечети совершает имам, стоя спиной к собравшимся, в то время как у «людей тариката» моление производят собратья, стоящие лицом к лицу (*джемаль джемале*), ибо Кааба заключена в сердце молящегося. Поэтому следует совершать земной поклон человеку, потомку Адама, по отношению к которому Аллах повелел ангелам: «Преклоните свои колени перед Адамом!» Моление алевитов уподобляется круговому намазу вокруг Каабы. Во многих алевитских общинах вино подается лишь на второй стадии ритуального торжества, во время «трапезы братской любви» (*мухаббет*)².

«Загробное братство» (*мусахиplik*), практикуемое алевитами, но не признаваемое бекташи, может быть, первоначально было ритуальным установлением ремесленных корпораций ахи или еще прежде этого — курдских шиитских сект (схожий институт имеется и у йезидов). Двое мужчин, не связанных кровным родством, но считающиеся побратимами из-за совместного посвящения в братство, становятся до конца жизни «спутниками» (*мусахиб*) друг друга. Обряд побратимства (*анда*) существовал и у среднеазиатских тюрок, как об этом сообщает историк Рашид ад-Дин в «Огуз-наме»³. Хотя институт мусахибов был основан на личной симпатии, он не лишен был и социального значения.

¹ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*. С. 110.

² Там же.

³ *Melikoff I. Hadji Bektach: un mythe et ses avatars*. С. 114.

И. Меликофф сравнивает этот обряд со средневековым среднеазиатским установлением торгового партнерства (*бисте*). Каждый торговец, по сообщению Махмуда Кашгарского, имел своего партнера (*бисте*), преданно помогавшего ему в торговых делах. Однако более убедительным, на наш взгляд, представляется поиск истоков данного института в ближневосточном регионе (в том числе, в аналогичных установлениях курдов-йезидов).

Первыми мусахибами были, по легенде, архангел Джабраил и первый человек Адам, которого Джабраил опоясал шеддом. Пророк ислама сделал своим мусахибом Али, прижав его к своей груди и опоясав затем поясом по примеру Джабраила¹. Взаимосвязь шиитских установлений с ритуалом корпораций ахи выглядит, таким образом, достаточно древней и прочной.

У городских бекташи нет института побратимства семейных пар и совместного вступления побратимов (т.е. сразу двух мужчин и двух женщин) «на путь». Они не требуют, чтобы мужчина, вступающий в братство, был обязательно женат (или женщина — замужней). Этнографический характер обряда побратимства напоминает культовые сообщества примитивных народов. В общину кызылбашей (алевитов) нельзя вступить, но из нее нельзя и выйти. Подобное эндогамное сообщество обладало и обладает исключительной спаянностью и закрытостью, закрепленными и в ритуале. Такая закрытость могла быть уже вторичным проявлением гонений на шиитов в исламских государствах. На это указывают, например, стихи поэта-кызылбаша XIX в. Дервиша Али:

Я — Дервиш Али — говорю, приобретем выгоду (пользу),
Придем на собрание двенадцати имамов,
Произнесем проклятие Муавии, сыну Мульджам²,
Отвернувшись (от пути), нельзя снова стать «ищущим» (талиб)³.

Семьи-побратимы составляли основу алевитских общин. Это побратимство называют также «потусторонним (загробным) братством» (*ахирет кардешлийи*)⁴. Дети от таких пар не могут заключать между собой браки (т.е. это своеобразное «крёстное» родство). Мужчины в такой паре называют друг друга «брат» (*кар-*

¹ *Melikoff I. Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. С. 115.*

² Муавийа — арабский халиф, враг Али (правил в 661–680), сын Абу Суфйана, злейшего противника пророка Мухаммада; Ибн Мульджам (уб. 661) — воин-хариджит, убийца имама Али. Но Ибн Мульджам не был отцом Муавийи (как в данном нефесе).

³ *Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. Т. III. С. 203.*

⁴ У йезидов употребляется название «бра ахирате» с тем же значением.

деи), женщины — «сестра» (баджи). Имуществом обе пары владеют отдельно, но всячески помогают друг другу в случае, например, неурожая, падежа скота и т.д. Они сообща следят за воспитанием своих детей. Чтобы заключить союз побратимства, две пары должны обратиться к деде. Пары готовят угощение, жертвенное животное (овцу) и устраивают ритуальное питье водки-раки (долу — т.е. «полная чаша»). Турецкие полукочевники пьют в таких случаях только раки, а не вино¹. У тахтаджей долу пьется в самый момент молитвенного собрания. Восточные алевиты (район Малатья) во время собраний пьют только шербет.

Участники собрания приносят с собой закуски, фрукты, печенье и т.д. В чисто выбеленном помещении Дома собраний (Джем эви) растапливают очаг, зажигают свечи, светильники. Все обязанности участников ритуала строго распределены (существует 12 «служб» — хизмет, исполняемых из года в год одними и теми же людьми — *хизмет сахиби*). На собраниях, посвященных заключению уз побратимства (гёргю, *мусахиб джеми*), в ряде районов (Самсун, Малатья и др.) могут присутствовать все жители деревни, но они не участвуют в поедании жертвенного мяса (называемого «локма» или «терджеман»). Только мусахибы имеют право есть это мясо². Нередко мусахибы проводят джем внутри помещения, а «гости» — снаружи или в другом месте. Дом для «гостей» в Бейпазары называют *йеддег-эв* (?). В этом доме новичкам дают начальные сведения о «пути» и связанных с ним ритуалах. У бекташи же подобные сведения даются за «столом любви» (*мухаббет софрасы*), т.е. во время устраиваемой после джема трапезы. Тахтаджи вообще не допускают на свои собрания тех, кто не связан узами побратимства³.

Деде садится в «красный угол» (*баш кёше*), остальные рассаживаются по местам в зависимости от исполняемых ими «служб». Сначала садятся пожилые мужчины, затем мужчины среднего возраста, затем юноши. Они образуют круг (*холага*). Женщины (баджилар) садятся также по возрасту, вне этого круга. Деде дает разрешение на начало ритуала. Исполнитель каждой «службы» подходит к деде, встает перед ним в почтительной позе (склоняется, прикладывая правую руку к сердцу — *дара дурур*). При этом большим пальцем правой ноги наступают на большой палец левой ноги («запечатывают» его — *мюхюрлер*). «Окажите благое покровительство, о святые» (*Хайыр химмет зйле эренлер*), — обращаются они к деде. Сам деде зажигает светильник, используя

¹ Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 112.

² Там же. С. 113.

³ Там же.

оливковое масло. Затем он поручает следить за светильником особому службе (*делильджи*). Делильджи садится между рехбером и *сазандаром* (певцом, музыкантом).

После этого все собравшиеся приветствуют друг друга («смотрятся» — *гёрюлюр*). Перед началом торжества деде спрашивает, имеются ли у кого-нибудь какие-то обиды или ссоры («*кюс олан, кес олан, даргын олан варса ортайа чыксын*»). Если таковые есть, они должны обязательно встать и рассказать о своих обидах. Деде вызывает их и «судит», призывая также свидетелей или «знающих», которые садятся на *джиджим* (пестрый коврик). Поэтому ссорящиеся между собой алевиты говорят друг другу: «Вот, в следующем году я взыщу с тебя за это на пестром ковре!»¹ Решение принимается на глазах у всей общины. Провинившийся целует руку деде и обещает больше никогда не совершать дурных поступков. Пострадавший должен простить ему вину.

Алевит, вступающий в полноправные члены общины, также должен уладить все спорные дела с членами общины (*рызалык алмак*).

После завершения отправления правосудия деде берет в руки священный посох, сделанный из алойного («орлиного») дерева, длиной примерно 120 см, который известен под названиями тарик, *эркан дейнейи* («ритуальный жезл»), аладжа дейнек («пестроватый жезл»). Этот посох вместе с пестрым «ковриком правосудия» хранится в особой сумке в доме рехбера. Во время джема это посох играет роль порога, границы между профанным миром и сакральным пространством (каждый алевит наклоняется, целует его в трех местах, восклицая при этом «О, Аллах, о, Мухаммад, о, Али!», затем переступает через него, не касаясь ногами, и садится на свое место рядом со своим мусахибом). Тахтаджи и часть алевитов (в провинциях Йозгат, Сивас, Самсун, Малатья) известны под названием *эрканлы* из-за использования во время ритуалов данного посоха. В то же время бекташи и алевиты, живущие вокруг обители Хаджи Бекташа и в районах Сениркента и Бейпазары, слынут как пенчели, потому что их баба или деде руководят собраниями джем правой рукой (*пенче* — пятерня), не используя посоха.

Мусахибы приходят на собрание, надев лучшую одежду, женщины — убрав себя золотыми украшениями. Служитель под названием *курбанджи* (у бекташи — ашчи) выводит жертвенного барана на середину помещения («Мейдана Истины»), перед лицом деде и развязывает связанные передние ноги жертвы. Деде

¹ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 114.*

произносит: «Да будет принята ваша жертва; да будут вашими заступниками Истина, Мухаммад, Али; да будет ваше служение на благо!» Потом курбанджи уводит жертву в смежное помещение (*курбан эви*), с молитвой перерезает ей горло (*тыглар*), сливает ее кровь в «черный котел», стараясь, чтобы кровь ни в коем случае не проливалась на землю. Кишки жертвенного животного закапывают очень глубоко («чтобы не склевал стервятник»). Из шерсти жертвы связывают пояс, называемый «загробным поясом» (*ахирет кушагы*). Этот пояс рехбер обматывает одним концом вокруг своей талии, наматывая другой его конец вокруг талии посвящаемого зра («воина»). Его жена, она же «духовная сестра» (*баджи*) держится за подол рубахи своего мужа и таким образом тоже получает свою «долю» (*насиб*). В таком виде все трое заходят в мейдан.

Жертвенный баран после снятия шкуры варится в «черном котле» целиком (к его мясу не разрешается притрагиваться ножом). Кости жертвы нельзя ломать. К мясу добавляется пшено (*булгур*). Кроме посвященных это мясо могут есть старые вдовы и вдовцы, больные, калеки, безродные нищие, расслабленные и т.д.¹.

Чтобы перевернуть тушу барана в котле с одного бока на другой курбанджи должен получить благословение у деде. Разрешение обозначается словом «*химмет*» (благородное стремление, усердие, рвение).

Общество может наблюдать за тем, как режут жертву, но затем возвращается в джем эви. Процесс приготовления мяса никто не видит. Кости, кишки и кровь жертвы погребает особый служитель — *куйуджу* («колодезник»). Ему помогают жители деревни. На мусульманские праздники (*Курбан-Байрам*) в отношении жертвы нет столь строгих установлений, как во время джема.

Двери дома собраний охраняет *капыджи* (привратник) вместе со своим мусахибом. Он обменивается приветствием с каждым входящим, прикладывая при этом пальцы правой руки к губам. Капыджи также получает свою долю жертвенного мяса, хотя он не присутствует при его поедании.

Другой служитель — *перване* (мотылек) — вместе со своим мусахибом и вооруженный большим ножом следит за поддержанием безопасности и порядка в то время, когда в деревне почти никого не остается (то есть когда жители собираются на айин-и джем). Время от времени он приходит в Дом собраний и передает,

¹ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 116.*

что «волк с овцой бок о бок лежат», т.е. что все в порядке¹. Гёздю («смотрящий») велит поднести перване и его спутникам (его жене, мусахибу и жене последнего) чашу вина или водки (долу). Одна из женщин подносит им чашу, становясь при этом на колени со словами: «Служители перване, ху, Али приближается, долу приближается, ху!» Они принимают чашу также коленопреклоненными.

Долуджу — виночерпий — исполняет свою должность в паре со своим мусахибом и женами одного и другого. Когда жертвенное мясо готово, все четверо подходят к деде, держа в правой руке бутыл, в левой — кубок, становятся в смиренную позу (дара дуррлар). Деде дает им благословение (*хайырлы*), после чего они садятся рядом с ним и приступают к своей «службе» — разливаю водки-раки.

Гёздю следит за тем, чтобы никто не совершал неподобающих действий, не напивался допьяна. Гёздю смотрит, чтобы ни один человек не вставал между виночерпием и тем, кому он протягивает кубок (это считается плохим знаком). Принимая чашу, «собратья» опускаются на колени. Все действие происходит в тишине и в обстановке благоговения. Деде при этом также не разговаривает.

Сазандар — должность чтеца гимнов и певца духовных стихов. У бекташи этой должности соответствует *закир* («поминающий»). Сазандар ведет танец самах, задает ритм. Иногда сам деде играет на сазе, подавая сигнал к началу айин-и джема. Тахтаджи играют на *баглама* (мандолине) во время «внешних праздников» (*дышары джем*), устраиваемых в дни мусульманских культовых празднеств, а также на Навруз, Хыдрэллез и т.д., а во время «внутренних праздников» (*ичери джем*) — на других инструментах — *чёгюр* (тамбур), *кеманче* (род скрипки).

Мужчины, принимающие участие в радении, называются *тачлы* («увенчанные», т.е. носящие шапки), женщины — *сачлы* («с косами», «длинноволосые»). Собственно радение обозначают обычно термином «дем девран». Перед началом радения его участникам подносятся кубки (долу).

Первый танец-самах у тахтаджей носит название *Мухаммад Али самахы*. Гимн, сопровождающий это радение, принадлежит Пир Султану Абдалу:

Если я возвышусь (?), сердце мое не раздвину вширь,
Если даже раздвину вширь (?), не покину Али.

¹ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 117.*

Если прижму Азраила к белой своей груди (т.е. умру),
Если даже прижму, я не покину Али.

Серый мой конь, серый мой в яблоках конь,
До престола Божья слава моя, моя смута (?) дошла.
Пусть ткут саван, обряжают мое тело,
Если даже тело обряжают, я не покину Али.

Азраил опоясан мечом,
Его подстилка из черной земли, окутанной тайной,
Если повесят меня, не сбив с верного пути (?), вниз (головой),
Если даже распнут меня, я не покину Али.

Моя душа (мое сердце) на шкуре олененка
Сидит с намерением облачиться, повязать пояс.
В месте обмывания трупов (*tata*),
Если обмоют меня, я не покину Али.

Я — Пир Султан, если опояшут меня кушаком,
Если повесят, не сбив с верного пути, вниз (головой),
Вниз с семи слоев земли (?),
Если даже повесят меня, я не покину Али¹.

В этом нефесе посвящение в секту уподоблено казни и погребальным обрядам, совершаемым над телом адепта. Присутствует там и ангел смерти — Азраил, который довольно редко упоминается в ритуальных текстах бекташи. Принятие учения связывается напрямую с перенесением страданий, с мученичеством за веру в Али.

После завершения парного танца говорится «Ху, Дост!» («Он, Друг!»), затем, с разрешения деде, танцующие садятся на свои места, курят сигары, разговаривают между собой. Считается, что во время танца они пребывают на мистической виселице (*дар*), видимо, по аналогии с Мансуром аль-Халладжем и другими мучениками, находясь в состоянии экстаза (джазба — букв. «привлечение»). Этот танец совершается «во имя любви к Троице» (*Учлер ашкына*). После него, как говорят алевиты, «каждый из нас становится как все Сорок, все Сорок — как один». Таким образом, этот танец связан и с представлением о Сорока святых, которые постоянно находятся в мире, но невидимы для обычных людей. Танец самах восходит к этим Сорока святым, явля-

¹ Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik. С. 120.

ется их установлением. Передаваемый в этой связи миф очень устойчив у всех групп бекташи и алевитов: «Сальман принес одну виноградину. Наш Господин, Гордость творения [т.е. пророк Мухаммад] пальцем своим размял ее. Царь святости [т.е. Али] раздал всем. Все, выпив, стали пьяными»¹. Отсюда пошли атрибуты радения джем.

Сальман аль-Фариси является одним из важнейших персонажей церемонии айин-и джем. Во время прихода Мухаммада в дом Сорока святых, Сальман аль-Фариси (сороковой из числа этих святых) как раз занимался сбором подаяния, но, когда Али на глазах у Мухаммада разрезал свою руку, кровь из раны потекла у всех Сорока, в том числе у отсутствующего Сальмана. Сальман принес в качестве подаяния одну виноградину, от сока которой все Сорок пришли в состояние экстаза и стали совершать сама. Во время танца тюрбан Пророка упал на землю. Собравшиеся подобрали этот тюрбан, разделившийся мистически на сорок кусков, и сделали себе пояса из этих кусков².

Схожий ритуал описан в «Футувват-наме-и Шейх Хусейн», составленном в правление султана Мехмеда II (1451–1481 гг.). В день *Гадир-Хум* в палатке Фатимы Пророк опоясал Али кушаком (шедд) в присутствии семнадцати сподвижников. Затем Али повязал пояса таким же образом всем собравшимся. Первым из них был Сальман аль-Фариси. Потом Пророк своими руками приготовил халву и разделил ее между своими приверженцами. Часть халвы он вручил Сальману, дабы тот отнес ее внукам Пророка — Хасану и Хусейну (халва — поминальное кушанье). Приготовление халвы связано с тех пор с именем Сальмана аль-Фариси³.

Сама начинается с тяжелых тонов, затем постепенно переходит на более игривый темп. Этот танец эстетичен и выразителен. Участники сама не должны держать друг друга за руки. Они стоят лицом к лицу. Сначала протягивают руки вперед, затем складывают на груди. Эти движения повторяются в такт музыке. Когда танцующие приближаются к месту, где стоят зажженные светильники (*чераг тахты* — «трон светильников»), они должны следить за тем, чтобы не поворачиваться к этому священному месту спиной. Отойдя от этого места, они продолжают кружиться уже свободно. Проходя мимо *чераг тахты*, они должны обязательно устремлять лицо к свету, слегка склонив голову, сложив руки на груди и выражая таким образом свое почтение.

¹ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 120.*

² *Melikoff I. Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. С. 112.*

³ Там же. С. 113.



Ритуальный танец во дворе обители Хаджи Бекташа Вели.

Иногда участники сама выстраиваются по четыре. Четверо мужчин становятся напротив четырех женщин. В таком случае танцуется сама в быстрой манере. Этот танец сопровождается следующим нефесом, приписываемым поэту Кул Вели:

Отчего ты не веришь, о, кровавый Йазид,
Разве не Али господин этого небосвода?
На престоле Божьем видение показалось Хабибу (Мухаммаду),
Разве не Али заставил спуститься печать (хатем)?

Что за дело у тебя среди друзей (*достлар*),
О, Йазид, не израсходуется твое множество (т.е. многобожие?),
Тот, кто тысячу три года назад (или три тысячи лет назад) связал
красного демона,
И разрешил (потом) его путы, разве не есть Али?

Он бросил меч Зульфикар в море Наджафа,
И море, став облаком, поднялось в воздух,
Тогда были сотворены апрельские дожди (*нисан йамурлары*),
Разве это море Любви не Али?

Твое вознаграждение на вечные времена — это Махди,
Твой приход раньше, чем придут они (?),

Твое дело — разъяснение девяноста тысяч слов,
Читаемый Коран разве не есть Али?

Я — Кул Вели, скажи, в чем эти слова ошибочны,
Убей войско плоти и достигнешь ты Истины,
Не растягивай продолжение речи, о, брат,
Разве не Али — господин этого царства?¹

Данный нефес целиком посвящен воспеванию имама Али, перечисляются его подвиги, в том числе и такие, о которых редко говорится в других гимнах (осушение моря в Месопотамии с помощью меча Зульфикар и происхождение апрельских ливней). Утверждается мистическая власть Али над миром. Можно заключить, что танец посвящен прославлению Али — воплощения Бога, подателя плодородия. Он перемежается возгласами «*Йа Шах, йа Шах!*» («О, Царь, о, Царь!»). В этом танце число участников, как правило, шестнадцать.

На гробницах святых-вели в дни Навруза или Хыдрэллеза совершается массовое радение, называемое *Чобан-баба* или *Койун-баба*. Алевиты берут с собой запасы еды, питья, спальные принадлежности и несколько дней подряд совершают поклонение (мухаббет) гробницам. В завершение этого обряда, продолжающегося три или семь дней, совершается общее радение всех участников айин-и джема, после чего они разъезжаются по домам. Во время этого танца-сама исполняется обычно нефес Пир Султана Абдала следующего содержания:

[Твой образ] отпечатался поверх гробницы,
Тебя поставили во главу четырех углов,
Забросали голову Йазида камнями,
Приди, моя вера, моя религия, имам Хусейн!

Связаны руки имама Хусейна,
Опалилось сердце пресвятой Фатимы,
О, любимый сын пресвятого Али,
Приди, моя вера, моя религия, имам Хусейн!

Не могу я течь, как проточные воды,
В город захожу и не могу из него выйти,
Не могу я смотреть на лицо Йазида,
Приди, моя вера, моя религия, имам Хусейн!

¹ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 122.*

Твои абдалы совершают сама,
Наше исповедание восходит к имаму Джафару,
В ночь предопределения горят свечи,
Приди, моя вера, моя религия, имам Хусейн!

Я — Пир Султан, о, эрены, о, Хайдар,
В пустынном месте без кустарников, без скал,
В пустыне Кербелы, в светильнике, в Свете
Явись, моя вера, моя религия, имам Хусейн!

Это песнопение в целом не выходит за рамки обычного исповедания шиизма, хотя здесь подразумевается, что имам Хусейн, сын Али и Фатимы, должен появиться в момент моления, т.е. что его духовная сущность, несмотря на века, прошедшие со времени его гибели, продолжает оставаться среди верных ему последователей (абдалов). По-видимому, каждый «малый» святой-вели отождествляется в сознании алевитов с имамом Хусейном¹.

После завершения обряда в мейдан заходит *джарджи* или сюпюргеджи (метельщик) с маленькой символической метелкой. Эту службу, по преданию, первым исполнял Сальман аль-Фариси, поэтому она называется также «службой Сальмана» (*Сельман хизметти*). Деде благословляет метельщика на исполнение его службы: «Да будет тебе помощником Царь святых (Шах-и Мардан); Истина, Мухаммад, Али пусть будут твоими заступниками; ху, дыханию истинных (святых)!» Положив свою метелку в карман, джарджи берет в правую руку ковш, в левую — небольшой таз и приближается к деде. Деде протягивает оба указательных пальца над тазом, после чего джарджи трижды поливает воду ему на руки (на пальцы), восклицая каждый раз «О, Аллах, о, Мухаммад, о, Али!». Затем, получив благословение от присутствующих, «Сальман» выпивает эту воду из таза. При этом все собратья восклицают: «Да будет свет веры; да не увидит горя, траура земля, по которой ты ступаешь; да будет твоими заступниками Истина, Мухаммад, Али!»

Все исполнители служб выстраиваются перед деде в почтительных позах. Накрывают стол. Как уже говорилось, у тахтаджей водка распивается во время моления и считается ритуальным напитком. Бекташи Сениркента в самом конце ритуального действия разносят чашу «во имя ушедших, во имя духов отцов»². У них после ночного джема устраивается еще утреннее собрание, называемое

¹ См. *Salcı V.L. Gizli Türk dini oyunları. İstanbul, 1941. С. 29–38.*

² *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 124.*

«ритуал Балым Султана» (*Балым Султан эрканы*), во время которого доедают то, что осталось с вечера, и вновь исполняют самах.

Городские бекташи называют ритуальное питье вина словом «дем» (дыхание). Бекташи пьют вино не во время айин-и джема, а в ходе так называемой «трапезы любви» (мухаббет софрасы), в которой могут участвовать и те, кто еще не получил насиб (полное посвящение). По словам бекташи, в начале творения люди были «пусты», и все, что они видели в тот момент, они «поглощали» в себя, тем и «наполнялись» (как чаша наполняется тем, что в нее наливают). Чаша (долу), по их представлениям, наполнена благостью Аллаха (*Аллахын фейзи*). Кравчий по очереди подает чашу собравшимся не по возрасту, а по степени, которую они занимают в братстве. Тем, кто не может осилить всю чашу, разрешается выпить один глоток. Лишь после третьей чаши позволено вкушать пищу. Муршид приступает к еде первым. Говорят, что «вино усиливает любовь влюбленного, оторванность заблудшего»¹. Городские бекташи считают, что употребление вина в обрядах введено Балым Султаном, а при самом Хаджи Бекташе такого положения не было.

Поэт-бекташи Сейрани так описывал ритуал употребления вина:

В этом мейдане обязанность — пить чашу,
Аллах Един, он превыше двойственности,
Такова обязанность, голова плоти срублена (?),
Оставь неверие, стань человеком веры и приходи!²

Живший в начале XX в. поэт-дервиш Эдиб Хараби писал:

Истина каждый миг дает нам наставление,
От Мухаммада Али приходит к нам милость,
И когда мы играем на сазе, — это поклонение Аллаху,
От пророка Давуда достался нам *ребаб* (род скрипки)³.

Поэт XVIII в. Шири поясняет в своем нефесе мистическое значение ритуального питья вина:

Был выпит шербет из красного вина Сакахум⁴,
Собрался айин-и джем, мы сотворили любовь,

¹ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 125.*

² *Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. Т. III. С. 259.*

³ Там же. Т. II. С. 119.

⁴ Арабск. *сакахум* — «напоит их» (Господь).

Открылась мейдану тайна Истины,
Полученные мною тайны долго я носил.

Благодарение Богу, я получил желанное мною,
Я стал розой и вернул стоны (плач) соловью,
Мы собрались в одном месте с семьей Пророка,
Я был привратником (ферраш) в мейдане Сорока (святых)¹

В начале трапезы «Сальман» объявляет: «Стол Али накрыт!» («Али софрасы гельди!»). Первый кусок мяса (вырезанный в форме птичьей головы) деде своей рукой кладет в рот тому, кто представил жертвенное животное. Затем все садятся за стол. В конце трапезы деде произносит гюльбенг, а все присутствующие держатся за края скатерти, покрывающей общий стол. Текст гюльбенга таков:

«Аллах, Аллах... накрыт стол для мужей (мард), пища эренов съедена... Аллах, Аллах... Пусть будет благодать Халилия ар-Рахмана [т.е. пророка Ибрахима], пусть увеличится и не уменьшится, пусть переполнится и не прольется; руки тех, кто готовил и подавал, пусть не знают боли; это прошло, пусть новая [пища] придет; пусть будет принято служение тех, кто исполнял службы; наши светильники пусть будут яркими, наши сердца пусть будут радостными. Аллах, Аллах... Пусть будут нами довольны и рады двенадцать Имамов, четырнадцать невинноубиенных, наши повелители; наши эрены, наши пиры пусть будут нашими помощниками, зрителями, проводниками, Троица, Седмица, Сороковица, свет Пророка, милость Али; скажем “ху!” пище истинных (святых), скажем “ху!”...»²

Городские бекташи читали следующую застольную молитву:

Благодарение Истине,
Абсолютной Истине,
Нам Он пищу дал, давайте есть!

Ты — Истина Мустафы,
Ты — радость сердца,
Али свой стол накрыл, давайте есть!

Хасан Муджтаба³.
Лик Кербелы,
Дары от Зейнеля пришли, давайте есть!

¹ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbas Alevi sairleri ve nefesleri. T. II. C. 119.

² Naci Kum Atabeyli. Antalya tahtacılarına dair notlar. C. 210.

³ Хасан аль-Муджтаба — второй имам шиитов (661–669), сын Али и Фатимы.

Бакир и Джафар,
 Муса — (наш) предводитель,
 От Али Ризы источник Каусар наполнился, давайте есть!

Имя ему Таки,
 Наки — учитель (наш),
 Ощущение вкуса в уста пришло, давайте есть!

Аскари — (наша) вера,
 Махди эпохи
 Подарок Зейнелю пожаловал, давайте есть!¹

То есть трапеза совершается во имя двенадцати имамов и по их благословению. Но употребление вина во время этой «вечери» не предусмотрено шиитской имамитской обрядностью.

После вкушения пищи стол убирается. Мужчины и женщины становятся на колени. Сазандар берет в руки саз, поворачивается лицом к муршиду и читает под аккомпанемент саза 12 нефесов. Они носят название «*дуваздах имам*» (перс. «двенадцать имамов»). Затем сазандар замирает перед деде в почтительной позе, ожидая от него благословения (хайырлы). Получив благословение, он падает ниц. Собравшиеся возносят общую похвалу сазандару: «Ты сблизил нас друг с другом, сплотил наши верования». В завершение айин-и джема деде произносит *отуран-дуран гюльбенги* (букв. «сидящие, стоящие», т.е. отпускную молитву), после чего все могут расходиться по домам.

Мусахибы должны каждый год вместе со своими побратимами приносить жертву, приходить на гёргю («смотрины» — своего рода возобновление тайного союза) к деде, участвовать в закрытом для непосвященных «внутреннем» джеме (ичери джем).

У тахтаджей существует также обрядовая церемония *джан аши* («угощение собрата»), которая напоминает айин-и джем, проводится под руководством муршида или рехбера, но не окутывается такой тайной, как настоящий джем. Для пищи и в том числе для жертвенного мяса часто употребляется термин *рыза локмасы* (букв. «кусоч согласия, довольства» или же «кусоч (имама) Ризы»). Таким образом, эти совместные трапезы призваны обеспечить доверие и уважение неких высших сил и их покровительство общине.

Бекташийские баба и деде должны руководить церемониями в соответствующем облачении: на голове — элифи тадж, на пле-

¹ *Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 125.*

чах — хырка, на груди — «камень покорности» (теслим таши). У тахтаджей глава церемонии во время «внутренней жертвы» надевал красный колпак (*кызыл бёрк*) с 12 клиньями, во время «внешней жертвы» — красную накидку.

Показательно, что в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» ни разу не упоминается напрямую церемония айин-и джем, не приводится ее описание. Зато более поздние бекташийские источники полны подробными описаниями этого ритуала, восхвалениями в адрес его участников. Чем объясняется такое молчание важнейшего свода преданий братства бекташийя? Сам ли Хаджи Бекташ ввел в практику своих сторонников совместный танец мужчин и женщин или этот обряд существовал до него? «Вилайет-наме» утверждает, что в меджлисе Ахмеда Йаса-ви также не было разделения между мужчинами и женщинами, они совместно участвовали в обрядах. Приведем одно из ранних описаний обряда айин-и джем в нефесе (весьма просторном) поэта-бекташи XVII в. Кул Мустафы:

Тот, кто претендует на наставничество,
Тот должен знать о всех затруднениях,
О всех, направляющих к нему свои мольбы,
О жалующихся на трудности пути он знает.

Тот, кто идет по пути, стал талибом,
Зная, что он (муршид) — его неутомимый друг (сотовариш),
Получив совет от рехбера,
Он узнает обо всех тайнах.

Соберутся пусть верные, мусульмане,
Пусть спросят о болях, о горестях,
Пусть встанет на «виселицу» верный,
Он об этом узнает с текбиром (поминальной молитвой).

Пусть творится ритуал ради Истины,
Пусть уйдет грех, очистится сердце,
Пусть возьмут в руки метелку,
Пусть узнает об этом ферраш.

Пусть сядут все на свои места,
Пусть доставят свою сущность к Истине,
Пусть закончат, сдирая кожу (?), ритуал,
Пусть от одного к другому передается весть.

Воздайте должное тому Высочайшему,
 Да будете вы близки к Истине,
 На завтра не откладываете, смотрите,
 Пусть будет весть чужим (?) людям.

Пусть получит должное *йуйруджу*, («обмывальщик»?)
 Пусть твоя жертва придет на мейдан,
 Поднимет ноги, встанет на «виселицу»,
 Пусть узнает об этом *текбирджи*. («читающий текбир»)

Так Он создал истинный путь
 (Или: Так создал путь Истинный (святой)).
 Тот, кто идет по пути, становится *кочаком*¹,
 Имам Халиль (Ибрахим) выхватил нож,
 Пусть узнает об этом Исмаил.

Жертву пусть режут два собрата,
 Позвоночник («основную кость») пусть не ломают,
 Пусть придет черагчи в мейдан,
 Пусть даст весть *гейване* (?)

Пусть возложат жертву на очаг,
 Направь перване, пусть собирает джем,
 Верный, мусульманин пусть занимает свое место,
 Пусть знают об этом *пазванды*. («охранники»)

Пазванд пусть дверь стережет,
 Гёздю пусть проверит джем,
 Всех нас пусть хранит Истина,
 Пусть дадут весть певцу (*гуйанде*).

Гуйанде пусть играет на сазе,
 Три драгоценности с языка его пусть спадут,
 Верный, мусульманин пусть займет свое место,
 Пусть дадут весть хозяину дома.

Хозяин дома пусть совершает сама,
 Пусть встанет, пусть спадут грехи,

¹ Кочак («верблюжонок») – послушник, мальчик-танцовщик, в переносном смысле – начинающий адепт того или иного суфийского братства.

Пусть мюдеррисы («учителя», «обучающие») читают гюльбенг,
Пусть всем об этом будет известно.

Ради Истины пусть совершают самах,
Пусть Прибежище (Бог) простит их грехи,
Изначален Святой, изначально Истина, Царь,
Пусть сообщат об этом идущим собратьям.

Пусть сопровождает сама гюльбенг,
Верный, мусульманин пусть займет свое место,
Ради Истины пусть он взывает, танцует,
Пусть дадут знать тому феррашу.

Софрадар («стольник») пусть накроет на стол,
Пусть возгласит: «Истина, Мухаммад, Али!»
Пусть сам ест и раздает пищу,
Пусть узнает об этом теджелли (т.е. «сошествие Бога?»).

Двери теджелли на замке,
Тот, кто отдаст ему себя, тот воин (эр),
Не возжелай, ибо есть (в качестве наказания?) ад,
Жителям ада да сообщат об этом!

Одна из них [женщин, присутствующих на джеме] —
твоя сестра, другая — твоя мать,
Не возжелай, горящий в огне,
Превратившийся в розу (?) ада (или в демона ада),
...[пропуск в тексте] пусть сообщат.

Расскажи о двенадцати имамах,
Сверни скатерть джема,
Возьми веник, разбрызгай воду,
Пусть дадут весть об этом Камбару.

Ради Истины пусть пьется вода,
Пусть все вины будут прощены,
Пусть раскроются двери служения,
Пусть сообщат об этом «женушке» (?).

«Женушки» пусть пропоют гюльбенг,
Пусть совершится обряд-ритуал,

Верный, мусульманин пусть займет свое место,
Пусть дадут знать об этом *гюльшенджи*¹.

Пусть ради Истины устроят розовый сад (*гюльшен*) (?),
Оставь свою сущность, о душа!
Как стало безбожие верой
Сомневающейся душе пусть дадут весть.

Сказали: «сидящий, стоящий»,
Всякую тайну сложили в джеме,
Произнесли: «ху!» в честь истинных (святых),
Пусть дадут весть *изинджи*. («отпускающему»)

Черагчи пусть заберет светильники,
Обрати свой путь к Владыке (Мавла),
Вечен древний (изначальный) ритуал,
Пусть узнает об этом Ансари (?).

Не вставайте все вместе сразу,
Пусть не будет на месте суматохи (*хырылды*),
Ссора пусть не перейдет в злословие (*гыйбет*),
Сообщат об этом тому, чей труд напрасен (?).

Позовите пазвандов, пусть придут
Пусть прочитают (букв. «возьмут») гюльбенг ради Истины.
Приготовь стол, пусть поедят,
Пусть узнает об этом Микаиль² (?).

Скажи: заставляющий говорить вынудил сказать,
Теперь прими недостающее (или недостаток),
Таковы состояния Истины,
Пусть сообщат об этом сомневающемуся собрату.

Я, Кул Мустафа, говорю, что Он явится,
Перед высоким Диваном встав,

¹ Должности исполнителей «служб» в этом нефесе не всегда совпадают с теми, которые существуют сейчас. Так, названия «пазванд» («охраняющий»), «гюльшенджи» («садовник», «цветовод»), «софрадар» («стольник»), «мюдеррис» («обучающий»), «гуйанде» («певец»), «гейване» (если это не ошибка переписчика вместо перване), «йуйруджу», «изинджи» — в современном ритуале не встречаются.

² То есть архангел Михаил?

Когда придет господин безопасности (?),
Пусть узнают об этом душа и тело¹.

В этом гимне просто перечисляется последовательность обрядовых действий айин-и джема, обнаруживающих, следовательно, значительную устойчивость на протяжении веков и при переходе от одной общины к другой. Деятельность алевитов, по традиции, свелась лишь к сохранению аркана (ритуала), переданного двенадцатью имамами. Ничего нового в принципе внесено не было. Участие женщин в церемонии айин-и джем противоречит обычной мусульманской практике отделения женщин (принятой, кстати, и в восточных церквях, быть может, под влиянием ислама). Прощение грехов, отпущение вины, очищение являются неизменным следствием проведения этого ритуала. Связь его с жертвоприношением и с питьем вина (водки) также представляется неслучайной.

Названия должностей исполнителей «служб» меняются в разных районах. Так, у алевитов Варто это капыджи (привратник), *йокламаджи* («проверяющий»), черагчи («зажигатель светильников»), *нийазджи* (ответственный за приношения — нийаз), сюпюргеджи (метельщик), саки (кравчий), ашчи (повар), закир (певец — «поминающий»), *хаберджи* (вестник), *нёбетчи* (часовой), сельман (помощник деде, отличающийся здесь от сюпюргеджи).

Среди участников обряда должно царить братство и взаимопонимание, не может быть никаких раздоров. Все они становятся «родными» друг другу. Деде рассказывает собравшимся о нравственных принципах, которым они должны следовать (не есть «запретного» не зариться на имущество ближнего, не совершать прелюбодеяния (*зина*)). Он требует от общины верности обету (ик-рар), предостерегает от произнесения лжи, от клеветы и обмана².

Сама совершается по двое, по трое или по четверо (на разных стадиях по-разному). Алевиты, присутствующие на собрании, но не участвующие в сама, встают на ноги и почтительно стоят во время исполнения танцев. Связь обряда посвящения новичка с жертвоприношением пророка Ибрахима показывает, что обряды братства бекташийя и секты алевитов могут уходить корнями в глубину тысячелетий. Талиб (посвящаемый) олицетворяет собой божественную жертву — барана, посланного Богом Ибрахиму, чтобы заменить жертву сына — Исмаила³. Из шерсти курбана (жертвенного барана), по мнению алевитов, можно вязать головные уборы, перчатки, свитера,

¹ Ergun S.N. Bektaşî Kizilbaş Alevî şairleri ve nefesleri. T. II. С. 87–90.

² См.: Fırat M.Ş. Doğu illeri ve Varto tarihi, Ankara, 1961. С. 151–153.

³ Eröz M. Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik. С. 139.

можно использовать эту шерсть для одеял и для набивки подушек, но запрещено изготавливать из нее матрасы, подстилки, вязать носки, то есть применять ее для нужд «нижней части» человеческого тела¹.

Обряд побратимства (мусахиплик) у алевитов возводится к семейству Мухаммада (Мухаммад и Али были двоюродными братьями, но также и побратимами). Однако Али женился на дочери Мухаммада, в то время как среди мусахибов такое невозможно. Именно отсутствием обоснования побратимства в мусульманском предании может объясняться его неприятие городскими бекташи.

В то же время Пир Султан Абдал в одном из своих гимнов патетически доказывает дозволенность «побратимства» и его обязательность для верующего. Он возводит происхождение данного института к Шах-и Мардану (т.е. к Али). Однако настойчивость Пир Султана показывает, что в его время уже существовали расхождения по вопросу о «побратимстве»:

Мусахиб — наследник своего мусахиба,
Оба они — как две половинки одного яблока,
Как пчела ульяна теле Айюба (Йова)²,
И она с каждого цветка достает мед (?)³.

...

Кто разругался с мусахибом, тот покусился на Истину
(«кровник Истины»),
Кто поссорился с отцом, тот ненавистник Пророка,
Кто разругался с гостем, тот «семиверец» (*йедидинли*),
Говорящий — Мухаммад, слушающий — Али⁴.

Практика шиитских сект, действительно, нуждается в таком установлении как мусахиплик. Нужно вспомнить, что эти секты постоянно подвергались преследованиям, что все собрания проводились в глубокой тайне, что никто не мог и не хотел помочь члену секты кроме другого его собрата. В этих условиях «побратимство» было жизненно необходимым. У алевитов приняты также строгие правила в отношении «отпадения с пути» (*йолдан дюшме*). «Отпавший», «падший» (*дюшкюн*) более не может жить в данной общине, становится вечным изгоем. Бывает также временное «падение», которое наказывается менее сурово. Виновный подвергается «бойкоту»: никто с ним не здоровается и не отвечает на его приветствие,

¹ Eröz M. Türkiye'de Alevilik ve Bektaşılık. С. 139.

² Пчелы свили гнездо на теле пророка Айюба во время его испытания со стороны Бога.

³ Öztelli C. Pir Sultan Abdal. С. 329.

⁴ Там же. С. 378.

не разговаривает, не оказывает ему ни в чем помощи, не приходит к нему в дом, не пускает его к себе домой. Его скот пасется отдельно; на праздники этого человека не приглашают и не поздравляют; если он справляет свадьбу, никто к нему не приходит. В трех случаях человек вообще изгоняется из общины: если он женился на женщине, брак с которой запрещен Кораном; если он нарушает обет посвящения (икрар); если он совершает прелюбодеяние (зина). Такие люди считаются, с точки зрения алевитов, «отверженными» (*мердуд*). Их даже погребают без омовения и без совершения намаза¹.

Строгость в отношении отступников сочеталась с невозможностью для посторонних вступить в секту. Когда сложились эти правила? Дать ответ на этот вопрос с точностью до столетия не представляется возможным. Мы должны учитывать две даты: XI–XII вв. — приход части тюркских (огузских и др.) племен в Малую Азию и XV–XVI вв. — апофеоз антиосманской борьбы шиитов в Малой Азии и в Азербайджане. Именно между этими двумя веками происходило становление алевизма в Малой Азии как особого направления, отличного как от сирийского нусайризма, так и от курдского и персидского крайнего шиизма (ахль-и хакк, али-илахи и другие группы). Возможно, какая-то часть тюркских племен усвоила неортодоксальные взгляды («народный шиизм») еще в Хорасане (откуда происходило большинство святых-вели братства бекташийя). Но, в любом случае шиитские идеи получили широкое распространение только среди западных огузов (турки, азербайджанцы, иранские турки, туркмены Ирака и Сирии), в то время как среднеазиатские туркмены (т.е. восточные огузы) остались почти равнодушны к этим идеям. Особую группу составляют хазарейцы Афганистана, которые, будучи шиитами, не принадлежат к числу тюркских народов, хотя по происхождению, возможно, и связаны с ними. История хазарейцев, как и история курдских шиитов, на наш взгляд, могла бы прояснить и некоторые проблемы, связанные с алевитами.

Таким образом, айин-и джем представляет собой сложное переплетение различных обрядов и традиций (традиции ахи, суфийской традиции сама, традиции кызылбашей и курдских сект и т.д.)². Оплакивание мучеников Кербелы у бекташи и алевитов напоминает иранский шиитский траурный спектакль — *тазийе*. Под влиянием кызылбашской экзальтированности произошла актуализация алидского мифа: из области сверхъестественного он перешел в область социально-значимого и стал своего рода особой реальностью — мистерией³.

¹ *Eröz M. Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik. С. 145.*

² *Mélikoff I. Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. С. 142.*

³ Там же. С. 143.

Глава X

Сакральная топография селения Хаджибекташ

Селение Хаджибекташ находится в 45 км к юго-востоку от г. Кыршехир, в 50 км к северу от г. Невшехир, на широком плато со средней высотой 1200 м над уровнем моря¹. Селение делится на 3 квартала-махалле: *Бала* (Верхний), *Зир* (Нижний) и *Сават*. Прежнее название селения — Сулуджа Карагююк или Хаджимкёю («Деревня Хаджима»). Обитель расположена на возвышенном месте в центре селения. 16 августа 1964 г. комплекс обители Хаджи Бекташа Вели получил статус музея и был открыт для посетителей. Перед этим в 1959–1960 гг. началось проведение реставрационных работ, благодаря которым здания обители были приведены в благоустроенный вид.

В настоящее время в дергахе Хаджи Бекташа сохранились мавзолеи Хаджи Бекташа и Балым Султана, соборная мечеть, построенная в XIX в., а также ряд помещений (мейдан, «Дом пищи», гостиница, хлебный амбар, склад, конюшня). Каждым из помещений в прошлом заведовал баба, которому помогали 8–10 дервишей. Настоятель — дедебаба — обычно заведовал мейданом. Вторым в иерархии считался баба, управлявший «Домом пищи» (*Аш-хане*). Он был заместителем дедебаба². Все баба обители принадлежали к течению бабаган. После гонений 1826 г. на пост дедебаба стали избирать дервиша-баба, который заведовал складом (*Килер эви*). В османское время в каждом суфийском братстве был свой официальный глава, утверждаемый в должности османским правительством. В братстве *сюнбулюйя* это был — *сертарик*,

¹ Об истории, географии, особенностях природы и культуры населения провинции Невшехир см.: *Mûlayim S. and others. Nevşehir. İstanbul, 1996.*

² *Noyan B. Bütün yönleriyle. T. I. С. 447.*

в *джеррахийа* — *пишкадам*, в *накшбандийа* — *серхалка*, у дервишей братств *рифайя* и *садийа* — *накиб*¹.

В начале XX в. в обители Хаджи Бекташа проживало около 60 дервишей². Доходы с вакуфных земель делились, как уже говорилось в Главе первой, между челеби-эфенди, управлявшим вакфом, и дервишами во главе с *дедебаба*. В конце XIX в. была построена внешняя ограда обители. С наступлением вечера в дергах никого не пускали. *Дедебаба* заботились о благоустройстве селения — строили дороги, мосты, мельницы, колодцы, открывали лавки, завозили сельскохозяйственные машины³. Обитель владела более чем четырьмя сотнями торговых лавок, четырьмя водяными мельницами и другой недвижимостью.

Иерархия *баба* в обители Хаджи Бекташа выглядела следующим образом:

Дедебаба

Тюрбедар (смотритель гробницы Хаджи Бекташа)

Ашчи-баба

Экмекчи-баба (заведующий хлебным складом)

Атаджи-баба (старший по конюшне)

Михмандар-баба (старший над домом для гостей).

Послушники-бекташи (называемые в братстве *ашик* или *каландар*) работали сначала 2–3 года в саду *Дедебагы* на окраине селения. Затем *дедебаба* отбирал из них наиболее старательных, которые поступали на различные службы в саму обитель. Прослужив там от 6 до 12 лет, они могли получить звание *баба*. В последнее время перед закрытием обители в 1925 г. почти все *баба* были албанцами.

Через внешние ворота (*Чатал капы*) посетители проходили в первый двор обители. Там прежде находились конюшня, гостиница для паломников (*мисафир-хане*) и печь для выпечки хлеба. Этот двор назывался *Надар авлусу*. Конюшня (*Ат эви*) представляла собой двухэтажное здание. На втором этаже располагались помещения для старшего дервиша-*баба* и подчиненных ему дервишей. Старая гостиница состояла примерно из 10 комнат (здание не сохранилось). Рядом с внутренней стеной в этом дворе

¹ *Noyan B. Bütün yönleriyle*. С. 448.

² Там же.

³ Там же. С. 449.

располагалась прачечная (*чамашир-хане*) и баня. Воду носили туда руками («банную» повинность исполняли по очереди жители селения). В этом же дворе и в наши дни находится источник, выложенный красными камнями, известный под названием «Три источника» (*Уч чешме*) или «Источник Фейзи Баба». Этот источник был устроен в 1902 г. тюрбедаром Фейзи Баба (как следует из посвятельной надписи над ним). Под надписью изображена шестиконечная звезда («печать Сулеймана»).

Во второй двор попадают из первого через «Ворота Троицы» (*Учлер капысы*). Считается, что перед этими воротами паломник оставляет все плотское и становится чисто духовной сущностью. Второй двор расположен гораздо ниже уровня первого, что показывает его большую древность. Прямо напротив входа находится бассейн для омовения, возведенный в 1906 или 1908 г. (как гласит надпись на нем с завершением в виде дервишеского колпака с 12 клиньями — хусейни тадж). Бассейн устроен по приказанию везира Халиль-паши, наместника Бейрута, и его жены Назиле-ханым (оба они были бекташи). «Ворота Троицы» первоначально были очень низкими, и в них проходили, нагнув голову вниз. Второй двор обители так и называют — «Двор обители» (*Дергах авлусу*). Бассейн наполняется водой из источника Фейзи Баба (эта же вода орошала *Хас-бахче* — сад внутри обители).

Справа от ворот, в углублении в ограде двора расположен Львиный источник (вода в нем вытекает из пасти льва). Статуэтка льва из мрамора была привезена из Египта некой Кара Фатимой. На статуэтке значится дата — 1272 г. хиджры (1855 г.). Перед Львиным источником прежде находилась могила Лейлек Баба («Отец-аист»), огороженная решеткой. Сейчас это место вымощено мрамором. На колоннах каменной галереи, выстроенной между Львиным источником и мечетью, имеется несколько надписей, самая старая из которых — на ближайшей к источнику колонне — гласит:

О темнолицый грешник Эвренос¹,
С каким лицом идешь ты против Хазрата
951 г.хиджры (1544 г.).

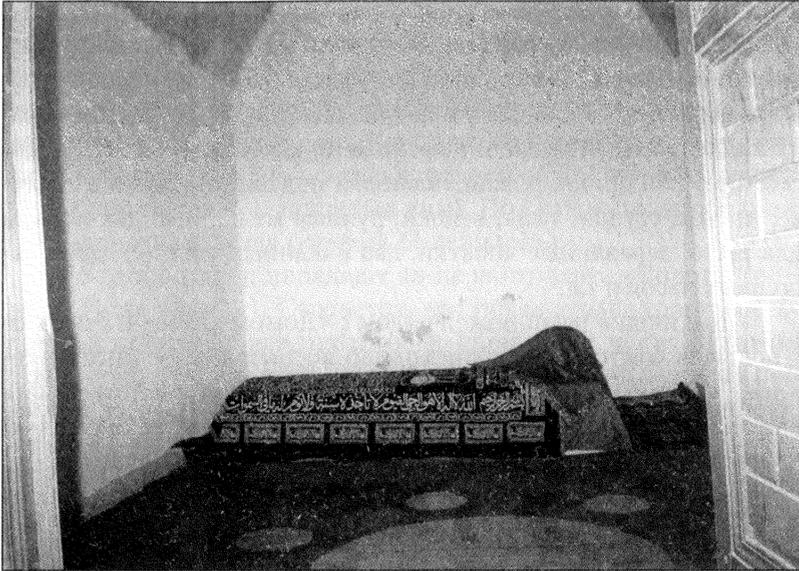
¹ Возможно, имеется в виду кто-то из потомков Гази Эвренос-бея (ум. 1414 г.), видного османского военачальника (грека по национальности), участвовавшего в завоевательных походах на Балканах и ставшего родоначальником большого феодального семейства (Эвреносогуллары).

Рядом с Львиным источником находится «Дом хлеба» (*Экмек эви*). Каждый день в нем выпекался хлеб из 4–5 кг муки. Судя по описаниям, перед революцией в «Доме хлеба» было множество всевозможных вещей, как то: ковры, паласы, 39 шкур животных, 12 канделябров, чайные и кофейные приборы, дервишеские аксессуары (топорики, рожки, чаши для подаяния), книги в сундуке, посуда, ступки, тазы, веялки, ручные мельницы, два корыта для теста, деревянные лопатки, два пчелиных улья (?), двое настенных часов и т.д.¹

«Дом пищи» расположен рядом с «Домом хлеба» и считался у бекташи местом, где происходило воспитание («приготовление») «собратьев» (джанлар). Напротив входа в «Дом пищи» над очагом укреплен громадный «Черный котел», захваченный по преданию, в битве с монголами в окрестностях Карамана (по другим данным — в предместье Сиваса), в которой погиб брат Хаджи Бекташа — Ментеш. На внутренних стенках котла есть несколько надписей. Самая старая из них относится, по-видимому, к XVI в. и принадлежит первому дедебаба бекташи — Серсем Али (возглавлял обитель в 1551–1569 гг.): «Вакф Султана Хаджи Бекташа Вели. Памятный дар (*йадигар*) Серсем Али». Эта надпись повторяется дважды. Есть также надписи о даре некоего Ибрахим-паши от 1127 г. хиджры (1715 г.) и о починке котла в 1873 г. Скорее всего, нынешний котел как раз и является этим даром, т.е. он заменил более древний котел Серсем Али Баба. Подобные «черные котлы» (кара казан) были и в других обителях бекташи, например в дергахах Кайгусуза Султана в Египте, Али Баба Хорасанлы в Кандии и в Ресмо на Крите. «Черный котел» использовался для приготовления поминального кушанья ашуре в месяце Мухаррам. При посвящении дервиша в сан халифе пищу готовили наряду с «Черным котлом» в двух больших котлах, стоящих по бокам от него (их называли «котлы халифе»)². Некоторые дервиши спали ночью возле «Черного котла» (или в самом котле). В котел одновременно клали мясо 12 овец, сверху засыпали рис. О готовности плова судили по запаху. По преданиям бекташи, пища в этом котле могла вариться и без огня. Над котлом укреплены олени рога и табличка с именем Али.

¹ *Ноян В. Bütün yönleriyle. С. 457.*

² Там же.



*Мазар ашчи-баба в помещении кухни обителю
Хаджи Бекташа Вели. (Фото автора)*

При входе в «Дом пищи» с правой стороны находится отдельное помещение — мазар некоего ашчи-баба, рядом с ним — комната, где размещался главный дервиш «Дома пищи» — ашчи-баба. По легенде, похороненный в этом здании баба был итальянцем, принявшим ислам и ставшим бекташи. На внутренних дверях, ведущих в помещение с «Черным котлом», имеется надпись следующего содержания:

«Это здание, блаженная кухня (*матбах*) Хаджи Бекташа Хорасани, устроитель (ее) — обладатель благих начинаний Бали-бей, сын Гази Малкоча¹, да помянет его Аллах. Год 968 (1560 г.)».

По обеим сторонам дверей вырезаны в камне два кипариса (кипарис у бекташи — символ правдивости). В центральном помещении с левой стороны есть еще одна дверь, ведущая в коридор, соединявший «Дом пищи» со складом. Там находится на стене отпечаток левой руки каландарского шейха Отмана Баба. По легенде, эрен Кызыл Дели, поспорив о чем-то с Отманом Баба на кухне,

¹Гази Малкоч — османский военачальник XVI в., наместник Силистрии, родоначальник клана Малкочогуллары, симпатизировавшего бекташи.

ударил его по голове половником. Отман Баба, выходя из дверей Аш-хане, стукнул кулаком по стене — так и остался отпечаток, как напоминание о его гневе.

В центральном помещении находятся 6 очагов разной величины для приготовления пищи. В середине этого помещения (Аш-хане) стоит мраморный стол, на который клали мясо. Там же лежит круглый камень весом 15 кг, который служил меркой веса для расходуемого мяса. В этом помещении хранилась серебряная посуда и множество небольших котлов, ножи для рубки мяса, скатерти из выделанной кожи, сундук с книгами, дервишеские регалии (топорики, чаши для подаяния, рожки), весы и т.д. На втором этаже располагалась комната, предназначенная для совещаний дедебаба с другими главными баба обители. Там же принимали официальных лиц, приезжавших в обитель с визитом.

Напротив «Дома пищи», по другую сторону второго двора обители расположен «Дом мейдана» (Мейдан эви). В этом здании проводился прием в братство новых членов, их посвящение, принятие ими присяги. Надпись на колонне перед входом в мейдан говорит о ремонте, произведенном в 1822 г. Неби Деде. На арке входных дверей имеется другая надпись, в которой рассказывается о ремонте, проведенном в 1865 г. дедебаба Али Тураби (возглавлял обитель с 1849 по 1868 г.). Другая, почти стершаяся, надпись гласит:

«В 777 году хиджры [1375 г.] падишах шейхов, происходящий из рода эвлия Ахи Мурад...»

Неясно, о каком Ахи Мураде здесь идет речь, но нет сомнения в том, что он занимал высокое положение в братстве ахи. Вряд ли подразумевается османский султан Мурад I, как предполагает Б. Нойан¹.

Мейдан представляет собой квадратное помещение примерно 8 м в длину и ширину. Напротив входных дверей находится священный очаг — оджак, выложенный камнями. Этот очаг имел особое название — *Куре*. Свечи (делиль), зажженные от него, использовались во время ритуала айин-и джем. Светильники (чераг), зажженные от этого очага, рассылались и в другие обители бекташи, в них постоянно поддерживался огонь, от которого во время культовых церемоний зажигали и другие свечи. Это действие имело особое название — *зерре алмак* («брать частицу огня»). Слева от входа в мейдан лежал «камень мейдана»,

¹ Noyan B. Bütün yönleriyle. T. I. С. 461.

называвшийся также «камнем благородства». С левой стороны от него была расстелена шкура, именованная «Хорасанский пост», рядом с ней стоял «кувшин Сальмана аль-Фариси» и канделябры. Потолок мейдана состоит из 9 частей, возвышающихся одна над другой в виде так называемого ступенчато-балочного перекрытия (этот стиль постройки называется «ласточкино крыло»). Этот деревянный потолок в форме купола символизирует 9 небес¹. Справа от очага находится шкура, на которой восседал наставник (*муршид макамы*). Рядом с ней возвышается деревянный «трон светильников» (*чераг тахты*), то есть ступенчатое возвышение, на котором расставлены светильники.

Через дверь в стене с левой стороны мейдана посетители проходят в покои зрителя мейдана — *мейданджи-баба*. В смежной комнате проживали дервиши, обслуживавшие помещение мейдана. На стенах мейдана были развешаны 90 табличек с надписями и рисунками. На рисунках представлены шиитские имамы и святые-вели. На стенах висели также чаши для подаяния, рожки. В мейдане хранились три «красные» шкуры ангорских коз (*тифтик*), три оленьи шкуры, 12 «простых» (овечьих) шкур, подсвечники, подушки, циновки, серебряные приборы, фарфоровые тарелки, медные суповые чашки, камни-камберийе и т.д. Сейчас на стенах висят портреты святых (*азиз*), написанные, скорее всего, в конце XIX в.

Во втором дворе, рядом с мейданом располагался и *Михман эви* («Гостевой дом»), возглавлявшийся особым баба. Здесь поселяли дорогих гостей обители, обеспечивая их всем необходимым (это здание находится ближе к «Воротам Троицы»). С другой стороны от мейдана было возведено двухэтажное здание, называвшееся Килер эви. В этом месте хранились все деньги и другие ценности обители, а также съестные припасы и т.д. Внутри была устроена довольно запутанная сеть переходов, маленьких комнат и закутков. На втором этаже проживал сам глава обители — дедебаба. Над

¹ Подобный тип крыши — многоступенчатый венцеобразный свод, закрывающийся наверху крестовым окном, — широко применялся в архитектуре армянского жилища и носил специальное название хазарашенк («тысячестрой»). «Многоступенчатый пирамидальный свод возводился при помощи последовательного прорезания углов в каждом из вышескладываемых венцов» (*Тер-Саркисянц А.* История и культура армянского народа. М., 2005. С. 499–500). В Средней Азии подобные многоступенчатые потолки также известны с эпохи раннего Средневековья и сохранились до сих пор в традиционных домах Памира (они носят название чорхона; см.: *Васильцов К.С.* 'Алам-и сагир: к вопросу о символике традиционного памирского жилища // Центральная Азия: Традиция в условиях перемен. Выпуск II / Отв. ред. Р.Р. Рахимов, М.Е. Резван. СПб., 2009.

дверями Килер эви находится табличка из мрамора с плохо читаемым текстом, из которого можно понять, что это здание построено в 777 г. хиджры (1375 г.) «царем шейхов из династии эвлия» эмиром Ахи Деде. Внимание союза ахи к обители Хаджи Бекташа в XIV в. подтверждается, таким образом, двумя старинными надписями из обители.

Позади этого здания раскинулся сад обители, где дедебаба принимал паломников. На второй этаж ведет деревянная лестница снаружи здания. Рядом с ней прежде росла священная яблоня, дававшая плоды дважды в год. На стенах горницы висели картины, изображавшие Хаджи Бекташа, юного Балым Султана и др.

Напротив дома дедебаба по приказанию султана Махмуда II (которого бекташи называли *Маймун* — «Обезьяна») была построена мечеть братства накшбандийя, возможно, на месте более ранней мечети XV в. По мнению Б. Нойана, это место ранее называлось *Ак-дженнет* («Белый рай») и не было застроено. Янычары перед выходом в поход совершали там моления (гюльбенг), обращенные к Хаджи Бекташу.

Третий двор обители назывался «двором Хазрата» (т.е. Хаджи Бекташа). Ворота, соединявшие второй двор с третьим носили название «Ворота Шести» (*Алтылар капысы*). Арку этих довольно высоких ворот венчал большой «камень покорности» (теслим таши). Третий двор обители — это «двор мертвых». Там находится старинное кладбище, примыкавшее к усыпальницам Хаджи Бекташа и Балым Султана. Но выглядит этот двор гораздо более зеленым и цветущим, чем второй двор, в котором совсем нет растительности, только голые стены. На пути к гробнице Хаджи Бекташа с правой стороны под деревом была могила Али Софйалы, возглавлявшего обитель с 1846 по 1848 г. и получившего прозвище «Часовщик» (*Саатчи*) за то, что он умел изготавливать прекрасные часы с деревянным корпусом. Слева от дороги находятся могилы представителей семейства челеби, живших в XIX в.

Чтобы попасть в мавзолей Хаджи Бекташа Вели, нужно спуститься по крутой лестнице из восьми ступенек вниз, в небольшое преддверие, завершающееся купольным сводом. Там находится арочный вход в «Мейдан Сорока» (*Кырклар Мейданы*). Арка украшена резьбой по камню с изображениями 12 звезд (по числу имамов). Над аркой вверху вырезан барельеф в виде двуглавого орла («сельджукский орел»). По обеим сторонам лестницы в отдельных арках покоятся дедебаба и дервиши, принадлежавшие к течению бабаган.



*Могилы дедебаба и других руководителей братства
в преддверии гробницы Хаджи Бекташа Вели. (Фото автора)*

В преддверии гробницы под мраморными плитами пола похоронен архитектор Янко Мадьян, который, согласно «Вилайет-наме», будучи христианином, завершил строительство тюрбе Хаджи Бекташа. Янко однажды поскользнулся при строительстве купола гробницы, который он собирался увенчать бронзовым навершием, и упал вниз, но успел при этом воскликнуть: «На помощь, о, святой пир!» Он спасся и после этого принял учение бекташи. Он завещал похоронить его у порога гробницы пира, чтобы паломники попирали ногами его прах. По сообщению османского хрониста Солакзаде, Янко Мадьян происходил из царского рода; он увлекся архитектурой, чтобы оставить память о себе потомкам. Однако из контекста можно понять, что речь идет о мифологической фигуре, современнике пророка Сулеймана¹. Он правил на южном побережье Мраморного моря — в районе Бандырма (видимо, подразумевается какой-

¹ Noyan B. Bütün yönleriyle. T. I. С. 466.

то эллинистический правитель). Османский хронист XV в. Ахмед Биджан Йазыджиоглу в своей книге «Дурр-и мекнун», написанной вскоре после взятия турками Константинополя в 1453 г., упоминает это имя в связи с основанием города Константинополя и постройкой храма Святой Софии. Османский историк Орудж-бег, писавший ок. 1467–68 гг., также считает Янко Мадьяна мифическим основателем Константинополя. Имя этого героя происходит от искаженного греческого названия города Никомедия или от греческого имени Никомед¹. Таким образом, строительство этим персонажем тюрбе Хаджи Бекташа — очередной миф, использованный автором «Вилайет-наме» с тем, чтобы придать весомость святому персонажу и связать его с «царским городом» — Константинополем. В дервишестве Янко Мадьян, спасшийся чудесным образом при падении с купола тюрбе Хаджи Бекташа, получил прозвище Садык. Он прожил после этого случая еще шесть лет.

В правой от входа в гробницу арке похоронены: дедебаба Хаджи Фейзаллах (возглавлял обитель в 1897–1913 гг.), дедебаба Халиль Хакии из Каладжыка (1799–1813 гг.), дедебаба Махмуд из Видина (1835–1848 гг.), дедебаба Мехмед Неби из Сиваса (1813–1835 гг.). На четвертой и шестой от входа могилах никаких надписей нет.

В левой арке похоронены: тюрбедар Хаджи Мехмед Баба из Малатьи (ум. 1897 г.), дедебаба Али Тураби (1849–1868 гг.), дедебаба Кара Халиль из Диметоки (1596–1628 гг.), первый дедебаба Серсем Али (1551–1569 гг.), дедебаба Хаджи Вахдети из Диметоки (1628–1649 гг.), дедебаба Ак Абдуллах из Диметоки (1569–1596 гг.).

На верхней ступеньке лестницы лежит камень лог, который, по преданию, Молла Сад эд-Дин бросил с крыши, чтобы убить Хаджи Бекташа, и который Хаджи Бекташ поймал пальцами. На нем сохранились отпечатки двух пальцев пира. Там же лежит «камень-огурец» (*хыйар таши*) длиной около 60 см, который был разрезан на две половинки Хаджи Бекташем.

Арка, ведущая в «Мейдан Сорока» носит название «Белые ворота» (*Ак капы*). Она сделана из белого мрамора. От порога вниз ведут еще две ступени. Справа находится знаменитая келья Кызылджа Халвет, в которой Хаджи Бекташ предавался подвижничеству. Народ называл это место *Чиле дамы* («Дом мучений»). Низкий вход в келью обложен крупным тесаным камнем. В тесном помещении есть только одно маленькое окошко. Там царит полумрак. Над входом изображены одна пятиконечная звезда и по бокам две восьми-

¹ *Ierasimos S.* La foundation de Constantinople et de Sainte-Sophie d'après les traditions turques. Paris, 1990; Mélikoff I., Hadji Bektach. С. 83, примеч. 109.

конечные звезды. В левом углу кельи устроен маленький очаг, над ним — подставка для светильника. Келья имеет 3 м в длину и 2 м в ширину. Это практически первое здание в обители, вокруг которого впоследствии образовался весь дергах. Но со времен Хаджи Бекташа (XIII в.) келья, думается, неоднократно перестраивалась. На полу кельи раньше были постелены одна оленья и несколько овечьих шкур.

Небольшой коридор ведет ко вторым воротам, по внешнему виду похожим на первые. В левой стене коридора есть большое углубление, застеленное шкурой оленя и ковром. Это место называли «Тюльпановой мечетью» (*Месджид-и лале*): там мог уместиться один человек, чтобы совершить намаз. За стеной в этом месте находится так называемый макам (памятное место) Шамса Табризи. Во время ремонтных работ в стене за этим углублением был найден скелет с необыкновенно большим черепом. Реставраторы снова замуровали этот скелет. Б. Нойан считает, что это действительно были останки Шамса Табризи¹.

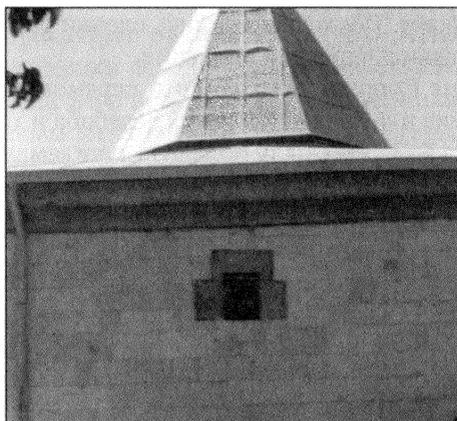


*Вторые врата, вход в «Мейдан Сорока»
в усыпальнице Хаджи Бекташа Вели. (Фото автора)*

¹ Noyan B. Bütün yönleriyle. T. I. С. 473.

На вторых воротах тюрбе, ведущих в «Мейдан Сорока» имеется посвятельная надпись, в которой сказано, что это здание было построено в 990 г. хиджры (1582 г.) *мир-лива* (воеводой) Йасинабада Мурадом, сыном Абдуллаха. Это указание свидетельствует о том, что в современном виде «Мейдан Сорока» существует только с конца XVI в.

Через вторые ворота паломники попадают в просторное помещение с высоким потолком, завершающимся четырьмя куполами. Их внутренние своды были выкрашены в зеленый цвет, местами с вкраплениями в виде золотых звезд. В противоположной стене от входа было прорезано маленькое окошко, куда снаружи мог просунуть голову один человек — «окно прошений» (*нийаз пенджереси*). В «Мейдане Сорока» справа от тюрбе Хаджи Бекташа возвышаются десять надгробий без надписей. По мнению представителей течения челебилер, здесь похоронены челеби Искендер, Йусуф, Бекташ II, Расуль, Хасан, Бекташ III, Мюрсель, Касым, Йусуф II и Зульфикар, которые были управляющими вакфа Хаджи Бекташа Вели (мутевелли). Сторонники течения бабаган считают, что это могилы «хорасанских эренов», сопровождавших Хаджи Бекташа, чьи имена остались неизвестными¹. Отдельно стоящее надгробие принадлежит, как полагают, Расулю Бали, сыну Хызыра Лале (предполагаемого преемника Хаджи Бекташа). Эта могила была вскрыта; в ней обнаружили мумифицированный скелет с прилипшими к нему остатками савана².



«Окно прошений» в тюрбе Хаджи Бекташа Вели. (Фото автора)

¹ *Ноян В. Bütün yönleriyle*. Т. I. С. 473.

² Там же. С. 474.

В левой части «Мейдана Сорока» на уровне пола находятся надгробия Фейзаллаха, Ала эд-Дина и еще одного Фейзаллаха по прозвищу Шехид («Мученик») из числа челеби. За ними на небольшом возвышении расположены могилы других челеби — Вели эд-Дина, Абд аль-Лятифа, Муртазы Али, Шехида Абд аль-Кадира, Хусайна¹ и чуть поодаль еще 4 надгробия — Фейзаллаха (брата Ахмеда Джемаль эд-Дина), еще одного Фейзаллаха, Наиля, наконец, могила самого знаменитого челеби Ахмеда Джемаль эд-Дина (1863–1922 гг.). Арка, отделяющая эти могилы от основной части «Мейдана Сорока» была отреставрирована в 1893 г. по приказу султана Абдул Хамида II (1876–1909 гг.), как следует из надписи на этой арке.

Через возвышение с надгробиями челеби можно пройти в отдельное особое помещение (вход слева). Там находятся три надгробия, под которыми, по преданию, похоронены: верный дервиш Хаджи Бекташа Гювенч Абдал, его индийская невеста, известная среди бекташи как «Красивейшая в мире» (*Дюнья гюзели*) и служанка последней (безымянная). Надгробие индийской девушки раньше было покрыто красной шелковой тканью, вышитой золотом. Помещение довольно светлое. Пол его находится немного выше уровня пола «Мейдана Сорока» и тюрбе Хаджи Бекташа, что заставляет усомниться в том, был ли Гювенч Абдал современником Хаджи Бекташа (по некоторым данным он жил в XVI в.)? На стенах этого помещения (*худжре*) раньше висели ритуальные топорики, а также 27 картин и табличек, которые после революции были отправлены в Анкару. Там же находились олени рога, семисвечный светильник, рожки и чаши для подаяния.

В «Мейдане Сорока» проводились церемонии айин-и джем, а также избрание и посвящение новых дедебаба и халифе. Рядом с могилой Расуля Бали насыпали большую кучу земли, взятой со dna источника Земзем. Эту землю брали женщины, не имевшие детей, растворяли в воде и глотали, дабы получить потомство. Собирали также воск со свечей, который считался лекарством от глазных болезней у детей. В «Мейдане Сорока» до сих пор пребывает огромный светильник — Кырк Будак («Имеющий сорок ветвей»). Этот светильник во время церемоний айин-и джем зажигался («пробуждался») вместе с 44 другими светильниками. Светильник Кырк будак был отреставрирован в 1867 г. неким Ахмедом Висали Белградца (из Белграда). На поверхности светильника в нижней части имеется надпись:

¹ См. в приложении к книге список челеби, где указаны приблизительные даты их жизни и родственные отношения их между собой (по Б. Нойану, который основывался на сведениях Ахмеда Джемаль эд-Дина).

Сей дарующий свет, владетель вышних светов,
Сей есть светильник Хазрата Хункара Хаджи Бекташа Вели.

На полу мейдана были расстелены две тигровые и бесчисленные олени шкуры, на которых восседали дервиши во время обрядов.

Бекташи считали посещение усыпальницы Хаджи Бекташа равным по благодати хаджжу в Мекку. Ворота в гробницу — «третьи ворота» — находятся в правой стороне от входа в «Мейдан Сорока». Помещение тюрбе расположено прямо под высоким коническим куполом, поэтому при входе в него создается ощущение необыкновенной высоты, устремленности ввысь. Среди резных украшений ворот тюрбе особого внимания заслуживает мотив трех рыб, две из которых изображены головами вниз, а третья рыба помещена выше и обращена головой вверх. По сторонам ворот имеются также изображения четырех голубей. На самом верху портала ворот виднеется надпись «Аллах» и ниже нее написаны шесть имен Аллаха: «аль-Хайи, аль-Каййум, аль-Ваджид, аль-Маджид, аль-Вахид, аль-Ахад».

Створки дверей тюрбе были сделаны из серебра (они сохранились до сих пор, но стоят отдельно в музее Хаджи Бекташа). Эти створки были изготовлены в 1019 г. хиджры (1610 г.) по приказу наместника Кыршехира Эрзада (?), сына Али (посвятительная надпись на обеих створках). В посвятительной надписи наместник называет Хаджи Бекташа «Шахом каландаров».

Через «Серебряные ворота», переступая «Небесный порог» (*Гёк эшик*), паломники заходят в само помещение тюрбе Хаджи Бекташа. Посреди него возвышается монументальное надгробие, покрытое зеленым шелковым покрывалом. Стены тюрбе расцвечены затейливой росписью (растительный орнамент). Паломники на некоторое время погружаются в состояние мистической отрешенности от всего земного (*истиграк*). Прежде надгробие было увенчано огромным таджем (суфийским тюрбаном), но сейчас его убрали. Среди приношений пиру был и большой персидский ковер, подаренный иранским шахом Резой Пехлеви в 1966 г. Сюда приносят платки девушек, собирающихся выйти замуж, рубашки новорожденных детей и оставляют их на день-два полежать на надгробии, чтобы они пропитались благодатью. Ранее кенотаф (*сандука*) был просто-напросто укутан в дорогие разноцветные ткани (атлас, парчу, басму)¹. На стенах и на дверях гробницы висели таблички (*левха*) с отрывками из Корана, хадисами, молитвами,

¹ Noyan B. Bütün yönleriyle. T. I. С. 478.

обращенными к Али и т.д. В тюрбе лежали меч в серебряных ножнах, женские браслеты и подвески и другие приношения (назр). На полу были расстелены шкуры тигра и медведя. Над надгробием стоял янычарский штандарт (алем) с золотым навершием¹. Купол гробницы имеет восьмиугольную форму (согласно традиции, это связано с восьмым имамом шиитов Али Ризой).

После революции обитель некоторое время стояла заброшенной, мраморные ступени лестницы, ведущей в тюрбе, были выломаны и украдены, и однажды во время половодья вода залила весь «Мейдан Сорока». Жители селения Хаджибекташ сообща вычерпывали эту воду².

Под надгробием Хаджи Бекташа на глубине 7 метров находится собственно могила, обложенная свинцовым покрытием и досками из жасминового дерева. Говорят, что к могиле ведет тайный подземный ход из «Мейдана Сорока», но это сообщение слишком легендарно, и сам Б. Нойан не верил в него.

В 40 м к востоку от тюрбе Хаджи Бекташа Вели возвышается мавзолеем Балым Султана, увенчанный коническим восьмиугольным куполом. К нему ведет мощеная дорожка, пролегающая в тени деревьев. Справа от дорожки находится кладбище бекташи. Прямо перед усыпальницей Балым Султана растет очень старая шелковица – «черный тут» (*кара дут*), считающаяся священным деревом. По преданию это дерево выросло из головни (или кочерги), которую бросил из Туркестана Ходжа Ахмед Йасави, дабы указать Хаджи Бекташу место его будущей обители (по другим сведениям, головню бросил некий халифе Йасави – кутб – возможно, Кутб ад-Дин Хайдар). Верхушка этого дерева, как говорят, до сих пор остается опаленной. В прошлом паломники срезали кору священного дерева (она служила лекарством от зубной боли), и сейчас ствол дерева практически гол.

Здание тюрбе имеет в основании восьмиугольник. Снаружи, между «черным тутом» и входом в тюрбе стоит мраморная колонна круглой формы высотой чуть больше метра. На ней вырезана надпись почерком *сульс*:

Он сделал своим престолом дерево (*тахта*), отдав свой дух ветру,
Прахом у ног его стали многие шахи возвышенной судьбы.

Первая строчка этой надписи на османско-турецком языке читается с трудом. Некоторые бекташи вместо слова «рух»

¹ Noyan B. Bütün yönleriyle. Т. I. С. 479.

² Там же.

(«дух») читают *рахт* («пожитки», «скарб»). Надпись не содержит ни даты, ни имени автора. Считается, что колонна стоит над могилой некоего Календера Баба (то есть Календер Шаха?). На колонне местами видны красноватые пятна (по преданию, это кровь Календер Шаха).

К входу в гробницу несколько позднее (в конце XVI в.) (?) был пристроен портик, состоящий из трех арок и покоящийся на четырех колоннах греческого типа. Вход в тюрбе закрывает железная решетка. Под портиком справа и слева от входа находится по одной могиле, но никаких надписей на надгробиях нет. Над входной аркой помещен большой камень-теслим. Внутри помещения, над воротами самой гробницы, сохранилась надпись на арабском языке (первый аят суры «Победа» из Корана):

Инна фатахна ляка фатхан мубинан
(«Мы даровали тебе явную победу»).

Над надписью вделаны в арку три камня-теслим: в центре — большой, и два по краям — поменьше. На пороге этого мавзолея в прежние времена протыкали уши дервишам, принимавшим обет безбрачия (они носили серьги-менгуш). На той же арке имеется другая надпись на арабском языке, содержащая имя строителя тюрбе и дату основания:

«Выстроил эту благородную гробницу (*куббат аш-шарифа*) высочайший эмир Али-бей, сын Шехсувар-бея, для кутба святых-эвлия и избранного из числа абдалов (*хуласат аль-будала*) Хызыра Бали, сына Расуля Бали, сына Хаджи Бекташа Вели аль-Хорасани, да прольет Аллах свет на место его успокоения, в году 925».

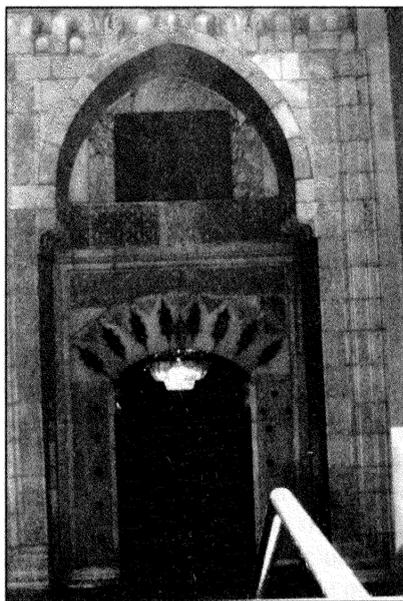
Эмир Али-бей был сыном правителя княжества Зулькадар Шехсувар-бея, казненного египетскими мамлюками, у которых тот находился в плену. При султани Селиме I (1512–1520 гг.) Али-бей был некоторое время наместником (санджак-беем) Кайсери и Бозока (с 1514 г.), затем, после присоединения княжества Зулькадар к Османскому государству (1515 г.), он стал наместником этой территории (с центром в Эльбистане).

Во время египетского похода султана Селима Али-бей прославился тем, что ему удалось схватить последнего мамлюкского султана Туманбая (повешен в 1517 г. на каирских воротах Баб Зувайла)¹. В 1518 г. Али-бей принимал участие в подавлении восстания кызылбашей во главе с Джелялем Бозоклу. Джеляль был убит в окрестностях Эрзинджана. В конце 1520 г. Али-бей Зулькадар участвовал в подавлении мятежа сирийского эмира Джанберди аль-Газали и, не

¹ Иванов Н.А. Османское завоевание арабских стран. С. 46.

дожидаясь подхода османских войск, освободил г. Халеб от осаждавших его мятежников¹. В 1522 г. Али-бей принимал участие в походе султана Сулеймана на о. Родос, во время которого он был убит одним из османских военачальников — Ферхад-пашой. Его отрубленная голова была захоронена в одном из текке г. Айдын².

В 925 г. хиджры (1519 г.) Али-бей был еще в самом зените своей славы. Отношения между обителем Хаджи Бекташа и эмирами из династии Зулькадар слабо освещены источниками, но, как представляется, они всегда были дружественными. Эти эмиры имели основания считать себя «защитниками» священной гробницы Хаджи Бекташа. Некоторые правители из династии Зулькадар склонялись к «гетеродоксным» верованиям; они покровительствовали еретическому поэту Несими, несмотря на то, что это вызывало гнев их тогдашних «сеньоров» — султанов Египта. Не совсем ясно, почему в надписи приведена столь краткая генеалогия Балым Султана (возможно, что Хызыр Бали — это не Балым Султан, а некий малоизвестный представитель «святого» семейства, живший ранее, предположительно в XIV в).



Вход в мавзолей Балым Султана. (Фото автора)

¹ Иванов Н.А. Османское завоевание арабских стран. С. 53. Этот автор не упоминает однако о роли эмира Али в прорыве осады Халеба.

² Noyan B. Bütün yönleriyle. T.I. С. 483.

Посреди помещения внутри гробницы возвышается надгробие Балым Султана. Слева от него, в особой нише в стене, размещается надгробие Календер Шаха. На обоих надгробиях нет никаких надписей. Стены гробницы расписаны растительным орнаментом, пол покрыт коврами. В тюрбе хранится булава (*толуз*), которая, по легенде, исцеляет боли в спине и пояснице. Там же стоит большой шестидесятисвечный светильник, который называют «светильником Балым Султана». На нем имеется надпись от имени дедебаба Али Хильми (1842–1907 гг.), относящаяся к 1284 г. хиджры (1867 г.), когда Али Хильми был еще настоятелем обители Шахкулу в Стамбуле:

Это слова Али Хильми,
О, ашик, лицо свое преклонив к земле обители тайн,
Зажги светильник сердца своего от светильника Балым Султана.

Светильник изготовлен из желтой бронзы. Он подарен обители Али Хильми, но точное время создания этого шедевра неизвестно.

Справа от надгробия Балым Султана, на стене висит табличка, на которой написано почерком *талик* стихотворение на османско-турецком языке:

Суровостью (твердостью) ничего не добиться, о, юноша,
Твердым кажется острие кинжала, которое пронзает твоё сердце,
Не будь суровым, а то твои ашики на тебя рассердятся,
Да будет целиком жертвой тебе эта (моя) голова (*сер*).

Предметы внутреннего убранства тюрбе сейчас стали экспонатами музея. Это бархатный занавес, висевший над входом в гробницу; шкуры тигра и оленя; четки из 99 бусин, размером с грецкий орех каждая; кинжал Балым Султана; шелковые и атласные ткани красного и зеленого цвета, шали, головные платки; бронзовые и серебряные подсвечники, курильницы для благовоний (*бухурдан*); чаши и корзины для подаяния; таблички с надписями, висевшие раньше на стенах гробницы и т.д.

Традиция бекташи считает отцом Балым Султана Мюрсея Баба. Некоторые бекташи полагали, что он — сын везира Гедик Ахмеда-паши (обращенного в ислам христианина, казненного Байазидом II в 1482 г.). Сыновья Гедик Ахмеда содержались в султанском дворце в качестве заложников. Один из них, а именно будущий Балым Султан, якобы под впечатлением от казни своего строптивого отца избрал путь дервишества. Но этой легенде противоречат

добрые отношения, существовавшие между Байазидом II и Балым Султаном. Говорили даже, что сам падишах стал бекташи¹.

Мать Балым Султана также была христианкой (болгаркой, сербкой, либо венгеркой). По легенде, она была дочерью болгарского царя и проживала в Диметоке. Она будто бы соткала ковер и повесила его на стену своей комнаты, дав зарок, что выйдет замуж за того, кто первым совершит молитву на этом ковре. В это время в ее дом пришли два дервиша — Сейид Али Султан и Мюрсель Баба (будущий отец Балым Султана). Они, не спрашивая ни у кого разрешения, сняли со стены ковер царевны и совершили на нем намаз. Поскольку оба они были стариками и не подходили царевне в качестве женихов, она выдернула ковер из-под них, так что оба дервиша упали на пол. Сейид Али Султан сказал: «Она не сама это сделала, ибо ее сил не хватило бы, а сделал это Балым Султан, который должен от нее родиться». Тогда Мюрсель Баба попросил принести ему чашу с медом, окунул свой палец в чашу и помазал губы девушки медом (или ткнул ей пальцем в рот). От этого она забеременела и родила мальчика, который получил имя Балым (от слова бал — «мед»). Его воспитали дервиши из обители Сейида Али Султана. Он жил в отдельной келье.

Другая версия, более рациональная, гласит, что Балым Султан был сербским принцем, захваченным в плен в младенческом возрасте вместе с сестрой во время похода в Сербию Мехмеда II Завоевателя, и был воспитан в обители в Диметоке. Он мог быть усыновлен престарелым настоятелем обители Мюрселем Баба. Мюрсель Баба, который ранее был главой обители Хаджи Бекташа, по сообщению Б. Нойана, был изгнан оттуда семейством челеби².

В.М. Коджатюрк предположил, что существовали два Балым Султана: один жил в начале XIV в., был учеником Хаджи Бекташа и отождествляется Коджатюрком с шейхом Эдебали, духовным отцом Османа I; другой же родился в Румелии (XV в.) и был воспитанником поэта Кайгусуза Серайи (Кайгусуза II)³.

Когда Балым Султану исполнилось 18 лет, слава о его подвижничестве дошла якобы до слуха султана Байазида II (в таком случае следует вероятно признать справедливой дату его рождения, указанную в трактате «Мудафаа» Джемаль эд-Дина Челеби — 878 г. хиджры (1473 г.)). Когда Балым прибыл в Стамбул, сам султан вместе со своей свитой выехал навстречу Балым Султану на «царских лодках» и с почетом проводил его во дворец. В одном из залов дворца был устроен мейдан, совершены ритуалы бекташи, и султан получил

¹ *Noyan B. Bütün yönleriyle*. Т. I. С. 302.

² Там же. С. 305.

³ *Kocatürk V.M. Tekke şiiri antolojisi*. С. 166.

посвящение в братство (насиб). Другое предание относит это событие к временам султана Сулеймана Кануни (носившего поэтический псевдоним Мухибби — «Влюбленный», «Подверженный любовному чувству»), но это хронологически маловероятно. Балым Султан встретился с султаном Османов во дворце *Йалы Кёшк* («Летний дворец»). Во «Дворце изразцов» (*Чинили Кёшк*) был исполнен ритуал айин-и джем, вошедший к тому времени в практику бекташи¹.

Балым Султан был назначен в обитель Хаджи Бекташа в 1501 г. (по другим сведениям в 1482 г.), чтобы, по образному выражению Б. Нойана, «забить травой колокол тех, кто выдавал себя за челеби»². Его сопровождало семеро так называемых *казаков* («отважных» дервишей): Сары Казак Султан, Казак Ахмед Султан, Дердли Казак Султан, Хасан Казак Султан, Шехир Казак Вирани Султан, Мустафа Казак Султан, Казак Абдал Султан³. Двое из этих казаков были известными поэтами — Вирани и Казак Абдал. Вирани был одно время смотрителем тюрбе (усыпальницы) Али в Наджафе (вероятно, уже после присоединения Месопотамии к Османской империи в 1534 г.).

В сентябре 1509 г., возможно, состоялся второй визит Балым Султана в Стамбул, во время которого он был встречен падишахом Байазидом II на дворцовой пристани и препровожден во дворец. Знакомство и дружба Байазидом II и Балым Султана могли завязаться и во время посещения Байазидом II обители бекташи в Диметоке, где Балым Султан был постнишином. Об алидских симпатиях падишаха мы знаем из его стихотворений, восхваляющих Хайдара (имама Али):

Небеса каждую ночь намереваются отомстить за него,
Хайдар окрасил своей кровью краешек неба, не думай, что это заря.
Хайдар, приносящий в жертву любимого им врагу;
какая мудрость в том (заключена)?
В руке его — мяч (*тол*), а тайна предопределения — в бите (*чевган*)
Могущества⁴.

25 апреля 1512 г. «добросердечный» султан Байазид был свергнут с престола своим «злонравным» сыном Селимом и сослан в Диметоку. По дороге туда он скончался⁵.

¹ *Noyan B. Bütün yönleriyle*. Т. I. С. 306–308.

² Там же. С. 313.

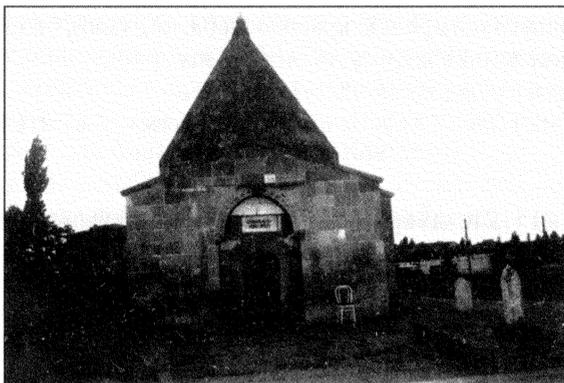
³ Там же. С. 310.

⁴ Там же. С. 302. Чевган — бита для игры в поло. Мяч и чевган — суфийские образы, представляющие смирение дервиша перед судьбой (его голова уподобляется мячу, а судьба или любовь к Всевышнему — бите-чевгану, которая бросает голову дервиша, куда ей заблагорассудится).

⁵ Там же. С. 308.

По данным Б. Нойана, гробница Балым Султана была перестроена (или отремонтирована) Гази Малкочем, сыном Бали-бея, наместником (*вали*) Силистрии. Балым Султан воспитал, якобы, «тысячу одного» (*бин бир*) мюрида. Некоторые из его мюридов покоятся на кладбище, прилегающем с восточной стороны к его тюрбе. Всего на этом кладбище около 50 надгробий и «могильных камней» (мезар таши), увенчанных каменными навершиями в форме дервишеских колпаков (тадж). Среди похороненных там — дедебаба Хасан из Синопа (возглавлял обитель Хаджи Бекташа в 1783–1790 гг.), дедебаба Перишан Хафиз Али (1874–1879 гг.), многие ведущие дервиши обители, занимавшие при жизни должности тюрбедача, михмандара, атаджи, экмекчи, ашчи и т.д. и жившие в XVIII–XIX вв. (как следует из поминальных надписей). Это кладбище прежде было отделено стеной от накшбандийской мечети, но в 1966 г. стена была сломана, и в третьем дворе был разбит сад.

Возле внешних ворот обители располагалось более 20 торговых лавок, которые принадлежали дергаху Хаджи Бекташа. И сейчас здесь продают предметы, имеющие отношение к культуре бекташи, сувениры и т.д. Жители селения Хаджибекташ и окрестных деревень прежде жертвовали обители первый приплод скота¹. Они же приносили в обитель зерно перед тем как его засеять, чтобы дервиши благословили будущий урожай. Часть зерна разбрасывалась голубям. После сбора урожая часть его доставлялась в обитель в качестве обета (назр). В месяце Мухаррам крестьяне давали в обитель пшеницу для приготовления ритуального кушанья — *ашуре*.



Усыпальница Бекташа Эфенди в селении Хаджибекташ. (Фото автора)

¹ Noyan B. Bütün yönleriyle. T. I. С. 494.

Примерно в 200–300 метрах к югу от дергаха Хаджи Бекташа находится отдельно стоящая усыпальница Бекташа Эфенди, одного из челеби. Она представляет собой купольную постройку, напоминающую по архитектуре гробницу Балым Султана. Неизвестно с точностью, кому из «потомков» Хаджи Бекташа она принадлежит. Раньше при этой гробнице находилась особая обитель (завийе), в которой пребывал алевитский деде, получавший содержание от челеби¹. Надпись над входом гласит:

«Построил сию покойный шейх Бекташ ибн Махмуд, из потомков Хаджи Бекташа аль-Хорасани, тысяча двенадцатый (год)».

Таким образом, если верить этой надписи, гробница возведена около 1603 г. (1012 г. хиджры). Но в это время челеби Бекташ II (ок. 1544–1580 гг.) давно уже был мертв, а Бекташ III (сын Расуля Бали II) (ок. 1566–1632 или 1558–1626 гг.) еще здравствовал и даже не приступил к исполнению своих обязанностей челеби (он стал главой бекташи с 1607 г.). Однако в хронологии жизни и в датах шейхства челеби очень много неясностей. Б. Нойан считает первого из названных Бекташей сыном Йусуфа Бали II (ум. ок. 1561 или 1569 г.)². Второй Бекташ был племянником первого. Но сам же Б. Нойан приводит в своей книге еще один список челеби (лист, хранившийся в его личной библиотеке), в котором родословная челеби выглядит так:

Балым Султан → Искендер Баба → Эмир Касым Деде → Календер → Зейн аль-Абидин Эфенди → Муртаза Эфенди → Махмуд Эфенди → Йусуф Бали Эфенди (*Зехр-нуш*, «Испивший яд») → Бекташ Эфенди → Касым Эфенди → Йусуф Эфенди (далее все имена совпадают с генеалогией, которой придерживался сам Б. Нойан)³.

В этом списке в наличии имеется только один Бекташ Эфенди (а не два), и он как раз может быть сыном Махмуда Эфенди (Йусуф Бали мог быть не отцом, а дядей Бекташа Эфенди, учитывая, что власть челеби часто передавалась от брата к брату и затем к старшему племяннику, т.е. по старшинству).

Дедебаба Али Хильми приказал в свое время выбить на особой табличке генеалогию челеби и последовательность правления дедебаба. На этой табличке, если верить Б. Нойану, имена челеби были даны в такой последовательности:

¹ *Noyan B. Bütün yönleriyle*. Т. I. С. 516.

² Там же. С. 135.

³ Там же. С. 138.

Генч Календер Эфенди → Искендер Эфенди → Шейх Махмуд Эфенди → Йусуф Бали Эфенди → Шейх Бекташ Эфенди → Расуль Эфенди → Мюрсель Бали Эфенди → Бекташ Эфенди → Хасан Эфенди → Касым Эфенди → Йусуф Эфенди и т.д. (в этом списке присутствуют два Бекташа, один из которых может теоретически являться сыном Махмуда, но зато нет Бекташа IV, жившего, по сведениям Нойана, в XVIII в.)¹.

Какому из вариантов родословной верить, остается неясным. Но показательно, что два приведенных здесь варианта включают в себя как Махмуда, так и Бекташа (после него). Это означает, что Бекташ, сын Махмуда, вполне мог существовать в реальности, мог занимать пост челеби бекташи. Он скончался, видимо, незадолго до составления указанной надписи на тюрбе (то есть около 1603 г.).

В 1905 г. усыпальница Бекташа Эфенди была отреставрирована неким Йуваном, сыном Кепекчи из Невшехира (по-видимому, христианином), о чем повествует надпись на надгробии. Внутри тюрбе раньше хранились дервишеские атрибуты (шкуры оленей, четки, рожки, подсвечники, булава), а также два стеклянных фонаря.

В 3 км к востоку от обители Хаджи Бекташа, на вершине холма Арафат, расположенного посреди степи, находится скала, называемая Чиле-хане. Внутри этой скалы выдолблена небольшая пещера, в которой, по преданию, Хаджи Бекташ уединялся от мира. Там Хаджи Бекташ принимал навещавших его каландаров. Согласно «Вилайет-наме», однажды каландары сказали Хаджи Бекташу: «О Шах эренов, это место, избранное вами для вашего пребывания, желанно и таинственно (*маргуб ве махфи*), но оно совершенно темное и пугающее (*тарик ве карагулук*). Нет в нем никакого освещения». Тогда Хаджи Бекташ со словами «Во имя Бога, Милостивого, Милосердного» нанес своей «благословенной» рукой удар в стену кельи и пробил камень насквозь, сделав таким образом отверстие, достаточное по размеру, чтобы через него мог пролезть человек². Бекташи до сих пор совершают ритуал проползания через это окошко (изнутри грота наружу)³. Среди них распространено поверье, что грешник, каким бы он ни был ловким, не сможет пролезть через окошко (камень сдавит его и не пустит наружу). Б. Нойан пишет о том, что он с легкостью преодолевал это испыта-

¹ Noyan B. Bütün yönleriyle. Т. I. С. 139.

² Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 38.

³ Ср. сведения из традиции хакасов о «протаскивании души шамана при посвящении через скалу — хайа, точнее, через крохотное отверстие («с игольное ушко») в скале» («Тюркские народы Сибири». С. 601.).

ние (как и положено безгрешному человеку), как будто отверстие само раскрывалось перед ним. Автор этих строк во время своего посещения Чиле-хане не осмелился совершить данный ритуал, хотя и наблюдал, как это делают последователи Хаджи Бекташа, мужчины, женщины и дети. Но и само пребывание внутри кельи, особенно в вечернее время, когда кругом тишина и покой, позволяет пережить некое мистическое состояние. Неподалеку от Чиле-хане находятся еще две небольших скалы под общим названием Миндер-кая. Одна из них служила Хаджи Бекташу местом сидения (*миндер*), на другую он опирался спиной. Каждый бекташи-паломник должен немного посидеть на скале-«подушке» (таково значение слова миндер).

В 300 м к северу от скалы Чиле-хане росло дерево алычи, под которым, по преданию, Кадынджык Ана месила тесто и пекла базлама (лепешки) для Хаджи Бекташа. Дерево пользовалось особым почетом у женщин (как бекташи, так и обычных турчанок). Все оно сплошь было обвязано тряпочками, нитками, платочками — обрядовыми приношениями (адак). Несколько лет назад это дерево упало. Неподалеку от этого места находится месторождение особой «грязи», выходящей из-под земли и называемой *хамур* («тесто»). Эту грязь темного цвета (но внутри беловатую) народ считает съедобной и даже верит, что Кадынджык Ана добавляла ее в тесто.

Рядом с деревом Кадынджык Ана имеется скала под названием Кулунч-кая. По ее наклонной поверхности бекташи скатываются вниз (они верят, что таким образом исцеляются боли в спине).

Ниже по склону, слева от Чиле-хане вытекает из земли родник Земзем. Вода течет по каменному желобу и орошает небольшой сад, окруженный невысокой стеной. Здесь же устроен небольшой бассейн (*хавуз*). Голые прежде склоны холма Арафат недавно были по указанию правительства обсажены сосновыми деревьями. Рядом с источником есть еще одно священное дерево — алыча, под которым имеется особая почва (*джевхер* — «драгоценность»). Эту землю бекташи уносят с собой, растворяют в воде и пьют в начале поста в месяце Мухаррам. Она заменяет священную землю (джевхер) из иракского города Кербелы. На каменной арке над источником Земзем имеется следующая надпись:

Сказал Бекташ-и Вели, что вода Земзема известна людям.
Благодетель (*сахиб аль-хайрат*) Мир Махмуд Муаммер Айас
(или Аббас).

В год девятьсот шестьдесят седьмой было закончено (это дело),
Тот абдал бекташи Хусейн в Арасе.

Итак, арка над источником была первоначально устроена на средства некоего Мир Махмуда в 967 г. хиджры (1559 г.). Мастером был абдал-бекташи по имени Хусейн. В 1908 г. это сооружение было отремонтировано и приведено в порядок дедебаба Фейзаллахом (возглавлял обитель Хаджи Бекташа с 1897 по 1913 гг.). Об этом свидетельствует надпись, выбитая на мраморном блоке, расположенном над трубкой, из которой течет сейчас вода. Вода из источника считается священной. Бекташи наполняют ею бутылки и увозят домой.

В северной части селения Хаджибекташ, в квартале Сават, под откосом холма расположен «дом Балыма», известный также как «гробница Кадынджык Ана» или «дом Идриса Ходжи». Небольшая речка отделяет это святое место от священного кургана Карагююк. Дом ранее находился в частном владении, но хозяева его бесплатно устраивали на ночлег паломников. Здание состоит из двух комнат и отдельной пристройки. Эта пристройка, собственно говоря, и является «домом Кадынджык Ана».

Перед входом в эту постройку лежат два «могильных камня», на одном из которых начертано стихотворение поэта Кями (он же Хатифи), написанное на смерть некоего Эммин Баба в 1893 г. Поэт Кями — на самом деле сын накшбандийского шейха Саида Эфенди — шейх Мустафа, бывший в конце XIX в. имамом в мечети дергаха Хаджи Бекташа. По преданию, днем он писал стихотворения под псевдонимом Кями («Счастливец»), а ночью — под псевдонимом Хатифи («Голос из запредельного мира»). Он — автор многих надписей на могильных камнях внутри обители Хаджи Бекташа, а также отдельной поэмы о вражде течений бабаган и челеби.

Если мы примем сакральную топографию селения Хаджибекташ согласно данным «Вилайет-наме» как достоверную, то дом Кадынджык Ана (Фатимы Баджи) находился в непосредственной близости от холма Карагююк, отделенный от него маленькой речкой. Где-то в этом месте должен был располагаться и тот источник, к которому Кадынджык Ана пошла полоскать белье и возле которого она впервые встретила Хаджи Бекташа, облаченного в красный колпак. В ответ на просьбу Хаджи Бекташа о еде она побежала домой (следовательно, дом был близко) и принесла ему кусок хлеба с маслом. Затем Хаджи Бекташ направился к сельской мечети. И сейчас мечеть (джами) также стоит почти рядом, в каких-нибудь 50 метрах от «дома Кадынджык Ана», чуть выше по склону холма. Свекровь Кадынджык заметила, что кувшин с маслом, который был почти пуст, наполнился вдруг до краев, и стала спрашивать у невестки, откуда она взяла масло.

Ночью муж Кадынджык Идрис Ходжа увидел некий чудный сон, проснулся, стал молиться, потом пошел в мечеть и узрел чудесный свет, исходящий от лица Хаджи Бекташа. Потом он прибежал домой, позвал жену, и они вместе вновь пошли в мечеть. Хаджи Бекташ провел в мечети сорок дней в затворничестве, затем он поднялся на холм Арафат и погрузился в созерцание в пещере под камнем (Чиле-хане). Кадынджык Ана носила для него еду в эту импровизированную келью, но он ничего не ел. Хаджи Бекташ раскопал рукой землю перед Чиле-хане и оттуда потек источник Земзем.

Идрис Ходжа предложил жене по окончании чиле (сорокадневного срока самоистязания) пригласить дервиша поселиться у них в доме. При этом они уже называли его «царь эренов» (*эренлер шахы*), как бы предвидя его будущее прославление. Хаджи Бекташ отвечал им, что у него много «любящих, ашиков, мухиббов», которые будут приходить навещать его. Следовательно, он уже ранее приобрел всех этих последователей, но они почему-то не ходили вместе с ним, не сопровождали его. Идрис Ходжа и Кадынджык Ана были людьми состоятельными; они согласились пожертвовать свое имущество и скот «ради твоей любви». Говорится о том, что Хаджи Бекташ, идя к ним домой, надел свои *пашмаки* (значит, он не ходил босиком как многие каландары). О месте, где сейчас находится обитель, говорится только то, что там было еще одно «узилище» (чиле-хане), в которое время от времени удалялся Хаджи Бекташ¹. Ничего не сказано и о христианском монастыре Св. Харлампия, который предположительно располагался на месте будущей обители, и вообще ничего не говорится о христианах в селении.

«Дом Кадынджык Ана» состоит сейчас из одной комнаты, возле левой стены которой имеется углубление. Здесь, по-видимому, находился очаг. Именно в нем спряталась Кадынджык Ана, сняв с себя и продав последнюю рубашку (чтобы накормить каландаров — гостей Хаджи Бекташа)². Другая легенда, записанная автором «Вилайет-наме», утверждает, что, когда левая стена дома накренилась и вот-вот должна была обрушиться, Хаджи Бекташ подпер ее своей «благословенной» рукой (он как раз собирался совершить намаз возле этой стены), и с тех пор она стоит, как ни в чем не бывало и будет стоять «до конца времен». Причем Хаджи Бекташ обратился с просьбой к самой стене: «Встань (поднимись), о, блаженная!» («*Калк,*

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 28.

² Там же. С. 64.

йа мубарек»). «Вилайет-наме» рассказывает, что дом Кадынджык неоднократно разрушался и ремонтировался, но эта стена оставалась неповрежденной¹. Стена считается священной и в углублении ее устроен своеобразный «иконостас» со свечами. Говорят также, что Кадынджык Ана похоронена (*сырролмуш*) в этой комнате, под очагом, но могила никак не обозначена. Земляной пол возле очага служит источником «святой» земли — джевхер, которую паломники уносят с собой. В противоположной стене сделано несколько ниш, в которых стоят светильники. Перед очагом лежит мраморный камень, на котором, по преданию, Кадынджык Ана месила тесто. Свет в комнату проникает через маленькое окошко, устроенное высоко над очагом. Стены каменные, пол земляной. Потолок в комнате сводчатый. Помещение было отремонтировано в 1896 г. Хаджи Мехмедом Баба (как следует из надписи на левой от входа стене). От другой надписи на той же стене сохранилось только слово «Бекташ». Надпись была стерта неким «фундаменталистом» из министерства по делам вакфов. Впоследствии этого человека разбил паралич.

Позади дома разбит небольшой сад с прудом. По пути из обители к дому Кадынджык находится старая неказистая мечеть, выстроенная эмиром Али-беем, сыном Шехсувара, в 926 г. хиджры (1520 г.). Народ называет эту мечеть «пятничной», «соборной» (*Джума джамии*). Надпись на арабском языке у входа в мечеть гласит:

«Эта мечеть построена в дни великого султана Селим-шаха, сына Байазид-хана, Али ибн Шехсувар-беем в году 926».

Холм Карагююк (его название переводится как «Черный курган») высится в северной части селения. Это курган хеттского времени (II тысячелетие до н.э.). Холм считается у местных жителей своего рода табу (мы не видели, чтобы кто-то из них поднимался на него). На вершину его, по легенде, опустился Хаджи Бекташ в образе голубя. Камень с отпечатками голубиных лап хранился в «доме Балыма», но впоследствии исчез.

Издали холм Карагююк действительно кажется черным. В 1964 г. на этом холме искусственного происхождения были насажены сосновые деревца. Сейчас они выросли, но прежде холм был покрыт только травой. У подножия его течет ручей Оксюрюк. Вблизи от холма Карагююк имеются еще два колодца (чешме).

Ниже «дома Балыма» из-под холма вытекает родник. Место, где он выходит из-под земли, выложено камнями. Это зна-

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 28.

менитый «Белый родник» (*Ак-пынар*). Он был обустроен дервишем Ибрахимом в 1138 г. хиджры (1775 г.). Об этом говорится в стихотворной надписи на мраморной табличке. Источник был открыт самим Хаджи Бекташем (точнее говоря, вызван им из Хорасана). Он считается священным, но, как это обычно случается на Востоке, используется и для повседневных нужд. В «Вилайет-наме» говорится, что испугавшегося в этом источнике не тронет адское пламя¹.

На противоположном склоне холма Карагююк находится еще одно место, связанное с мифическими деяниями Хаджи Бекташа, — Хамур-кая («Скала-тесто»). На ней сохранились, по легенде, отпечатки следов ног и коленей святого пира. Еще одна скала возле холма Карагююк носит название Чамашир-кая («Скала белья»). Там укрывался Хаджи Бекташ в ожидании, пока высохнет постиранное им белье. В углублении этой скалы стоят свечи, зажигаемые паломниками.

В южной части селения Хаджибекташ виднеется еще одна священная скала — Ат-кая («Лошадь-скала»). Хаджи Бекташ обратился к этой «красной» (*кызыл*) скале и попросил ее поехать навстречу шейху мавлави Сейиду Махмуду Хайрану (Хайрани). Сейид Махмуд от удивления «прикусил палец зубами» (типичный жест удивления у мусульман). Эта скала стоит сейчас в том месте, где ее по преданию остановил Хаджи Бекташ. Под этой скалой целую неделю Хаджи Бекташ пировал с Сейидом Махмудом, совершая при этом сама². Возле скалы похоронен челеби бекташи Вели эд-Дин Эфенди (1866–1937 гг.) и несколько его родственников, а также шейх братства накшбандийя Хаджи Хамза Бухараи (ум. 1912 г.).

В 3 км к юго-западу от селения раскинулся «Ханский сад» (*Хан-багы*). Он разбит на месте стоянки «татарского» (монгольского) хана — союзника Хаджи Бекташа. По одной из версий, этот хан подарил обители Хаджи Бекташа огромный «Черный котел». В современном виде сад существует со времен дедебаба Али Тураби (1849–1868 гг.). Сад окружен оградой, у ворот видны остатки старых голубятен (*гюверджинлик*). Позади голубятен прежде была могила Вели Баба (итальянца по происхождению). Среди построек, размещавшихся в саду, от которых остались только развалины, можно назвать помещение мейдана, где совершались ритуалы бекташи, кухню, винодельню, конюшню. Был там и небольшой

¹ Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С. 41.

² Обращает на себя внимание тот факт, что Хаджи Бекташ в «Вилайет-наме» всегда совершает сама не в помещении, а под открытым небом, на природе.

пруд. Прежде обители Хаджи Бекташа принадлежало несколько наделов (угодий) в окрестностях — Кютюкче, Кая, Кызылоз, Илиджек — общей площадью 4487 *денюмов*, то есть около 449 гектаров¹.

Дедебаба Али Хильми (возглавлял обитель с 1879 по 1907 г. с перерывами) посвятил нефес «Ханскому саду». Он называл это место «шатром ашиков» (*ашикларын отагы*)².

Еще один сад под названием *Топ-айин* находится в 10 км к югу от Хан-багы (в сторону Невшехира). Там было некое святое место (макам), которое не сохранилось до наших дней.

Но самый известный сад в истории бекташи — это «Сад Деде» (*Деде-багы*), раскинувшийся в 2 км к северу от селения Хаджибекташ. У входа в этот сад раньше находились голубятни и пчелиные ульи. Внутри сада сохранилась гробница Хаджи Мелека Баба (ум. 1880 г.), который много сделал для обустройства сада и постоянно находился при нем, как следует из посвяжительной надписи. Там же похоронен и другой баба, заботившийся о саде, — Пехливан Баба (1892 г.). Надпись на могиле Пехливана Баба составлена дедебаба Хаджи Мехмедом (ум. 1897 г.). Пехливан Баба посадил в «Саду Деде» грецкий орех, чьи плоды отличаются особым вкусом и мягкостью. Сад был приведен в порядок при дедебаба Мехмеде Наби (1813–1834). В небольшой впадине, обсаженной высокими тополями, спрятавшись в их тени, журчит «Сахарный родник» (*Шекер пынары*). Это место было обустроено (судя по надписи) в 1918 г. дедебаба Салихом Нийази (возглавлял братство бекташи в 1913–1941), впоследствии эмигрировавшим в Албанию. В этом саду до сих пор бекташи и алевиты устраивают пикники, во время которых участники играют на сазе (в том числе и молодежь), поют нефесы. Им вторят соловьиные трели.

По преданию, Хаджи Мехмед Баба из Бурсы, исполнявший «службу» в «Саду Деде», задумал однажды бежать оттуда. Но когда он вышел за ворота сада, пчелы из всех ульев полетели вслед за ним, окружили его и заставили вернуться. Мехмед Баба завещал похоронить его не в тюрбе, а прямо в саду, на открытом воздухе³. «Сад Деде» принадлежит сейчас муниципалитету Хаджибекташа. Рядом с этим садом располагались «молотильни» (*харман*), где Хаджи Бекташ совершил чудо с превращением зерен пшеницы и чечевицы в магические камешки. Святой пир обратил в камни зерно жадных крестьян, отказавших ему в милостыне (См. Гл. третью).

¹ *Noyan B. Bütün yönleriyle*. Т. I. С. 510.

² Там же

³ Там же. С. 512.

На северной оконечности селения был еще один священный камень — *Бейдөндю* («Бей вернулся»), на котором вечером зажигали свечи. Этот камень обозначал место, с которого повернул назад бей Кыршехира, ехавший в селение, чтобы наказать Хаджи Бекташа. В этом месте на воинов бея внезапно обрушилась буря, засверкали молнии, полил ливневый дождь. Бей счел это указанием свыше и вернулся в Кыршехир.



Беш-Таш, пять священных камней, заговоривших человеческим голосом по приказу Хаджи Бекташа Вели. (Фото автора)

Посреди степи, в 5–6 км к северо-западу от селения Хаджи-бекташ и в одном километре от деревни Чивриль, на склоне речной долины (*дере*) стоят пять священных камней (Беш-Таш), некогда заговоривших человеческим голосом по просьбе Хаджи Бекташа, чтобы доказать его невиновность перед сельчанами. В этом месте ранее, возможно, совершались жертвоприношения домашнего скота. Эти камни, стоящие среди ровных полей, видимо, издавна вызывали удивление местных жителей. Поэт Я. Гюрсес посвятил Хаджи Бекташу стихотворение, в котором воспевается его магическая власть над камнями:

О, Хункар Хаджи Бекташ,
 Вся ли сила твоя в камнях?
 «Скала-тесто», «Скала-лошадь»,
 Свидетели твои — «Пять камней».

На горе — «Камень с отверстием» (Чиле-хане),
 В деревне Туз — «Соленый камень»,
 И камень *лог* чуть было не опустился
 На твою голову, если бы ты не схватил его!

Камень приветствовал тебя («сказал тебе *селям*»),
 На току пшеница твоя стала камнем,
 Чечевица и даже золото [стали тем же],
 В подчинении у тебя двенадцать камней.

Мы обожаем Бекташа,
 Надеваем (на шеи свои) камень теслим,
 И стоит в дверях твоих (твоей гробницы)
 Очищенный тобой «Камень-огурец»!¹

К юго-востоку от селения на расстоянии примерно 14 км высится «Гора рублища» (Хырка-дагы). Хаджи Бекташ, по рассказу «Вилайет-наме», отправился вместе с дервишами и мухиббами в поход на эту гору, повелел разжечь там костер, совершил вместе с мюридами круговой танец (40 оборотов вокруг костра) и, сбросив свое одеяние (хырка), сжег его в пламени. Пепел от хырки он развеял по ветру и сказал, что здесь, на голом прежде месте вырастут деревья. Так и случилось².

Ранее Хаджи Бекташ уже останавливался на этой горе (когда он шел в селение Карагюк впервые). На склоне горы росло можжевеловое дерево, которое по просьбе Хаджи Бекташа наклонилось и скрыло его своими ветвями. Под кроной этого дерева Хаджи Бекташ предавался поклонению Богу в течение 40 дней (арбаин). Это дерево называлось Девчик («Божок») или *Деведжик* (от слова *дее* — «верблюд»).

На другом берегу реки Кызыл-Ырмак, примерно в 10 км к югу от Хырка-дагы, находилось селение Ачуксарай («Открытый дворец»). Такое название оно получило от пещерного монастыря, расположенного вблизи дороги. Во времена Хаджи Бекташа это место было заселено христианами. Там Хаджи Бекташ совершил чудо с умножением припасов у сердобольной женщины, накормившей его. Затем он на глазах у жителей селения переправился через разлившуюся в весеннее время реку на своем молитвенном коврике (это одно из двух указаний в тексте «Вилайет-наме» на то, что Хаджи Бекташ прибыл в Малую Азию весной)³.

¹ *Noyan B. Bütün yönleriyle*. Т. I. С. 515.

² Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели. С.°36.

³ Там же. С. 24–25.

В 15 км к юго-западу от селения Хаджибекташ, на левом берегу р. Кызыл-Ырмак была расположена мусульманская деревня Туз. Сейчас здесь оборудован аэропорт местного значения. В этой деревне Хаджи Бекташ совершил чудо с сотворением соляного рудника. Там до сих пор добывают в скалах особую «соль Хаджи Бекташа», минерал белого или красноватого цвета. Эта соль почитается среди бекташи священной. Небольшие кристаллические кусочки этого вещества бекташи носят при себе в качестве амулетов. Эта соль известна также как «соль Балыма».

Дергаху Хаджи Бекташа посвящено множество духовных стихов бекташи (большинство из них, к сожалению, весьма позднего происхождения — не ранее XIX в.). Приведем стихотворение упоминавшегося выше поэта Кями, рассказывающее о степенях «служб» в обители:

Приди, паломник, ибо эта обитель — «Дом пиров»,
То есть, Дом Хункара Хаджи Бекташа Вели Султана.

Дома для гостей всегда готовы (принять) паломников,
Михман эви всегда открыт для влюбленных (*ушишак*).

Если ты хочешь стать рабом с кольцом в ушах, как Канбер,
Сначала послужи в Ат эви, это — «Дом привратника».

Службу свою с любовью исполняя, считай ее величайшим благом,
Если приложишь старания, непременно станет твоим местом *Нан эви* («Дом хлеба»).

Если имеется твоя доля (насиб) за столом пиршества эренов,
Не горюй, домом твоим станет Аш-эви, «Дом правил и ритуалов».

Если цель твоя — постичь сокровище тайн *Ман араф*¹
Войди сюда, *ариф* (постигший), Килер эви — это «Дом знания»,
«Дом мистики».

Если ты потрудишься в прохождении пути с преданностью,
Постепенно будет достигнута тобой стоянка Мейдан эви.

На этой виселице (дар) камнем порицания злого завистника
Будет сердце разбито, и станет процветать «Дом веры» (*Иман эви*),

¹ См. прим. 1 на стр. 420.

О Кями, тот, кто опутан множественностью,
не поднимется на виселицу Единения,
Ибо эти Дома — пристанище вольных и освободившихся дервишей¹.

По слухам, в 1935–1936 гг. какой-то провинциальной комиссией планировалось взорвать обитель Хаджи Бекташа с тем, чтобы «вырвать с корнем мировоззрение бекташи». Но этим планам не суждено было сбыться². Часть имущества обители (дорогие старинные ковры и т.д.) была украдена служащими, производившими опись конфискованных ценностей. Так, над гробницей Хаджи Бекташа висела некогда табличка с отрывком из Корана (сура «Корова»), написанная «чагагайским» (уйгурским) письмом, якобы рукой самого Хаджи Бекташа, и заключенная в золотую узорчатую рамку. После закрытия обители она пропала.

Многие баба оставались на своих местах и после роспуска тарикатов по закону 1925 г. Они вовсе не считали «путь» бекташи тарикатом.

Сейчас по инициативе самих жителей селения создано «Общество охраны исторических памятников Хаджибекташа». Б. Нойан приложил неимоверные усилия по возвращению в обитель исторических документов, предметов искусства, книг и т.п., вывезенных в 20-е годы в другие музеи, библиотеки, хранилища. В селении была создана библиотека, где хранятся многие рукописные произведения бекташи. Ремесленники селения изготавливают и продают сувениры (вазы, чашки, пеналы, подставки, пепельницы) из так называемого «камня Хаджи Бекташа», добываемого в Аваносе, в деревне Саланда и в провинции Ургюп (в деревне Бекдик). По легенде, жители Ургюпа не любили Хаджи Бекташа и однажды поднесли ему яд. Но греки-христиане (*румлар*), жившие там, сразу же дали Хункару выпить противоядие, смешанное с йогуртом. Его вырвало, и на том месте в земле появились месторождения этого чудесного камня. Этот камень бывает разных оттенков — кремового, бежевого, красноватого, зеленоватого, смешанных.

В 1926 г. Х.З. Кошай составил описание обители Хаджи Бекташа и хранившихся в ней ценностей, предметов искусства³. На основе этого описания Б. Нойан дал в своей книге подробные сведения о состоянии дергаха до его закрытия. Однако

¹ *Noyan B. Bütün yönleriyle*. Т. I. С. 519.

² Там же. С. 520.

³ *Koşay H.Z. Hacı Bektaş Tekkesi. Türkiye Mecmuası*. Т. II. 1928. С. 365–380.

большинство сохранившихся экспонатов относится к позднему периоду истории братства бекташийя (начиная с XVII в.). В настоящее время проводятся археологические раскопки на холме Карагююк, но земля самой обители Хаджи Бекташа остается неприкосновенной.

Заключение

Подводя итоги, можно констатировать, что полулегендарные сведения «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» и других памятников агиографического жанра, посвященных бекташским святым-вели, достаточно слабо коррелируются с данными исторических трудов раннеосманского периода и другими историческими документами той поры. О многих лицах из полумифического мира традиции бекташи можно сказать только лишь то, что они, по-видимому, имели прототипы в реальной действительности (Ахи Эврен, Акчакоджа, Саид-Сад эд-Дин, многие халифе Хаджи Бекташа Вели) и оставили после себя какой-то след в духовной и общественной жизни османского общества. О других героях «Вилайет-наме» нельзя постулировать даже этого. На основании рассмотренного материала можно констатировать факт существования некоего духовного сообщества тюркских дервишей («румийские абдалы», «хорасанские эрены», ышыки, торлаки), в которое первоначально входила община последователей эрена Хаджи Бекташа и которое придерживалось неортодоксального учения и образа жизни, близких к учению и образу жизни бродячих дервишей-каландаров.

Согласно «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», деятельность мюридов Хаджи Бекташа охватывала не только внутреннюю и западную части Анатолии, но и Балканы (Добруджу) и какую-то часть западной Грузии (рассказ о походах Сары Салтука), и монгольское государство Хулагуидов в Иране и Ираке (деятельность дервиша Джан Баба, «Одетого в черное», дервиша Гуй Ата и самого Хаджи Бекташа среди племен монголов).

История о духовной дружбе между Хаджи Бекташем и Ахи Эвреном, кутбом (верховным наставником) ремесленных объединений ахи (футувва), свидетельствует о том, что община Хаджи Бекташа уже в ранний период стала ориентироваться не только на маргинальные суфийские группы шиитского толка, популярные среди сельского населения Анатолии, но и на более организованные городские сообщества, не связанные с правящим сословием. Аристократия Сельджукского султаната относилась к учению Хаджи Бекташа и других туркменских баба по большей части отрицательно, как о том свидетельствует эпизод из «Манакиб аль-арифин», диалог между Мавланой Руми и наместником Кыршехира Нур ад-Дином Джаджаоглу (Джаджа) по поводу Хаджи Бекташа¹.

Напротив, правители Османского бейлика Осман I и Орхан, а также сменившие их Мурад I и Байазид I, судя по данным исторических хроник и сохранившимся архивным материалам, были благожелательно настроены к представителям маргинальных суфийских школ, поскольку стремились использовать их духовный потенциал и авторитет среди туркменских племен для создания мощной армии «борцов за веру» (гази) и укрепления своего княжества. Именно Османская династия встала во главе огромной массы *аллов*, гази, эров, хлынувшей из стран Среднего Востока в Анатолию, а оттуда на Балканы. Османская династия взяла на себя решение задачи исламизации христианских народов Малой Азии и Юго-Восточной Европы. И, очевидно, неслучайно именно учение Хаджи Бекташа Вели оказалось наиболее продуктивным для выполнения этой задачи, по крайней мере на первом этапе.

Почти все святые-вели раннего периода истории братства бекташийя носят в жизнеописаниях название «румийских абдалов» и «хорасанских эренов» (Абдал Муса, Кайгусуз Абдал, Кызыл Дели Султан, Султан Шуджа эд-Дин, Отман Баба, Койун Баба, Демир Баба и др.). Ни в одном из этих жизнеописаний термин «бекташи» практически не употребляется. Возможно, термин «бекташи» получил хождение именно в Османском государстве («История» Ашикпашазаде) и затем уже распространился по Анатолии (однако это слово известно и автору «Вилайет-наме» в применении к обителям бекташи, которые местное население, по-видимому, называло бекташи-хане).

Наиболее значительный «толчок» в эволюции бекташи был произведен идеологией шиитских сект хуруфитов и кызылбашей². Но по-

¹ *Al-Aflaki*. *Manakib al-arifin*. Т. I. С. 539–540.

² *Melikoff I*. *Hadji Bektach*. С. 126–127.

казательно, что автор «Вилайет-наме» не упоминает ни о поэте Имад ад-Дине Насими, ни об учении хуруфитов. Это свидетельствует о том, что доктрина хуруфитов получила широкое признание в суфийских кругах в более позднее время, ближе к XVI в. То же самое верно и по отношению к учению кызылбашей. В XV в., во времена написания «Вилайет-наме», о кызылбашах в Малой Азии еще не было слышно, и автор «Вилайет-наме» ничего не говорит ни об обители Сафавидов в Ардебиле, ни тем более о шейхе-поэте Исмаиле Хатаи и его духовном влиянии на бекташи. Между тем в более поздний период нефесы Хатаи стали обязательной частью церемоний бекташи. Так, в начале ритуала айин-и джем всегда читаются три нефеса Хатаи, в том числе восхваление двенадцати шиитским имамам¹.

Братство бекташийя, окончательно утвердившееся в Малой Азии в начале XVII в., после поражения выступлений ышыков и кызылбашей, представляло собой некий сплав весьма разнородных течений (включая сюда тех же ышыков, торлаков, абдалов, кызылбашей, а также ахи и другие группы). Бекташи оказались в какой-то мере духовными наследниками всех этих дервишеских объединений. Христиане, обращавшиеся в ислам, также тяготели к бекташи². В народе бекташи были окружены большим почетом. Немалую роль в этом сыграла фигура святого пира этого братства — Хаджи Бекташа Вели. Недаром В.А. Гордлевский писал:

«И неизвестно еще, кого ставит народ выше: тонкого мистического поэта Джалаль ад-Дина Руми или шаманствующего Хаджи Бекташа, который сел верхом на стену и погнал ее кнутом из змей».³

Возникновение и первые годы обители Хаджи Бекташа представляют собой наименее изученный период в ее семисотлетней истории. Основными источниками служат литературные памятники братства бекташийя, и прежде всего «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели». Документальный материал по ранней истории обители почти неизвестен. Было ли это поселение сразу массы «маргинальных» дервишей (триста шестьдесят человек как в «Вилайет-наме», или больше?) или же единичная келья (или келья ряда дервишей, в том числе, может быть, Сад эд-Дина, Салтука, Сары Исмаила и т.д.)? В какой-то мере этот вопрос смогут прояснить археологические раскопки, ведущиеся в настоящее время на территории селения Хаджибекташ, но их результаты пока не стали достоянием широкой общественности. Пока еще

¹ *Mélikoff I.* Hadji Bektach. С. 127.

² *Гордлевский В.А.* Избранные соч. Т. III. С. 34

³ Там же.

роль письменных источников в реконструкции ранней истории бекташи остается первостепенной.

В результате исследования «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» и сопоставления данных этого памятника со сведениями других исторических источников, относящихся к описываемому периоду, можно выделить следующие фазы биографии Хаджи Бекташа Вели:

1) 1180/ 1209–1221 гг. — хорасанский период. Для этого периода никаких достоверных исторических сведений, касающихся биографии Хаджи Бекташа Вели, не обнаружено. Невозможно даже с полной уверенностью утверждать, что он действительно родился и вырос в Хорасане. Правда, сведения агиографических сочинений по этому вопросу совпадают. Но окончательный вывод о том, что Хаджи Бекташ родился в Нишапуре и принадлежал к суфийской школе (тарикату) Ахмеда Йасави, на наш взгляд, делать пока рано. Хаджи Бекташ Вели, судя по всему, не был уроженцем Анатолии, и это все, что можно сказать о его происхождении исходя из имеющихся в нашем распоряжении данных. Дата 1221 г. — это дата смерти Ахмеда Факиха, указанная на его надгробии в Конье, и одновременно дата разрушения города Нишапура монгольскими завоевателями, которая является, по логике самой традиции, датой *ante quem* Хаджи Бекташ покинул Среднюю Азию.

2) 1221–1240 гг. — ближневосточный период. Передвижения Хаджи Бекташа по странам Ближнего Востока описаны в духе суфийской агиографии. Эти описания не содержат никаких достоверных сведений. Можно лишь утверждать, что Хаджи Бекташ прибыл в Анатолию с юго-востока, из Сирии или Курдистана. Относительно его участия в восстании бабаи в 1240 г. можно сказать следующее. По всей видимости, Хаджи Бекташ действительно был связан с Баба Ильясом (Баба Расуль Аллахом), вождем восстания бабаи, как о том свидетельствуют данные трех источников различного происхождения. Но в «Вилайет-наме» о его участии в восстании бабаи, равно как и о самом этом восстании, ничего не говорится. Упоминается только сельджукский султан Рума Ала ад-Дин (Кайкубад, 1219/1220–1236/1237 гг.), умерший до начала данного движения.

3) 1240–1270/1295 гг. — анатолийский период. Большая часть «Вилайет-наме» посвящена этому периоду жизни и деятельности святого-вели. Хронологические рамки этого периода достаточно расплывчаты, но, судя по всему, Хаджи Бекташ умер до 1290 г. (предполагаемая дата смерти его ученика Сары Салтука). В 1295 г. о нем говорят уже как о покойном (мерхум), но арабский биограф Таки ад-Дин аль-Васити (1275–1343) в Ираке считал его живым

еще около 1320 г. (из-за недостатка сведений?)¹. К этому периоду относится основание обители Хаджи Бекташа в Сулуджа Карагююке (после 1250 г.)². Сведения «Вилайет-наме» об этом периоде жизни и деятельности святого-вели также почти полностью легендарны. Упоминаются некоторые исторические деятели той эпохи: наместник Кыршехира Нур ад-Дин Джаджа (убит около 1278 г.), поэт и суфий Джалаль ад-Дин Руми (1207–1273 гг.). Приводится рассказ о захвате Багдада монгольскими войсками (1258 г.). В том, что касается истории дервишеской общины Хаджи Бекташа, сведения «Вилайет-наме» не подтверждаются другими историческими источниками. Исключения составляют рассказы о некоторых лицах, которые названы в «Вилайет-наме» халифе (заместителями) Хаджи Бекташа — Гейикли Баба, Абдал Муса, Барак Баба, Ибрахим Хаджи, Тапдук Эмре, Сары Салтук, Акчаходжа. Другие лица, о которых «Вилайет-наме» говорит как о халифе Хаджи Бекташа, жили, видимо, несколько позже, в XIV–XV вв., и не были его современниками. Так называемые «сыновья» Хаджи Бекташа, из которых наиболее часто упоминаются Хызыр Лале, Хабиб Эмирджи, Расуль Челеби, Тимурташ Деде (с ним отождествляется и Сейид Али Султан), и, возможно, некий Ибрахим Сейди Деде, также жили, по-видимому, в XIV в. (имена двух последних не встречаются в «Вилайет-наме»).

«Вилайет-наме» изображает Хаджи Бекташа как мистика высочайшего класса, патрона мистических инициаций. Община Хаджи Бекташа, судя по данным «Вилайет-наме», придавала посвящению в «таинства» первостепенное значение (хотя главное таинство бекташи — айин-и джем — в тексте «Вилайет-наме» не названо; возможно, потому, что автор хотел скрыть этот обряд от непосвященных, которые могли прочесть его книгу). Эта инициация происходила на территории обители Хаджи Бекташа, расположенной вдали от городских центров, на «святой земле» Центральной Анатолии, там, где за три тысячи лет до этого находился центр Хеттского царства и где не смогли утвердиться окончательно ни эллинистическая, ни христианская, ни арабо-мусульманская цивилизации. «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» отражает остатки первобытного культа священных камней, деревьев, диких и домашних животных, явле-

¹ Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. М., 1989. С. 74.

² Эта датировка основания обители Хаджи Бекташа Вели встречается в трудах А. Й. Оджака, но не все источники разделяют эту точку зрения (Ашикпашазаде и автор «Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса» считают, что обитель основана позже и не самим Хаджи Бекташем Вели).

ний природы. «Вилайет-наме» оставляет в стороне теологические вопросы, сосредоточиваясь целиком на священной личности «живого образа» Бога — Хаджи Бекташа Вели.

Культ Хаджи Бекташа стал складываться, по всей видимости, уже вскоре после его смерти (творчество поэта Саида Эмре-Сад эд-Дина). Первостепенную роль в создании этого культа играли дервиши обители Хаджи Бекташа — Пир эви, сохранявшей после смерти «Учителя» статус «священной территории». Традиция бекташи намекает на то, что обитель Бекташа могла существовать еще при жизни сельджукского наместника Кыршехира Нур ад-Дина Джаджа (до 1277 г.). Верхней границей основания обители может быть время Абдала Мусы (т.е. припл. 1326–1348 гг.).

Негласная поддержка населения обеспечивала «гетеродоксным» дервишам известную степень безопасности и давала им силы для продолжения проповеди. Быстрое увеличение численности обитателей «Дома пира» (текке Хаджи Бекташа) не вызывает, в общем-то, удивления. Такому положению дел могли способствовать монгольское нашествие, с одной стороны, и внутренние неурядицы в тюркских княжествах-бейликах — с другой.

Суфий XIV в. Абдал Муса, который был в той или иной мере связан с текке Хаджи Бекташа, был почитаем своими дервишами как новое воплощение Хаджи Бекташа Вели. Но в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» нет никаких указаний на роль Абдала Мусы в распространении культа пира. Стихотворения, приписываемые Абдалу Мусе, разрабатывают сложную шиитскую символику и прославляют имама Али, но содержат лишь отрывочные сведения о Хаджи Бекташе¹ или намеки на известные эпизоды его жизнеописания (некоторые приписываемые ему стихи, судя по языковым данным, явно более позднего происхождения)².

В нефесах анатолийских поэтов-суфиев XIV в. Йунуса Эмре и Кайгусуза Абдала, как и в исторических документах того времени, мы не находим прямых данных о существовании какой-либо формы культа Хаджи Бекташа (однако мы знаем, что, согласно «Тирйак аль-мухиббин» Таки ад-Дина аль-Васити, существовала «хырка

¹ *Erk H.B. Tarih Boyunca Alevilik. С. 345–346.*

² В конце «Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса» приведено стихотворение Абдала Мусы, содержащее такую строку: «Если Хаджим (или «мой Хаджи») — океан, мы же — озера». Но здесь речь может идти и о Хаджим Султане. Другое стихотворение, приписываемое Абдалу Мусе, с рефреном «Мой пир — Хаджи Бекташ Вели, разве не так?», вероятно, позднего происхождения и по данным языка, и по упоминанию Балым Султана (ум. 1516 или 1519 гг.).

Бекташа», полученная им от Ахмеда Йасави¹). И Кайгусуз Абдал, и Йунус Эмре не упоминают в своих стихах ни о самом Хаджи Бекташе, ни о каких-либо эпизодах из его легендарной биографии. Но это может значить лишь то, что они сами не принадлежали к направлению «прото-бекташи». В поэме XIV в. «Карамат-и Ахи Эврен», приписываемой поэту Гюльшехри (ум. 1333 г.) и посвященной Ахи Эврелю, нет никаких сведений о Хаджи Бекташе. Ничего не говорят о Хаджи Бекташе и другие сочинения поэтов-суфиев того времени, в том числе поэма «Гариб-наме» Ашик Паши (1271–1332 гг.), внука Баба Ильяса. Этот факт представляется весьма странным: следовательно, Хаджи Бекташ не был широко известен даже в соседних областях, даже в родственных объединениях дервишей, или же мы имеем здесь дело с умышленным умолчанием.

О Хаджи Бекташе кратко рассказывает агиографическое сочинение, приписываемое потомку Баба Ильяса Эльвану Челеби (XIV в.) «Манакиб аль-кудсийе фи манасиб аль-унсийе», в подлинности которого у нас существуют сомнения. Исторически более достоверное и масштабное произведение аль-Афляки «Манакиб аль-арифин», написанное на персидском языке между 1318 и 1353 гг., содержит два рассказа о Хаджи Бекташе и о его взаимоотношениях с Мавланой Руми и Нур ад-Дином Джаджа. Афляки не отрицает заслуг Бекташа на мистическом пути, причем открыто говорит о несоблюдении им предписаний шариата.

Все эти данные свидетельствуют о том, что в XIV в. не было широко известного письменного источника о деяниях Хаджи Бекташа и даже устные легенды о его чудесах еще не были широко известны в суфийской среде и не сложились в какой-то единый корпус. По-видимому, роль «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» в «канонизации» Хаджи Бекташа является ведущей. По крайней мере данные других жизнеописаний святых-вели из «родственных» традиций почти ничего не добавляют к облику Хаджи Бекташа, представленному в «Вилайет-наме», как мы это видели выше.

Хаджи Бекташ занимает центральное место в литературе агиографического жанра XV в., относящейся к традиции складывающегося в то время братства бекташийя. Жизнеописания Абдала Мусы, Сейида Али Султана (Кызыл Дели), Хаджим Султана, Сары Салтука, Отмана Баба представляют Хаджи Бекташа в качестве мистического патрона бродячих дервишей-абдалов, духовного покровителя Анатолии. Но подробности его деяний

¹ Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. С. 74.

изложены в этих памятниках не столь ясно, поскольку они посвящены прославлению других святых-вели, принадлежавших к той же духовной школе.

Приписываемые Хаджи Бекташу книги «Макалят» и «Фавайд» посвящены скорее метафизическим вопросам и почти не содержат определенных правил, регулирующих жизнь общины. Книга «Макалят» — своего рода руководство по суфизму для начинающих мюридов, — скорее всего, не могла принадлежать «перу» Хаджи Бекташа¹. Другой приписанный Хаджи Бекташу трактат — «Шарх-и Бисмилле» — вообще не содержит даже упоминания о Хаджи Бекташе (в рукописи этот трактат соединен был с «Макалят» под одним переплетом, и издатель решил, что он также относится к «творениям» Бекташа)².

Хаджи Бекташ Вели в последующей традиции предстает перед нами в трех обликах. Османские историки и богословы, начиная с Ашикпашазаде, стремились представить его как дервиша-йасава, последователя учения Ахмеда Йасава, который не выходил за рамки суннитского вероисповедания. Более поздние авторы опираются в этой характеристике на атрибутируемый Хаджи Бекташу трактат «Макалят», составленный, по всей видимости, в конце XIV в.

Другой облик Хаджи Бекташа рисует «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели». Это, если можно так сказать, «дервишеский» Хаджи Бекташ, могущественный маг, чудотворец, объект странного и таинственного культа, полубожественный персонаж, устанавливающий обряды посвящения в братство для своих последователей. Автор «Вилайет-наме» подчеркивает «хорасанское» происхождение традиции Хаджи Бекташа и независимость этой традиции от тех суфийских учений, которые были распространены в Анатолии до прихода туда Хаджи Бекташа.

Третий тип — «народный» Хаджи Бекташ, черты облика которого сохранило народное предание. Это человек, достигший внутренней чистоты, безупречности, но уже не дервиш и не проповедник, а просто народный святой-эрмиш («постигший»). Он тесно связан с землей и людьми Анатолии, в нем нет «буддийской» холодности и отрешенности; все его существо пронизано любовью к людям³. Только тот образ Хаджи Бекташа, который отложился

¹ *Osak A.Y. Babailer isyanı. С. 185.*

² Там же. Примеч. 93.

³ *Eyuboğlu I.Z. Bütün yönleriyle Hacı Bektaş Veli. С. 119.*

в народной памяти, сохраняет до сих пор живые черты в преданиях жителей Анатолии (на Балканах «память» о Хаджи Бекташе сохранилась хуже, что обнаруживают исследования современных турецких авторов среди болгарских турок).

Хаджи Бекташ признан суннитскими кругами Турции и почитается ими в качестве святого-*эвлии*. При этом он рассматривается изолированно от основанного им братства бекташийя. Однако образ Хаджи Бекташа имеет мало общего с обликом типичных суннитских святых. Тем не менее не существует веских оснований и для противоположного мнения (о том, что Хаджи Бекташ был шиитом-«двунадесятником», то есть имамитом). Хаджи Бекташа следует воспринимать, скорее всего, в русле «народного ислама», мировоззрения, преобладавшего в Малой Азии в период его жизни (этим как раз и объясняется почитание его как суннитами, так и алевитами-шиитами)¹.

«Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» представляет собой продукт завершающей стадии формирования идеологии бекташии и культа Хаджи Бекташа Вели. Остается неясным вопрос о возможном влиянии шейха бекташи Балым Султана на составление этого памятника. Несомненно, «Вилайет-наме» принадлежит значительная роль в укреплении основ учения братства бекташийя и распространении культа Хаджи Бекташа. В свою очередь, именно культ Хаджи Бекташа способствовал выделению общины бекташии из числа других близких по вероучению общин «маргинальных» дервишей и сложению сплоченной организации, центром которой стали обитель Хаджи Бекташа в Анатолии и обитель Кызыл Дели Султана на европейском континенте. Написание «Вилайет-наме» послужило прославлению обители Хаджи Бекташа и усилению ее влияния среди последователей маргинальных суфийских учений. В целом «Вилайет-наме» отражает восточную, «анатолийскую» традицию братства бекташийя, у истоков которой стояли Сад эд-Дин (Саид Эмре), Сары Исмаил, Хаджим Султан. Западная, «османская» или «румелийская» традиция, связанная с деятельностью Абдала Мусы, Кайгусуза Абдала, Сейида Али Султана, позднее Отмана Баба, не нашла в «Вилайет-наме» прямого отражения. Все это подкрепляет наше предположение, что «Вилайет-наме» было написано на территории Анатолии, скорее всего, в непосредственной близости от обители Хаджи Бекташа или в самой обители.

¹ *Eyuboğlu I.Z. Bütün yönleriyle Hacı Bektaş Veli. С. 186.*

Сохраняется надежда на то, что далеко еще не все существующие рукописи «Вилайет-наме» и других современных ему памятников бекташи введены в научный оборот и что обнаружение этих памятников прольет новый свет на многие спорные вопросы ранней истории братства бекташийя.

Приложение

Хронология челеби, согласно данным Б. Нойана

Второй челеби — Расуль Бали (763–845 гг. хиджры, 1361–1441 гг.). Он похоронен в «Мейдане Сорока» в ногах у Хаджи Бекташа.

Третий челеби Мюрсель Бали (в «Мират аль-макасид» его называют Мюрсель Баба Султан). Иногда его считают сыном некоего Юсуфа Бали (и соответственно четвертым челеби). Мюрсель Бали (786–889 гг. хиджры, т.е. 1384–1484 гг.) похоронен в обители Кызыл Дели Султана в Диметоке.

Балым Султан родился, по данным «Мудафаа» Ахмеда Джемаль эд-Дина Челеби, в 878 г. хиджры (1473 г.), когда его отцу Мюрселю Бали было уже более 90 лет. Похоронен в отдельном тюрбе рядом с усыпальницей Хаджи Бекташа.

После Балым Султана пост наставника перешел к Календеру Челеби (Календер Эфенди, 881–935 гг. хиджры, 1476–1527 гг.), брату Балым Султана.

Затем во главе обители Хаджи Бекташа был сын Календера («Календер-оглу») Искендер Эфенди (918–955 гг. хиджры, 1512–1548 гг.). Он похоронен в Мейдане Сорока, рядом с гробницей Хаджи Бекташа.

Его сменил его брат Юсуф Бали Эфенди, по прозвищу «Испивший яд» (*Зехрнуш*), который жил между 922–977 гг. хиджры (1516–1569 гг.). Он похоронен рядом с Искендером Эфенди (его саркофаг-*лахит* — второй по счету справа от гробницы Хаджи Бекташа).

Затем обитель возглавлял его сын Бекташ Эфенди (Бекташ II, 951–988 гг. хиджры, 1544–1580 гг.), похороненный в Мейдане Сорока третьим справа от Расуля Бали.

Затем на «духовном престоле» утвердился брат Бекташа — Расуль Бали II (953–997 гг. хиджры, 1546–1588 гг.). Он похоронен рядом с братом. После него обителью управлял третий брат — Мюрсель II (958–1013 гг. хиджры, 1551–1604 гг.).

После него во главе обители встал сын Расуля Бали — Хасан Эфенди (971–1016 гг. хиджры, 1563–1607 гг.).

Следующий челеби — брат Хасана Бекташ III (974–1042 гг. хиджры, 1566–1632 гг.).

Касым Эфенди, сын Мюрсея II (986–1056 гг. хиджры, 1578–1646 гг.).

Йусуф Эфенди (Йусуф II, сын Бекташа II, 991–1067 гг. хиджры, 1583–1656 гг.).

Хаджи Зульфикар Эфенди (сын Йусуфа II, 1014–1078 гг. хиджры, 1605–1667 гг.).

Брат последнего Хусейн Эфенди (1018–1085, 1609–1674 гг.).

Сын Хаджи Зульфикара — Абд аль-Кадир Эфенди (1038–1097, 1628–1685).

Сын Хусайна Эфенди — Эльван Эфенди (ок. 1050–1142, 1640–1729 гг.).

Сын Абд аль-Кадира Эфенди — Муртаза Али Эфенди (1056–1143, 1640–1730 гг.).

Брат последнего Хаджи Фейзаллах Эфенди (Фейзаллах I, 1087–1173, 1676–1759 гг.).

Бекташ IV, сын Фейзаллаха I (1123–1175, 1711–1761 гг.).

Брат последнего Абд аль-Лятиф Эфенди (1137–1218, 1724–1803 гг.).

Сын Фейзаллаха I(?) — Хамдаллах (1181–1243, 1767–1827 гг.).

Брат последнего Вели эд-Дин Эфенди (Вели эд-Дин I, 1186–1244, 1772–1828 гг.).

Али Джеляль эд-Дин (1223 — ок. 1288, 1808–1871 гг.), сын Вели эд-Дина I, умерший бездетным.

Сын Вели эд-Дина I — Фейзаллах II (1225–1296, 1810–1878 гг.) (о всех вышеперечисленных челеби данные взяты из трактата «Мудафаа» Ахмеда Джемаль эд-Дина Эфенди).

Сын Фейзаллаха II — Ахмед Джемаль эд-Дин Эфенди (1281–1338, 1863–1922 гг.)

Последний признанный челеби — Вели эд-Дин II (1283–1356, 1866–1937 гг.)¹.

¹ Noyan B. Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. С. 355-365.

Библиография

Источники

1. Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели: Menakıb-i Hacı Bektaş-i Veli Vilayet-name. Istanbul, 1958.
2. *Ала ад-Дин Ата-Малик Джувайни*. Чингисхан. История завоевателя мира (Тарих-и Джихангуша). Ч. 1. М., 2004.
3. *Абу-л-Хасан Али ибн ал-Хусайн ибн Али ал-Масуди*. Золотые копи и россыпи самоцветов. Пер. и комм. Д.В. Микульского. М., 2002.
4. *Саади*. Гулистан. М., 1970.
5. *Ибн Хишам*. Жизнеописание пророка Мухаммада. М., 2002.
6. Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи. М., 1978.
7. *Али ибн Усман аль-Худжвири*. Раскрытие скрытого за завесой: Старейший персидский трактат по суфизму. М., 2004.
8. *Шейх Мухаммад Амин аль-Курди аль-Эрбили*. Книга вечных даров. О достоинствах и похвальных качествах пути к Богу суфийского братства накшбандийа Пер. с араб. И.Р. Насырова. Уфа, 2000.
9. *Abu-l-Farac Tarihi*. Cilt II. Ankara, 1945.
10. *Al-Aflaki*. Manakib al-arifin. Cilt I-II. Ankara, 1959.
11. *Ali Ulvi Baba*. Bektaşî Makalatı. İstanbul, 1341h.
12. *Altınay A.R.* XVI asırda Rafizilik ve Bektaşîlik. Istanbul, 1932.
13. *Aşık Çelebi*. Meşairu-ş-Şuara. Faks. ed. Meredith-Owens. London, 1971.
14. *Aşıkpaşaoğlu Ahmed Aşiki*. Tevârih-i Al-i Osman. Istanbul, 1949.
15. *Aşıkpaşazade Tarihi*. Istanbul, 1332 h.
16. *Bacqué-Grammont J.-L.* Notes et documents sur la révolte Şah Veli b. Şeyh Celal. Archivum Ottomanicum, VII. P. 1982. C. 6–69.

17. Bektaşî fikraları ve nefesleri. İstanbul, 1973.
18. *Bodier M.* Histoire générale de la Religion des Turcs. P., 1625.
19. *Cantacousin Th. Sp.* Petit traicté de l'origine des Turgzs. P., 1896.
20. *Celâlzâde.* Tabakatü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik. Hrgst. v. Petra Kappert. Wiesbaden, 1981.
21. *Ahmet Cevdet Paşa.* Cevdet Paşa tarihinden seçmeler. Cilt II. İstanbul, 1973.
22. *Clavijo B.* Timur devrinde Semerkand'a seyahat, İstanbul, 1975.
23. Devletşah Tezkiresi. İstanbul, 1977.
24. *Eraslan K.* Ahmet Yesevi Divan-i Hikmet'ten seçmeler. Ankara, 1983.
25. *Eflaki A.* Ariflerin menkıbeleri. İstanbul, 1973.
26. *Ergun S.N.* Bektaşî şairleri ve nefesleri. Cilt I–III. İstanbul, 1953–1955.
27. Evliyâ Çelebi. Seyahatnâme. Cilt I. İstanbul, 1314 h.
28. *Firdevsi-i Rumi.* Manzum Hacı Bektaş Veli Vilayetnamesi. Ankara, 1986.
29. *Mübarek Galip.* Ankara. Kitabeler. Cilt II. İstanbul, Ankara, 1341 h.
30. *Abu Hamid al-Gazzali.* İhya'ulum ad-din. T. I–IV. Bulaq, 1872–1873.
31. Gerçekçi Bektaşî, manzum Bektaşî hikâyeleri. Ankara, 1966.
32. *Gökbilin T.* XV–XVI asırlarda Edirne ve Paşa Livası: vakıflar-mülkler-mukataalar. İstanbul, 1952.
33. *Gölpınarlı A.* Alevi-Bektaşî nefesleri. İstanbul, 1963.
34. *Gross E.* Das Vilayet-name des Haggi Bektasch. Leipzig, 1927.
35. *Güzel A.* Kaygusuz Abdal'ın mensur eserleri. Ankara, 1983.
36. Hacı Bektaş-i Veli. Besmele açıklaması. İzmir, 1985.
37. Haçi Bektaş-i Veli. Makalat. Ankara, 1986.
38. *Hatiboğlu.* Bahr'ül-Hakayik. İstanbul, 1960.
39. Hayali Beğ Divanı. İstanbul, 1945.
40. Hayreti. Divan. İstanbul, 1981.
41. Hazreti Hünkar Haçi Bektaş-i Veli'nin Vasiyetnamesi (Kitabu'l-Fevaid). İstanbul, 1959.
42. *Helâkî.* Divan. İstanbul, 1982.
43. Houtsma Th. Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides. Vol.IV. Histoire des Seldjoucides de l'Asie Mineure d'après l'Abrégé du Seldjouknameh d'Ibn Bibi. Leiden, 1902.
44. *Ali ibn Uthman al-Hujwiri.* The "Kashf al-Mahjub", the Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwiri. L., 1959 (Reprint).
45. *Hüsameddin H.* Amasya Tarihi. Cilt I–IV. İstanbul, 1928.
46. Ibn Arabi Muhyiuddin. Al-Futuhat al-makkiyya. T. I–IV. Cairo, 1911.
47. *Ibn Kemal.* Tevârih-i âl-i Osman. Cilt II. Ankara, 1983.
48. İstanbul Evkaf Müdüriyeti. Anadolu defteri. Cilt IX.
49. *Kaşgarlı Mahmud.* Divan-ü luğat-it-türk tercemesi. Cilt I. Ankara, 1939.
50. *Kaygusuz Abdal.* Dilgüşa-name, Ankara, 1987.

51. *Kaygusuz Abdal*. Kitab-i Dilguşa. Ankara, 1987.
52. *Kaygusuz Abdal*. Saraynâme, Ankara, 1989.
53. The Kitab al-luma'fi-t-tasavvuf of Abu Nasr. Leiden-London, 1914.
54. *Lamii Celebi*. Terceme-i Nefehatu'l-Üns. İstanbul, 1270 h.
55. *Makki Abu Talib*. Qut al-qulub fi mu'amalat al mahbub. T. I-II. Cairo, 1892-1893.
56. Manakıb-i Camal al-Din-i Sâvî Ankara, 1972.
57. *Mecdi*. Şakayık tercemesi. İstanbul, 1269 h.
58. *Meier F*. Die Fawai'ih al gamal wa fawatih al-galal des Nagmuddin al-Kubra. Wiesbaden, 1957.
59. *Menavino A.I*. Costumi et la vita Turchi. Fiorenza, 1551.
60. Mehmed Süreyya Münici Baba. Tarikat-i Aliye-i Bektaşîyye. İstanbul, 1338h.
61. *Necib A*. Bektaşî İlmihali. İstanbul, 1343h.
62. *Neşri*. Kitab-i Cihannüma. Cilt. I. Leipzig, 1951.
63. *Neşri*. *Neşri*. Nesayimu'l-Mahabbe. Nşr. Kemal Eraslan. İstanbul, 1979.
64. Otman Baba ve Velayetnamesi. Haz. ve düz. H. Saygı. İstanbul, 1996.
65. *Peçevi İbrahim*. Tarih-i Peçevi. Cilt I. İstanbul, 1283 h.
66. *Abu'l-Qasim al Qushayri*. Ar-rasa'il al-qushayriyya. Karachi, 1964.
67. *Muhammed b. Ali er-Ravandi*. Rahatu's-Sudûr, çev. A. Ateş. Cilt. I. Ankara, 1957.
68. *Ricaud P*. État present de l'Empire Ottoman. P., 1960.
69. *Ahmed Rifka*. Bektaşî sırrı. Cilt I-IV. İstanbul, 1325-1328h.
70. *Sadi*. Gülistan. İstanbul, 1963.
71. Saint-Quentin Simon de. Histoire des Tartares (Historia Tartarorum). P., 1965.
72. *Samancıgil K*. Alevi şiirleri antolojisi. İstanbul, 1946.
73. Sipehsalar. Menâkıb-i Sipehsalar. İstanbul, 1331 h.
74. Şikari. Karaman Tarihi. Konya, 1946.
75. schudi R. Das Vilayet-name des Hadschim Sultan. Türkische Bibliothek, Bd. 17. Berlin, 1914.
76. *Ulusoy M.Ç*. Saruhanoğullari ve eserlerine dair vesikalar. Cilt I. İstanbul, 1940.
77. *Uruc Bey*. Tarihi Al-i Osman. Hgst. v. Franz Babinger. Hannover, 1925.
78. Veledü-ş-Şefik, Fatih, Süleymaniye Ktp. Nr. 4518.
79. *Yıldız A*. Şucaaddin Baba Velayetnamesi //Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli araştırma dergisi. №7. Bahar 2006. Ankara. С. 49-97.
80. Асраp ат-гаухид фи мақамати-ш-шайх Аби Саид. Изд. В. Жуковским. СПб., 1899.
81. Каландар-наме-йи Хатиб-и Фариси. Техран, 1362 г.х.ш. (1983-84 г.). Изд. Х. Зарринкуб.

82. *Аль-Макризи*. Китаб ас-сулук ли марифати дували-ль-мулук. Кахира, 1936.
83. *Аль-Макризи*. Китаб аль-хытат ва-ль-маваиз ва-ль-итибар. Т. II. Булак, 1270 г.х.
84. Манакиб-и Авхад ад-Дин-и Кирмани. Техран, 1969.
85. Масум Али Шах. Тараик аль-хакаик. Т. III. Техран, 1937–1940.
86. Мирхонд. Хабиб ас-сийар. Т. III. Бомбей, 1901.

Литература на русском языке

1. *Аверинцев С.С.* Другой Рим. СПб., 2005.
2. *Аверьянов Ю.А.* «Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса» — легендарное житие анатолийского суфия XIV в. *Orientalistica iuvenile*, II. М., 2001. С. 5–21.
3. *Аверьянов Ю.А.* Трактат турецкого поэта-суфия Кайгусуза Абдала «Будала-наме». *Orientalistica iuvenile*, III. М., 2002. С. 5–43.
4. Апулей. Золотой осел. М., 1993.
5. *Бартольд В.В.* Работы по исторической географии и истории Ирана. М., 2003.
6. *Бартольд В.В.* Работы по истории тюркских и монгольских народов. М., 2002.
7. *Батырева С.Г.* Старокалмыцкое искусство. М., 2005.
8. *Белков П.Л.* Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб., 2004.
9. *Бертельс А.Е.* Насир-и Хосров и исмаилизм. М., 1959.
10. *Александр Веселовский.* Народные представления славян. М., 2006.
11. *Геннеп А., ван.* Обряды перехода. М., 2002.
12. *Глушкова И.П.* Индийское паломничество: метафора движения и движение метафоры. М., 2000.
13. *Гордлевский В.А.* Избранные сочинения. Т. I. М., 1960.
14. *Гордлевский В.А.* Избранные сочинения. Т. III. М., 1962.
15. *Гундогдыев О.* Прошлое туркмен. М., 1998.
16. *Гуревич А.Я.* Избранные труды. Культура средневековой Европы. СПб., 2006.
17. *Дроздов В.А.* Фахр ад-Дин Ираки. Ушшак-наме (Книга влюблённых). Предисл., пер. с перс. и комм. Ч.1 // Письменные памятники Востока. № 2 (3). Осень–зима 2005. СПб. С. 47–83.
18. *Еврипид.* Трагедии. Т. 2. М., 1990.
19. *Иванов Вячеслав.* Дионис и прадионисийство. СПб., 2000.
20. *Иванов Н.А.* Османское завоевание арабских стран. 1516–1574. М., 2001.
21. *Иванов С.А.* Блаженные похабы: культурная история юродства. М., 2005.

22. *Исаева Л.И.* Восемь бессмертных. М., 2006.
23. Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Т. I. М., 2006.
24. История Востока. IV. Восток в Новое время (конец XVIII — начало XX в.). Книга 1. М., 2004.
25. Кабир. Золотые строфы / Пер., комм. и вст. статья Н.Б. Гафуровой. М., 2004.
26. *Карпов Ю.Ю.* Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996.
27. *Кереньи К.* Дионис: прообраз неиссякаемой жизни. М., 2007.
28. *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. М.—СПб., 2004.
29. *Крымский А.* История Персии, ее литературы и дервишской теософии. Ч. II. М., 1912.
30. *Кэмбелл Дж.* Мифический образ. М., 2004.
31. *Лихачев Д.С.* Человек в литературе Древней Руси. М., 2006.
32. *Маслов А.А.* Колокольца в пыли. М., 2004.
33. *Масперо А.* Даосизм. СПб., 2007.
34. *Минорский В.* Курды. Заметки и впечатления. Пг., 1915.
35. *Михайлин В.Ю.* Тропа звериных слов: Пространственно ориентированные коды в индоевропейской культурной традиции. М., 2005.
36. *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 2004.
37. *Новичев А.Д.* История Турции. Т. I. Л., 1963.
38. *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество. СПб., 2002.
39. *Панченко А.М.* Я эмигрировал в Древнюю Русь. СПб., 2005.
40. *Петроний Арбитр.* Сатирикон. М., 1924.
41. *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV веках. СПб., 2007.
42. *Позднев П.* Дервиши в мусульманском мире. В кн.: Шииты, сунниты, дервиши. М., 2005. С. 170–412.
43. *Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система. М., 2004.
44. *Ру Ж-П.* Тамерлан. М., 2007.
45. *Сапронов П.А.* Феномен героизма. СПб., 2005.
46. *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
47. *Субхан Дж.А.* Суфизм. Его святые и святыни. М.—СПб., 2005.
48. *Тер-Саркисянц А.* История и культура армянского народа. М., 2005.
49. *Тертицкий К.М.* Китайские синкретические религии в XX веке. М., 2000.
50. *Торчинов Е.А.* Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2007.
51. *Тримингэм Дж.С.* Суфийские ордены в исламе. М., 1989.

52. Тюркские народы Южной Сибири / Отв. ред. Д.А. Функ и Н.А. Томилов. М., 2006.
53. Успенская Е.Н. Раджпуты: рыцари средневековой Индии. СПб., 2000.
54. Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. М., 2001.
55. Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 2003.
56. Фильштинский И.В. История арабской литературы. Т. 2. М., 1990.
57. Чвырь Л.А. Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв. Очерки народного ислама в Туркестане. М., 2006.
58. Человек и природа в духовной культуре Востока / Ред. и сост. Н.И. Фомина. М., 2004.
59. Чиллаев К. Народный роман «Абу-Муслим-наме». Душанбе, 1985.
60. Чистов В.К. Русская народная утопия. СПб., 2003.
61. Шimmel А. Мир исламского мистицизма. М., 1999.
62. Шукуров Ш.М. «Шах-наме» Фирдоуси и ранняя иллюстративная традиция. М., 1983.
63. Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. СПб., 2004.
64. Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. Киев, 2000.

Литература на иностранных языках

1. Любомир Миков. Изкуството на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI–XX век). Бекташи и къзълбаши/алеви. София, 2005.
2. Сафа З. Тарих-е адабийат дар Иран. Т. III. Техран, 1973 (на перс. яз.).
3. Табатабаи Ардакани М. Гозиде-йе гасайед ва газальха-йе Эраги. Техран, 1379 г.х. (на перс. яз.).
4. Шайх Нажмиддин Кубро. Маколалар. Ташкент, 1995 (на узб. яз.).
5. Акçай I. Abdal Musa tekkesi. VII. Türk Tarih Kongresi (Bildiriler). Cilt I. Ankara, 1972. С. 360–373.
6. Акдаğ М. Celâli isyanları (1550–1602). Ankara, 1963.
7. Акургал Е. The Hattian and Hittite civilizations. Ankara, 2001.
8. Али Туроби. Historya e Pergsithessne e Bektashiyat. Tirana, 1929.
9. Алкор Н. Mevlevilik ve Bektaşilik. Konya, 1946.
10. Араз Н. Anadolu evliyalari. İstanbul, 1966.
11. Араз Н. Gelin canlar bir olalım, Türk Anadolunun oluşumu. İstanbul, 1978.
12. Арберри А.А. Sufismus: An Account of the Mystics of Islam. L., 1950.
13. Асланпа О. Türk sanatı. İstanbul, 2005.
14. Аталай В. Bektaşilik ve edebiyatı. İstanbul, 1340h.

15. *Aubin J.* L'avènement des Safavides reconsidéré (Etudes safavides III), Moyen Orient et Océan indien, XVI–XIX-e s. Paris, 1988.
16. *Aydın A.* Bulgaristan'da inanç önderleriyle yapılan söyleşiler. Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 37. Ankara, 2006.
17. *Babinger F.* Das Bektaschi Kloster Demir Baba. In: Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Süd-Ost-Europas und der Levante. Bd. I. München, 1962. C. 88–96.
18. *Babinger F.* Schejch Bedr ed-din, der Sohn des Richters von Simaw. Ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich. Berlin-Leipzig, 1921.
19. *Bacque-Grammon J.-L.; Dumont P., Eldem E. et autres.* Le Tekke Bektaşi de Merdivenköy. En: Anatolia Moderna, II, Derviches et cimétieres ottomans, 1991. C. 29–135.
20. *Baha Said.* Bektaşiler. Türk Yurdu Mecmuası. Cilt V. № 21. Şubat 1927.
21. *Balcioğlu T.H.* Türk tarihinde mezhep cereyanları. İstanbul, 1940.
22. *Balkanlı A.K.* Şarkı Rumeli ve buradaki Türkler. Ankara, 1986.
23. *Bardakçı C.* Kızılbaşlık nedir? İstanbul, 1945.
24. *Barkan O.L.* Osmanlı İmparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler. Vakıflar dergisi, II. Ankara, 1942.
25. *Bayatlı İ.* Bergama'da Alevîgelini ve inançları. İzmir, 1957.
26. *Bayram M.* Baba İshak harekâtının gerçek sebebi ve Ahi Evran ile ilişkisi. Diyanet Dergisi, XVIII (1979). C. 69–78.
27. *Bayram M.* Bacıyan-i Rum (Anadolu Bacıları) ve Fatma Bacı. "Türkler". Cilt VI. İstanbul, 2004.
28. *Bayram M.* Bacıyan-i Rum. Selçuklular tarihinde kadın teşkilatları. Konya, 1987.
29. *Bayram M.* Türkiye Selçukluları Uç Beği Denizli er Mehmet Bey. "Türkler". Cilt VI. Ankara, 2002. C. 294–298.
30. *Bektachiyya: etudes sur l'Ordre mystiques des Bektachis et les groupes se relevant de Hadji Bektach.* İstanbul, 1995.
31. *Bektaşi fıkra ve nükteleri.* İstanbul, 1950.
32. *Beldiceanu-Steinherr I.* Les Bektaşi à la lumière des recensements ottomans (XV–XVI-ème s.). Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Vol. 81. Wien, 1991. C. 21–79.
33. *Beldiceanu-Steinherr I.* Göynük, ville refuge des communautés baba'is. Itinéraire d'Orient. Hommage à Claude Cahen. Res Orientales VI. Leuven, 1994. C. 241–255.
34. *Beldiceanu-Steinherr I., Bacqué-Grammont J.-L.* A propos de quelques causes de malaises sociaux en Anatolie centrale au XVIe et XVIIe siècles. Archivum Ottomanicum, VII. C. 71–115.

35. *Birge G.* Bektashi Order of Dervishes. London, 1937.
36. *Birdoğan N.* Anadolu ve Balkanlar'da Alevi yerleşmesi: ocaklar, dedeler, soyağaçları. İstanbul, 1992.
37. *Bloch E.* Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane. P., 1903.
38. *Browne E.G.* Notes on the literature of the Hurufis and their connection with the Bektashi dervishes. Journal of the Royal Asiatic Society, 1897.
39. *Browne E.G.* A Literary History of Persia. V. II. L., 1905.
40. *Brown P.* The Darvishes. Oxford, 1927.
41. *Bruinessen M.* Haji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib and various avatars of a running wall. Turcica, XXI–XXII (1991). C. 55–70.
42. *Bruinessen M.* Review of I.Melikoff's Hadji Bektach. Turcica, 31 (1999). C. 549–553.
43. *Bruinessen M.* When Haji Bektash still bore the name of Sultan Sohak. Bektashiyya-Etudes sur l'Ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach. İstanbul, 1995. C. 117–138.
44. *Brunel R.* Essai sur la confrerie de Aissaouas en Maroc. P., 1926.
45. *Brunel R.* Le monachisme errant dans l'Islam: Sidi Heddi et les Heddawa. P., 1955.
46. *Cahen C.* Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjji Bektash et quelques autres. Turcica, I, 1969. C. 53–64.
47. *Cahen C.* Le problème du Shi'isme dans l'Asie Mineure turque préottomane. Le Shi'isme imamite. P., 1970. C. 115–129.
48. *Cevdet M.* L'Education et l'organisation des gens administratifs et industriels en Asie Mineure et Syrie du XII-me siecle jusqu'a notre temps. İstanbul, 1932.
49. *Cümbüş Z.* Aşkın anahtarı. İstanbul, 1946.
50. *Çalışkan Y., Lütfi İkiz M.* Kültür, sanat ve medeniyetimizde Ahilik. Ankara, 1993.
51. *Çobanoğlu Ö.* Aşık tarzı kültür geleneği ve destan türü. Ankara, 2000.
52. *Çobanoğlu Ö.* Türk dünyası epik destan geleneği. Ankara, 2003.
53. *De Jong F.* The Takiya of Bektashi Order. In: The Dervish Lodge, architecture, art and Sufism in Ottoman Turkey. Berkeley, Los Angeles-Oxford, 1992. C. 228–241.
54. *De Yong F.* The takīya of Abd Allah al-Maghawiri (Qaygusuz Sultan) in Cairo. Turcica, XIII (1981).
55. *Diriöz A.H.* Kutbu'l-Alevî'nin Barak Baba Risalesi. TM, IX (1946–1951).
56. Erenler bahçesinden 400 fıkra. İstanbul, 1973.
57. *Erk H.B.* İslami mezhepler – tarikatlar. İstanbul, 1954.

58. *Erk H.B.* Tarih boyunca Alevilik. İstanbul, 1954.
59. *Eröz M.* Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik. Ankara, 1990.
60. *Esin E.* Les derviches hétérodoxes turcs d’Asie Central. Turcica, XIII (1985). C. 7–40.
61. *Esin E.* Türkiye maddi kültürün oluşumu. İstanbul, 2003.
62. *Eyüboğlu İ.Z.* Abdal Musa: bir ermişin ışıldağıyla aranan gerçek. İstanbul, 1991.
63. *Eyüboğlu İ.Z.* Bütün yönleriyle Bektaşilik, Alevilik. İstanbul, 1980.
64. *Eyüboğlu İ.Z.* Bütün yönleriyle Hacı Bektaş Veli. İstanbul, 1992.
65. *Fahri Z.* Barak Baba Risalesi. «Hayat», № 2, 1927.
66. *Faroqhi S.* Agricultural activities in a Bektaschi center: the tekke of Kızıl Deli 1750–1830. Süd-Ost-Forschungen, XXXV, 1976. C. 69–96.
67. *Faroqhi S.* Bektaschiklöstern in Anatolien vor 1826. Fragestellungen und Quellenprobleme. Der Islam, 53–1, 1976. C. 28–69.
68. *Faroqhi S.* Der Bektaschi-Orden in Anatolien, vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (WZKMS). Sonderband II. Wien, 1981.
69. *Faroqhi S.* Seyid Gazi revisited: The foundation as seen through XVI-th cent. documents. Turcica, XIII (1981). C. 90–122.
70. *Faroqhi S.* The Bektashis. A report on current research. Bektachiyaya. İstanbul, 1995. C. 9–28.
71. *Faroqhi S.* The tekke of Hacı Bektaş: Social position and economic activities. International Journal of the Middle East Studies, 7, 1976. C. 183–208.
72. *Fekete L.* Gül Baba et le beктаşi derghah de Buda. Acta Orientalia Hungarica, IV, 1954. C. 1–18.
73. *Filipovic M.* The Bektashis in the district of Strumica (Macedonia). MAN, 1954. C. 10–13.
74. *Fıçlalı E.R.* Çağımızda itikadi İslam mezhepleri. İstanbul, 1990.
75. *Fıçlalı E.R.* Türkiye’de Alevilik–Bektaşilik. Ankara–İstanbul, 1990.
76. *Fırat M.Ş.* Doğu illeri ve Varto tarihi, Ankara, 1961.
77. *Fletore F.N.* Bektashiniyet. Korçe, 1921.
78. *Gibb H.A.R.* The travels of Ibn Battuta. Vol. I. Cambridge, 1958.
79. *Gobineau A.* Trois ans en Asie. P., 1905.
80. *Gökçalp A.* Tetes rouges et bouches noires. P., 1980.
81. *Gölpınarlı A.* Hurufilik metinler katalogu. Ankara, 1973.
82. *Gölpınarlı A.* İslam ortaçağında futuvvet teşkilâtı. İstanbul Üniv. İktisat Fakültesi Mecmuası, XV. İstanbul, 1955.

83. *Gölpınarlı A.* İslam ve Türk illerinde Fütüvvet teşkilatı ve kaynakları. İktisat fak. mecmuası. XI (1949–1950). C. 6–354.
84. *Gölpınarlı A.* “Futuvvet-name-i Sultani” ve futuvvet hakkında bazı notlar. *ibid.*, XVII. İstanbul, 1960. C. 127–155.
85. *Gölpınarlı A.* Melamilik ve Melamiler. İstanbul, 1931.
86. *Gölpınarlı A.* Mevlânâ Celâleddin. İstanbul, 1959.
87. *Gölpınarlı A.* Mevlâna’dan sonra Mevlevilik. İstanbul, 1953.
88. *Gölpınarlı A.* Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin. İstanbul, 1966.
89. *Gölpınarlı A.* Tasavvuftan dilimize geçen deyimler ve atasözleri. İstanbul, 1977.
90. *Gölpınarlı A.* Yunus Emre — Hayatı. İstanbul, 1936.
91. *Gölpınarlı A.* Yunus Emre ve tasavvuf. İstanbul, 1961.
92. *Gölpınarlı A.* Yunus ile Aşıkpaşa ve Yunus’un Batniliği. İstanbul, 1941.
93. *Gölpınarlı A.* Yüz soruda Türkiye’de mezhepler ve tarikatlar. İstanbul, 1969.
94. *Gölpınarlı A., Boratav P.N.* Pir Sultan Abdal. Ankara, 1943.
95. *Grégoire H.* Les sources grecques pour l’histoire des Pauliciens. Travaux et Memoires. Vol. IV. P., 1970.
96. *Grenard F.* Le Turkestan et le Tibet: la Haute Asie. Vol. II. Paris, 1898.
97. *Gülşan H.* Pir Hacı Bektaş Veli ve Alevi Bektaşiliğın esasları. İstanbul, 1975.
98. *Gülvahaboğlu A.* Hacı Bektaş Veli: Laik-ulusal kültür. Ankara, 1987.
99. *Güzel A.* Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî), Ankara, 1981.
100. Hacı Bektaş Veli: Bildiriler, denemeler, açikoturum. Ankara, 1977.
101. Hacı Bektaş Veli’nin söyleyişleri. Ankara, 1974.
102. *Hammer J.* Geschichte des Osmanischen Reiches. Bd. I–IX. Pesth, 1834.
103. *Hasluc F.W.* Bektaşi tedkikleri. İstanbul, 1928.
104. *Hasluc F.W.* Christianity and Islam under the Sultans. V. I–II. Oxford, 1929.
105. *Huart Cl.* Les Saints des derviches tourneurs. Vol. I. Paris, 1918.
106. *Ierasimos S.* La foundation de Constantinople et de Sainte-Sophie d’après les traditions torques. Paris, 1990.
107. *Imber C.* The persecution of the Ottoman Shi’ites according to the Mühimme Defterleri, 1565–1585. *Der Islam*, 56, 1979. C. 245–273.
108. *Inalcık H.* Dervish and Sultan: An analysis of the “Otman Baba Vilâyetnâmesi”, *The Middle East and The Balkans under The Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*. Bloomington, 1993.
109. *Inan A.* Tarihte ve bugün şamanizm. Ankara, 1954, 1967.

110. *İrişen İ.*, Samancıgil K. Hacı Bektaş Veli, Bektaşilik ve Alevilik tarihi. Ankara, 1966.
111. Istanbul Üniversitesi Edebiyat fakültesi mecmuası. № 4. Istanbul, 1924.
112. *Iz. M.* Tasavvuf. Istanbul, 1969.
113. *Jacob G.* Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Orders der Bektaschis. Türkische Bibliothek. Bd. IX. Berlin, 1908.
114. *Jacob G.* Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen, München, 1909.
115. *Jaubert de.* Voyage en Arménie et en Perse. P., 1821.
116. *Jokl N.* Die Bektachis von Naim Bey Frasherı. Balkan Archiv, 1926. C. 226–256.
117. Kalenderhane in Istanbul: the building, their history, architecture and decoration. Ed. Cecil L. Strikes – Doğan Kuban. Mainz, 1977.
118. *Kaleshi H.* Albanische Legenden um Sarı Saltuk. Actes du premier Congrès international des études balkaniques et sud-est européennes. V. VII. Sofia, 1971. C. 815–828.
119. *Kantur H.* Bektaşilik niçin batıldır. Istanbul, 1961.
120. *Kaplan M.* Türk edebiyatı üzerine araştırmalar. Istanbul, 1976.
121. *Karaman İ., Dehmen A.* Alevilikte Hacı Bektaş Veli ilkeleri. Ankara, 1966.
122. *Karamustafa A.T.* God's unruly friends: Dervishes groups in Islamic later period 1220–1550. Salt Lake City, 1994.
123. *Kehl-Bodroghi K.* Beruf, Religion, Identität. Die traditionellen Waldarbeiter in der Türkei. In: Ethnizität um Wandel. Saarbrücken, 1989. C. 187–206.
124. *Kehl-Bodroghi K.* Das Alevitum in der Türkei. Zur Genese und gegenwertigen Lage einer Glaubensgemeinschaft. In: Ethnic groups in the Republic of Turkey. Wiesbaden, 1989. C. 503–510.
125. *Kehl-Bodroghi K.* Die Kızılbaş-Aleviten. Berlin, 1988.
126. *Kenjetay D.* Hoca Ahmet Yesevi'nin düşünce sistemi. Ankara, 2003.
127. *Kiel M.* The Türbe of Sarı Saltuk at Babadag, Dobrudja. Brief historical and architectonical notes. Güney-Doğu Avrupa araştırmaları dergisi, 6–7, 1978. C. 205–225.
128. *Kissling H.J.* Eine Bektaşitische Version der Legende von der zwei Erzsündern. Dissertationes Orientales et Balkanicae Collectae: I, Das Derwischtum. München, 1986. C. 1–21.
129. *Kissling H.J.* Sultan Bajezid's II. Beziehungen zu Markgraf Francesco II von Gonzago. München, 1965.

130. *Kissling H.J.* Zur Frage der Anfänge des Bektashitums in Albanien. *Oriens*, 15, 1962. С. 281–286.
131. *Koşay H.Z.* Hacı Bektaş Tekkesi. *Türkiyat Mecmuası*. Cilt II. 1928. С. 365–380.
132. *Köprülü M.* Abdal Musa. *Türk kültürü*. № 124. Şubat 1973. С. 198–207.
133. *Köprülü M.* “Abdal Musa”, *Türk Halk edebiyatı ansiklopedisi*. İstanbul, 1935. С. 60–64.
134. *Köprülü F.* Anadolu’da İslamiyet. *DEFM* (2), 1922–1923. С. 198–207, 385–420.
135. *Köprülü M.F.* Bektaşiliğin menşeleri. *Türkçe yazmalar*, № 7. 1341 г.х.
136. *Köprülü M.F.* Edebiyat araştırmaları. Ankara, 1966.
137. *Köprülü M.F.* Les origines du bektachisme, essai sur le developpement historique de l’heterodoxie musulmane en Asie Mineure. *Actes du Congres international d’histoire des religions*. Paris, 1926.
138. *Köprülü M.F.* Osmanli İmparatorluğunun kuruluşu. İstanbul, 1986.
139. *Köprülü M.F.* Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. Ankara, 1966.
140. *Köprülü M.F.* Abdal: Türk halk edebiyatı ansiklopedisi. İstanbul, 1935. Cilt I. С. 23–56.
141. *Kreiser K.* Medrese und Derwisch Konvente in İstanbul: quantitative Aspekte. In: *Economies et sociétés dans l’Empire Ottoman (fin du XVIII-e — debut du XIX-e siècle)*. P., 1983. С. 109–127.
142. *Krupp A.* Studien zum Menâçybyname des Abu-l-Wafa. München, 1976.
143. *Kunter H.B.* Kırkbudak-Hacı Bektaş incelemelerine giriş. Ankara, 1951.
144. *Lièvre V.* et Loude J.-I. Le Chamanisme des Kalach du Pakistan. P., 1990.
145. *Lucas P.* Voyage en Grèce. Vol. I. Amsterdam, 1814.
146. *Luschan F.* Die Tachtadschy und andere Überreste der alten Bevölkerung Lykiens. *Archiv für Anthropologie*, XIX. Braunschweig, 1891. С. 31–53.
147. *Mazzaoni M.M.* The Origines of the Safavids: Shi’ism, Sufism and the Gullat. Philadelphia, 1972.
148. *Mélikoff I.* Abu Muslim, le “Porte-Hache” du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne. P., 1962.
149. *Mélikoff I.* Abu Muslim, patron des Akhis. Akten des 24. Internationalen Orientalisten Kongresses. München, 28 August — 4 September 1957. Wiesbaden, 1959. С. 419–421.
150. *Mélikoff I.* Ahmet Yesevi and Turkic popular Islam. *Utrecht papers on Central Asia*. Utrecht Turkological Series: 2. Utrecht, 1987.

151. *Mélikoff I.* Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. Genèse et evolution du soufisme populaire en Turquie. Leiden: Brill, 1998.
152. *Mélikoff I.* L'Islam heterodoxe en Anatolie. Turcica, XIV, 1982. C. 379–395.
153. *Mélikoff I.* L'ordre des Bektachis après 1826. Turcica, XV, 1983. C. 155–178.
154. *Mélikoff I.* L'ordre des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach. Bektachiyya, 1995. C. 3–8. Она же. Les origines centro-asiatiques du soufisme Anatolien. Turcica, XX (1988). C. 7–18.
155. *Mélikoff I.* Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi. Studia turcologica memoriae Alexii Bombaci dicata. Napoli, 1982. C. 379–395.
156. *Mélikoff I.* Sur les traces du soufisme turc. Istanbul, 1992.
157. *Mélikoff I.* Un ordre de derviches colonisateurs: les Bektachis, leur role social et leur rapports avec les premiers sultans Ottomans. Memorial Ömer Lütfi Barkan. P., 1980. C. 149–157.
158. *Menzel Th.* Das Bektaschi-Kloster Sejjid-i Ghazi. Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen, 28, 1925. C. 92–125.
159. *Mokri M.* Shah-nama-ye Hakikat. Téhéran, 1966.
160. *Molé M.* Kubrawis entre Sunnisme et Shiisme aux VIII-e et IX-e siècle de l'Hégire. Revue des etudes islamiques, XXIX. P., 1961.
161. *Molé M.* Les mystiques musulmans. P., 1963.
162. *Mülayim S.* and others. Nevşehir. İstanbul, 1996.
163. *Müller E.* Kulturhistorische Studien zur Genese Pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien. Wiesbaden, 1965.
164. *Naci Kum Atabeyli.* Antalya tahtacılarına dair notlar. İstanbul, 1940.
165. *Nicholson R.A.* Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1967.
166. *Noyan B.* Bütün yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik. Cilt I. Şahkulu Sulyan Dergâhı, 1998.
167. *Noyan B.* Hacibektaş'da Pirevi ve diğer ziyaret yerleri. İzmir, 1964.
168. *Ocak A.Y.* Bektaşî menakıbnamelerinde İslam öncesi inanç motifleri. İstanbul, 1983.
169. *Ocak A.Y.* İslam-Türk inançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas kültü, Ankara, 1985, 1999.
170. *Ocak A.Y.* Osmanlı İmparatorluğunda marjinal sufilik: Kalenderiler (XIV–XVII yüzyıllar), Ankara, 1999.
171. *Ocak A.Y.* Osmanlı toplumunda zındıklar ve mühlidler yahut dairenin dışında çıkanlar. İstanbul, 1999.
172. *Ocak A.Y.* Türk heterodoksi tarihinde zındık, hârici, râfizi, mühlid ve ehl-i bid'at terimlerine dair bazı düşünceler. TED, 12 (1981–82). C. 507–520.
173. *Odyakmaz A.* Bektaşilik, Mevlevilik, Masonluk. İstanbul, 1988.

174. *Oytan M.* Bektaşiliğin iç yüzü. İstanbul, 1945.
175. *Özkırmılı A.* Alevilik Bektaşilik ve edebiyatı. İstanbul, 1985.
176. *Öztelli C.* Pir Sultan Abdal. İstanbul, 1974.
177. *Öztürk M.* Hacı Bektaş Veli ve çevresinde oluşan kültür değerleri bibliyografyası. Ankara, 1991.
178. *Ritter H.* Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit. II. Die Anfänge der Hurufisekte. *Oriens*, 7, 1954. C. 1–54.
179. *Rizvi S.A.A.* A History of Sufism in India. Vol. I. New Delhi, 1997.
180. *Ross E.D.* The early years of Shah Isma'il. *Journal of the Asiatic society*. April 1896. C. 249–340.
181. *Roux J.-P.* Les fidèles de Vérité et les croyances religieuses des Turcs. *Revue d'histoire des religions*, 175, 1969. C. 61–95.
182. *Roux J.-P.* The Tachtacı of Anatolia. In: *The other nomads. Peripathetic in minorities in cross perspective*. Köln, 1987. C. 229–245.
183. *Sadighi G.H.* Les mouvements religieux iraniens au II-e u III-e siècle de l'Hégire. P., 1938.
184. *Salcı V.L.* Gizli Türk dini oyunları. İstanbul, 1941.
185. *Samancıgil K.* Bektaşilik Tarihi. İstanbul, 1945.
186. *Savory R.M.* Die Consolidation der Safawiden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert. *Der Islam*, 41, 1965. C. 71–94.
187. *Sertoğlu M.* Evliyalar Evliyası Hünkar Hacı Bektaş-i Veli. Cilt I–II. İstanbul, 1966.
188. *Sertoğlu M.* Evliyalar tarihi. İstanbul, 1970.
189. *Seyirci M.* Abdal Musa. Antalya, 1988, İstanbul, 1992.
190. *Seyirci M., Hatati T.* Abdal Musa Sultan. Antalya, 1990.
191. *Smith M.* Rabi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam. Cambridge, 1928.
192. *Sohrweide H.* Der Sieg der Safawiden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert. *Der Islam*, 41, 1965. C. 95–223.
193. *Soko Z.* Mezhepler tarihi ve Şah İsmail, Şiilik, Bektaşilik, Alevilik, Kızılbaşlık. İstanbul, 1944.
194. *Sukumar Dutt.* Early Buddist Monachism. New Delhi, 1996.
195. *Sunar C.* Melamelik ve Bektaşilik. Ankara, 1975.
196. *Sümer A.* Hacı Bektaş Veli'nin bilimsel yönleri. Ankara, 1975.
197. *Sümer F.* Oğuzlar. Ankara, 1967.
198. *Sümer F.* Safevi devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü. Ankara, 1976.
199. *Syncretistic religious communities in the Near East*. Ed. K. Kehl-Bodroghi. Leiden, 1997.
200. *Şapolyo E.B.* Kırşehir büyükleri. Ankara, 1967.

201. *Şapolyo E.B.* Mezhepler ve tarikatlar tarihi. İstanbul, 1964.
202. *Taeschner F.* İslam'da Fütüvvet teşkilatının doğuşu meselesi ve ana hatları. Belleten, XXXVI, 142 (Nisan 1972). C. 203–235.
203. *Taeschner F.* Kırşehir'de Ahi Evran zaviyesinin mütevellisine ait bir Berat. Vakıflar Dergisi, 3. 1956. C. 93–96.
204. *Tanyu H.* Ankara ve çevresinde adak ve adak yerleri. Ankara, 1967.
205. *Tarım C.H.* Kırşehir tarihi. Kırşehir, 1947.
206. *Tarım C.* Tarihte Kırşehir-Gülşehri. Kırşehir, 1948.
207. *Taşdelen A., Sümer A.* Hacı Bektaş müzesi rehberi. Ankara, 1976.
208. *Tekin A.* Babalılar ayklanmasında Haçi Bektaş'ın işlevi ve Babalığ'ın Bektaşiliğe dönüştürmesi. Ankara, 1979.
209. *Tekindağ Ş.* Teke ili ve Teke oğulları. İÜEF, Tarih Enstitüsü Dergisi, VII–VIII (1976–1977). C. 73–77.
210. *Tuğrul M.N.* Alevi inançları ve Hüsniyenin öyküsü. İstanbul, 1979.
211. *Turan O.* Doğu Anadolu Türk devletleri tarihi. İstanbul, 1973.
212. *Turan O.* Selçuklu Türkiyesi din tarihine ait bir kaynak: Fustâtu'l-Adâle fi Kavâidi's-Saltana. Fuat Köprülü Armağanı. İstanbul, 1953.
213. Türk çiçek ve ziraat kültürü üzerine: Cevat Rüşdü'den bir güldeste. Hazırlayan N. Hikmet Polat, İstanbul, 2001.
214. Türk tasavvuf şiiri antolojisi. İstanbul, 1972.
215. *Türkay C.* Başbakanlık arşivi belgelerine göre Osmanlı İmparatorluğu'nda oymak, aşiret ve cemaatlar. İstanbul, 1979.
216. *Türkmani K.* Alevilik, doğuşu, yayılışı ve hususiyetleri. Ankara, 1948.
217. *Ulusoy C.* Hünkâr Haçi Bektaş-i Veli ve Alevi-Bektaşî yolu. Ankara, 1986.
218. *Uzunçarşılı İ.H.* Osmanlı Devleti teşkilâtında Kapıkulu Ocakları. İstanbul, 1943.
219. *Uzunçarşılı İ.H.* Osmanlı Tarihi. Cilt I–VIII. Ankara, 1947–1952.
220. *Ülken H.Z.* Türkiye tarihinde dini ruhiyat müşahedeleri: Barak Baba. «Mihrab», №13–14, 1340 h. C. 440.
221. *Vorhoff K.* Zwischen Glaube. Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart. Berlin, 1995.
222. *Werner E.* Sozial Religiöse Strömungen in Welt der Islam: Baba İshak. Festschrift Walter Baetke. Weimar, 1966.
223. *Yaman M.* Büyük Türk akıncısı evliyası, hekimi Karaca Ahmet. İstanbul, 1984.
224. *Yazıcı T.* Kalenderler'e dair yeni bir eser. Necati Lugal Armağanı. Ankara, 1968.

225. *Yetißen Z.* Tahtacı aşiretleri: Adet, gelenek ve görenekleri. İzmir, 1986.
226. *Yetkin Ç.* Etnik ve toplumsal yönleriyle Türk halk hareketleri ve devrimler. İstanbul, 1975.
227. *Yılmaz A.* Tahtacılarda gelenekler. Ankara, 1948.
228. *Youssefzadeh A.* Les bardes du Khorassan iranien. Le bakhshi et son repertoire. P., 2002.
229. *Yüce K.* Saltuk-nâme'de tarihî, dini ve efsanevi unsurlar. Ankara, 1988.
230. *Zelyut R.* Öz kaynaklarına göre Alevilik. İstanbul, 1990.
231. *Zelyut R.* Osmanlıda karşı düşünce/ Düşünce nedeniyle idam edilenler. Ankara, 1986.

Указатель имен

А

- Абашин С.Н. 478, 481, 487
Аббас I, иранский шах из династии Сафавидов 227
Аббасиды, династия арабских халифов 176
Абд аль-Азиз Макки, легендарный суфий,
наставник Шаха Хизра Руми 353
Абд аль-Азим Мирза, глава «людей Истины» (ахл-и хакк) 221
Абд аль-Лятиф, *челеби*, глава «сельских» бекташи и части алевитов 528
Абд аль-Маджид Фериште-оглу (Фериште-заде),
хуруфитский проповедник 58, 59
Абдал Ата, анатолийский суфийский наставник 369
Абдал Йакуб, анатолийский дервиш, ученик Шуджа эд-Дина Вели 367
Абдал Меджнун, анатолийский дервиш, ученик Шуджа эд-Дина Вели 367
Абдал Мехмед анатолийский дервиш, ученик Шуджа эд-Дина Вели 35
Абдал Мехмед, анатолийский суфий из Бурсы 253, 365, 367
Абдал Мурад, анатолийский суфий 35, 253, 365
Абдал Муса (Абдал Муса Султан), халифе Хаджи Бекташа Вели 35
Абдал Хаки, анатолийский дервиш, ученик Шуджа эд-Дина Вели 367
Абдаллах аль-Ансари (Ходжа Абдаллах аль-Ансари),
суфийский наставник из Герата 40, 339, 340, 512
Абдаллах Магареви, см. Кайгусуз Абдал 296
Абдаллах, «потомок» Хаджи Бекташа Вели 40
Абд ас-Самид, имам 312
Абдул Хамид II, турецкий султан 528
Абу Абдаллах Мухаммад ибн Хайя, ранний суфий 303

- Абу Али Рудбари, суфийский наставник 168
- Абу Бакр аш-Шибли, багдадский суфий 156
- Абу Бакр Исфакхани, иранский дервиш 156, 341, 345, 398
- Абу Бакр Никсари, каландар, последователь Джамаль ад-Дина Сави 340, 341, 345, 359
- Абу Бакр Туси Хайдари (Баз-и Сафид), хорасанский суфийский наставник 350
- Абу Зарр, сподвижник пророка Мухаммада 215
- Абу Мафахир Бахарзи, бухарский суфий 177
- Абу Муслим, предводитель антиомейядского восстания в Хорасане 158, 212, 226, 227, 266–269, 319, 320, 377, 396
- Абу Мухаммад Табризи, отец Фазлаллаха 56
- Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси, суфийский автор 156, 331
- Абу Нуайм аль-Исфакхани, суфийский автор 156
- Абу Саид аль-Харраз, багдадский суфий 488
- Абу Саид ибн Аби-ль-Хайр, иранский суфий, глава одной из первых суфийских обителей 13, 262, 340
- Абу Саид, монгольский ильхан Ирана 13, 301, 340
- Абу Талиб Мухаммад аль-Макки, суфийский автор 13
- Абу Тахир Туси (Тарсуси), персидский автор 158
- Абу Хамид аль-Газали, суфийский наставник, философ 13, 334, 531
- Абу Хашим аль-Куфи, ранний иракский суфий 13
- Абу-ль-Али аль-Фармази, суфийский наставник 167
- Абу-ль-Касим аль-Кушайри, суфийский автор 13
- Абу-ль-Хайр Руми, османский поэт 279, 302
- Абу-ль-Хасан Али аль-Джулляби аль-Худжвири, суфийский автор 13
- Абу-ль-Хасан аль-Харакани, суфийский наставник из Ирана 167, 168
- Аверинцев С.С. 417
- Авхад ад-Дин Кирмани, персидский поэт-суфий 15, 116, 318, 323–326, 344, 362
- Азби Баба, наставник бекташи из Стамбула 443, 444
- Азиз Махмуд Худайи, османский автор 383
- Ай-ада, божество Луны у алтайцев 474
- Айаз, полководец Махмуда Газневи
- Айбек (Ибек) Баба, халифе Баба Ильяса 166, 251
- Айдын-бей, военачальник, служивший султану Ала ад-Дину (Кайкубаду) 177
- Аййуб (Иов), библейский пророк 514
- Аййубиды, династия правителей Сирии и Египта 344

- Айна Дола (Айн ад-Даула), халифе Деде Гаркына 221
Ак Абдаллах из Диметоки, верховный наставник (*дедебаба*) бекташи 525
Ак Йазылы, см. Ибрахим Баба Ак Йазылы
Акбаба, тюркское доисламское божество (*онгон*) 286
Акдаг М. (М. Akdağ), турецкий историк 90
Ала ад-Давла Бозкурд-бей, эмир княжества Зулькадар (Дулкадыр) 483
Ала ад-Даула Симнани, иранский суфийский наставник
из братства кубравийа 451
Ала ад-Дин Гайби (Баба Гайби), см. Кайгусуз Абдал
Ала ад-Дин Кайкубад I, сельджукский султан 32, 176–179, 244, 553
Ала ад-Дин Кайкубад III, сельджукский султан 178
Ала ад-Дин Кайхосров, султан, см. Ала ад-Дин Кайкубад I
Ала ад-Дин, сын Мавланы Руми 325
Алавиты, марокканская династия 73, 81
Алам ад-Дин Абу Мухаммад Касим аль-Бирзали, арабский хронист 287
Али (Али б. Аби Талиб), имам, арабский халиф,
верховный святой шиитов 22, 31, 39, 53, 54, 58, 59, 68, 69, 80, 97,
103, 107, 114, 118, 137, 138, 143, 145–147, 151, 154, 155, 159,
164–167, 169, 177, 180, 185, 187, 198, 199, 204, 215, 217, 218,
220, 226, 240, 245, 263, 266, 268, 283, 287, 295, 296, 303, 309, 310,
312, 315, 319, 320, 353, 378, 386–390, 394, 395, 411, 412,
415–438, 446, 447, 456–459, 463–465, 471, 475–478, 482, 489,
491–493, 496, 498–507, 511, 514, 555,
Али Ага, янычарский офицер 77
Али аль-Ала, наставник хуруфитов 56, 58, 315
Али ан-Наки, десятый имам шиитов 309, 420, 465, 508
Али б. Сулейман б. Йунус, переписчик рукописи 324
Али Баба Хорасанлы, наставник бекташи на о. Крит 519
Али Баба, халифе Хаджи Бекташа Вели 72, 256, 257, 260, 416
Али Гирилти, переписчик рукописи 17, 20, 21
Али Курди, сирийский суфий 346
Али-паша Дервиш, брат османского эмира Орхана 47
Али-паша Тепеделенли, правитель Албании 84
Али Риза (Али б. Муса ар-Рида), имам 15, 164, 180, 212, 368, 404, 440
Али Софйалы, верховный наставник (*дедебаба*) бекташи 523
Али Тураби Баба, настоятель обители бекташи в Албании 84, 87, 423,
445, 521, 525
Али Ульви Баба (Ali Ulvi Baba), османский автор 86
Али Харири, см. Али Курди

- Али Челеби, владелец рукописи 149, 399, 407
- Алишер Наваи, тюркский поэт эпохи Тимуридов 346, 348, 349, 355
- Али Эмири Эфенди, османский историк 23, 24
- Али-бей, сын Тимурташа-паши, османский военачальник
и государственный деятель 366
- Али-бей, сын Шехсувара, правитель княжества Зулькадар (Дулкадыр)
531, 532, 542
- Алкор Х. (Alkor H.), турецкий автор 89
- Алтынай А.Р. (Ahmet Refik Altınay), турецкий историк 69, 70, 88
- Аль-Васити, Таки ад-Дин Абд ар-Рахман, арабский автор, суфий 553, 555
- Аль-Васити, Шихаб ад-Дин Ахмад, арабский автор, суфий 232
- Аль-Газали, Абу Хамид Мухаммад, см. Абу Хамид аль-Газали
- Аль-Джавбари, арабский путешественник 240
- Аль-Джунайд аль-Багдади, багдадский суфийский наставник 168, 488
- Аль-Макризи, Таки ад-Дин Ахмад ибн Али, арабский историк 268, 343,
349, 352
- Аль-Мамун, Аббасидский халиф 164
- Аль-Харис аль-Мухасиб, суфийский автор 156
- Альгар Х. (H. Algar) 128
- Аматэрасу, японская богиня Солнца 471
- Амбар Ана (Анбар-биби), жена популярного среднеазиатского
святого-суфия Занги Ата (Зенги Баба) и дочь не менее
известного суфия Сулеймана Бакиргани 478
- Амин ад-Дин Йакуб, муж Фатимы Хатун,
дочери Авхад ад-Дина Кирмани 325
- Амина Хатун, дочь Авхад ад-Дина Кирмани 323
- Амир Наджм ад-Дин, сельджукский полководец 237
- Аморетти Б.С. (B.S. Amoretti) 128
- Апулей, Луций, древнеримский писатель 183
- Араз Н. (N. Agaz), турецкая писательница 90, 92
- Арап Ышык, анатолийский суфийский наставник 369
- Аргун, монгольский ильхан Ирана 451
- Артемида, древнегреческая богиня охоты 471
- Аршакиды, иранская (парфянская) династия 245
- Аскери, поэт-бекташи 407
- Асли Доган, сын Сейида Джемала 258
- Ата Малик Джувайни, иранский историк и государственный деятель
эпохи монгольского завоевания 16, 18, 21
- Аталай Б. (B. Atalay), турецкий ученый 84, 86

- Атеш А. (Ateş A.), турецкий ученый 151
Атеш-бей, см. Шах Махмуд
Атласпуш, халифе Хаджи Бекташа Вели 256, 259
Афрасиаб, мифический царь Турана 480
Ахи Ана, женщина-суфий 31
Ахи Ахмед Кайсар (Ахи Кайсар), глава ремесленных объединений ахи 315, 317
Ахи Деде, глава союза ахи 523
Ахи Мурад, глава союза ахи 521
Ахи Хусейн, сын Ахи Шемс эд-Дина 250
Ахи Шереф эд-Дин, глава ремесленных объединений ахи 317
Ахи Эврен (Ахи Эвран), шейх торгово-ремесленной корпорации ахи 317, 318, 321–326, 336, 550–551, 556
Ахи Эврен, сын Гюльшехри 20, 24, 76, 91, 103, 116, 135, 154, 186, 187, 190, 200, 208, 271, 275, 311, 314, 315
Ахмад аль-Аскалани (Ибн Хаджар), египетский ученый и хронист 288
Ахмад аль-Бадави, основатель суфийского братства бадавийя 62, 281
Ахмад ар-Рифаи, суфийский шейх, основатель экстатического братства рифайя в Ираке 184, 233, 306
Ахмад Джамии-и Намики, суфийский наставник из Хорасана 355, 356
Ахмед I, османский султан 75
Ахмед Афляки, дервиш братства мавлавийя, суфийский автор 28, 156, 322, 348, 359, 408
Ахмед Гюльшехри, анатолийский тюркский поэт-суфий 91
Ахмед Джемаль эд-Дин Челеби, глава братства бекташийя (челеби) 50, 65, 78, 104, 528, 534
Ахмед Замчи (Замджи), герой сказания «Абу Муслим-наме» 158
Ахмед Йасави, среднеазиатский суфийский наставник, пир братства йасавийя 16, 18, 21, 22, 32, 40, 82, 95, 96, 114, 130, 154, 165, 167–171, 175, 180, 181, 210, 212, 261–266, 279, 280, 408, 441, 465, 474, 481, 509, 530, 553, 556, 557
Ахмед Рифат, османский историк 64, 65
Ахмед Рыфкы (Ahmed Rifki), османский ученый 86
Ахмед Сырры Баба (Ahmed Sırtı Baba), османский и египетский автор 87
Ахмед Факих (Факих Ахмед, Хак Ахмед Султан, Султан Ходжа Факих), анатолийский суфийский подвижник, последователь Эмир Джема Султана 33, 269, 275, 279, 280, 284, 300, 308, 553
Ашик Паша, анатолийский тюркский поэт-суфий 91, 103, 306, 556
Ашик Челеби, османский литератор, составитель поэтической антологии 384, 406, 407

Ашик Чобан (Ариф Чобан), см. Койун Баба
Ашикпашазаде (Ахмед Ашикпашазаде), османский историк 21, 22, 35,
44–49, 56, 64, 93, 116, 117, 141, 157, 204, 206, 225, 232, 247, 248,
250–253, 260, 266, 278, 290, 291, 298, 302, 304, 317, 321, 323,
317, 321, 323, 334, 337, 376, 451, 473, 551, 554, 557

Б

Баба Али Маст-и Аджами, шейх иранского братства хайдарийа,
Баба Аху, поэт-бекташи 429, 482
Баба Байазид, анатолийский суфийский наставник 369, 374
Баба Джафар, ученик Баба Тахира Урйана 339
Баба Ильяс (Баба Расулаллах), анатолийский суфий,
глава антисельджукского восстания 20, 22, 24, 27, 44, 45, 48, 83,
109, 115, 125, 166, 224–226, 228–237, 240–244, 246–254, 256,
257, 275, 291, 292, 299, 303, 306, 553, 556
Баба Кайгусуз, см. Кайгусуз Абдал
Баба Мансурлу, один из наставнических родов алевитов 78
Баба Маранди (Бузагу Баба), анатолийский суфий 251, 324
Баба Сийахи-йи Эмруди, герой произведения османского
поэта Вахида 374
Баба Тапдук, см. Тапдук Эмре
Баба Тахир Урйан, персидский мистик и поэт 279, 280, 339, 359
Баба Фарид, пенджабский поэт-мистик, шейх братства чиштиа 353
Баба Хайран Эмирджи, настоятель обители Барака Баба в Султании 289
Баба Хусейн Ираки, герой произведения османского поэта Вахида 376
Бабек (Бабак), предводитель восстания в Иране и Азербайджане 157,
226, 246
Бабингер Ф. (F. Babinger) 117, 122
Бабур, Мухаммад Захир ад-Дин, делийский падишах,
основатель династии Великих Моголов 351, 357
Багдын Хаджи, халифе Деде Гаркына 231
Баджу (Баджу-хан), монгольский полководец 245
Бади аз-Заман, сын Хусейна Байкара, султан из династии Тимуридов 356
Бадр ад-Дин (Йаман-и Амир), ученик Авхад ад-Дина Кирмани 144, 325
Бадр ад-Дин Махмуд аль-Айни, египетский ученый и хронист 288
Байазид I Йылдырым, османский султан 38, 302, 312–314, 551
Байазид II Вели, османский султан 62, 112, 152, 163, 310, 373, 383, 534,
535, 542
Байазид Бистами (Абу Йазид Тайфур аль-Бистами), персидский мистик,
основатель «школы опьянения» (*сукр*) 40, 167, 232, 341, 344,
345, 353

- Байрам М. (M. Bayram), турецкий ученый 94, 225, 321–326
- Байындыр-хан, легендарный правитель 259
- Баке-Граммон Ж.-Л. (J.-L. Vasque-Grammon) 254
- Балджиоглу Т.Х. (T.H. Balcioglu), турецкий историк 88
- Балдырзаде, Мехмед, османский хронист 365
- Бали Шейх, ученик Хаджи Бекташа Вели 250, 253
- Бали-бей, представитель османского феодального семейства
Малкочогулары 520
- Балым Султан (Хызыр Бали), «второй пир» братства бекташийа 44, 61,
62, 64, 66, 72, 75, 104, 105, 110, 112, 117, 142, 146, 163, 300, 301,
310, 312, 320, 412, 441, 457–459, 506, 516, 523, 530, 532–537,
542, 547, 555, 558
- Барак Баба, халифе Хаджи Бекташа Вели 33, 256, 286–289, 305, 554
- Барак Челеби, см. Барак Баба
- Бардакчи Дж. (С. Bardakci), турецкий автор 88
- Баркан О.Л. (O.L. Barkan), турецкий историк 30, 31, 73, 300
- Басри Эрк Х., см. Эрк Х.Б.
- Баусани А. (A. Vausani) 451
- Баха ад-Дин Валад, отец Мавланы Джаляль ад-Дина Руми 15, 50, 116,
269, 279
- Баха ад-Дин Закарийа, суфийский наставник из Мултана 354, 363
- Баха Саид (Баха Саид-бей), османский ученый 19, 42, 87
- Баха эд-Дин (Султан Баха эд-Дин), халифе Хаджи Бекташа Вели 256,
257, 259
- Бахадур Ус, мамлюкский военачальник 288
- Бахлуль Баба, халифе Баба Ильяса 166
- Бахрамшах Джандар, курдский эмир 237
- Бахшайиш Баба, сын Гюльшехри 314
- Бедр эд-Дин Симави, османский еретический шейх 122, 380
- Бедри, поэт-бекташи 467
- Бейани, османский автор 151
- Бекташ II, *челеби*, глава «сельских» бекташи и части алевитов 527, 537
- Бекташ III, *челеби*, глава «сельских» бекташи и части алевитов 527, 537
- Бекташ-паша, предполагаемый османский визирь 49
- Белый Старец, «Белый святой» (*Ак эрен*), персонаж центральноазиатской
мифологии 484
- Бельдичану (Штайнерр) И. (I. Beldiceanu-Steinherr) 126, 131, 173, 205,
237, 254
- Бильге Ф. (F. Bilge), турецкий ученый 150, 151

- Биляль аль-Хабаша, сподвижник пророка Мухаммада 215, 340
Бирдж Дж. К. (G.K. Birge) 30, 40, 60, 117, 123, 131, 142, 163, 212, 434
Блоше Э. (E. Blochet) 226
Бога ибн Бату, ученик Сейида Абу-ль-Вафа 233
Бодье М. (M. Bodier), французский дипломат и ученый 316, 371, 375, 379, 380, 386
Бозкурд-бей, см. Ала ад-Давла
Бойл Дж.А. (J.A. Boyle) 451
Бостанджи, раскаявшийся разбойник, ученик Хаджи Бекташа Вели 188, 195
Браун П. (P. Brown) 120
Браун Э.Дж. (E.G. Browne) 120
Брюинессен М., ван (M. van Bruinessen) 131, 132, 222
Брюнель Р. (R. Brunel) 9, 452
Бувейхиды (Буиды), династия правителей Ирана и Ирака 238
Бурхан Абдал, дервиш Хаджима Султана, традиционно считается автором его жизнеописания 230, 256
Бурхан ад-Дин Мухаккик-и Тирмизи, суфийский наставник 15, 307, 308, 309

В

- Ватен Н. (N. Vatin) 127
Вахиди, османский автор 370, 374, 376–381, 401
Вели Баба, анатолийский суфий 472, 543
Вели эд-Дин (I), *челеби* бекташи 55, 78, 528, 543
Вели, народный певец и поэт-ашик 39, 119, 149, 264, 284, 302, 385, 389, 390, 410, 412
Венера, древнеримская богиня 183, 475, 478
Вирани, османский поэт-мистик 59, 312, 407, 412, 419, 420, 435, 436, 477, 535

Г

- Гажгаж Деде, анатолийский суфий 16
Газан-хан, ильхан Ирана 179, 205, 259, 287, 288, 451, 452
Гази Малкоч, сын Бали-бея, османский военачальник, наместник Силистрии 520, 536
Гази Эвренос Баба, см. Эвренос-бей 314, 518
Гани Баба, см. Отман Баба

- Гафурова Н.Б. 355
Гаффари, Нусрат ад-Дин, иранский ученый 361
Гада Муслу, поэт-бекташи 291, 471
Гедик Ахмед-паша, османский везир 533
Гёзджю Баба, один из дервишей Караджа Ахмеда 277, 500, 510
Гейикли Баба, анатолийский суфий, халифе Хаджи Бекташа Вели 47, 48, 232, 251–253, 275, 284, 288, 291, 292, 298–301, 304, 308, 365, 481, 554
Гёкальп А. (A. Gökalp) 129
Гельпынарлы А. (A. Gölpinarlı), турецкий ученый 37, 87–90, 149–154, 157, 158, 223, 226, 240, 262, 270, 285, 317, 318, 361, 366, 373, 380
Геннеп А., ван (A. van Genneper) 180
Георгий, христианский святой-великомученик 160, 198, 199, 484
Гермян-бей, военачальник, служивший султану Ала ад-Дину (Кайкубаду) 177, 178, 256, 284, 300, 308, 309
Герубад, иранский дервиш 340, 344
Гетум (Гетон, Гайтон) I, царь Киликийской Армении 283
Гийас ад-Дин Кайхосров II, сельджукский султан 141, 176, 229, 237, 324
Гобино А., де (A. de Gobineau), французский дипломат, путешественник и писатель 136, 137
Гордлевский В.А. 69–71, 133–138, 216–221, 227, 234, 242, 277, 279, 281, 311, 315, 320, 466, 471, 552
Гренар Ф. (F. Grenard) 357
Григорий Бар-Эбрей (Абу-ль-Фарадж), сирийский (сирязычный) историк 228, 230, 231, 235, 236
Гуй Ата (Хуй Ата), дервиш Хаджи Бекташа Вели 178, 179, 550
Повенч Абдал, дервиш Хаджи Бекташа Вели 528
Позель А. (A. Güzel), турецкий ученый 60, 212–214, 296, 297, 387, 388, 391
Польвахабоглу А. (A. Gülvahaboğlu), турецкий ученый 93
Польшан Х. (Gülşan H.), турецкий автор 92
Польшени Сарухани, поэт-бекташи 407
Польшехри, потомок Кызыл Дели 314, 318, 336, 556
Гюрсес Й. (Y. Gürses), турецкий поэт 545

Д

- Давлатшах Самарканди, персыязычный автор биографий поэтов 348, 349, 360, 363

- Давуд ат-Таи, суфийский наставник 168
Давуд, ангел 221
Даглы М.Я. (M.Y. Dağlı), турецкий ученый
Датт С. (S. Dutt) 399, 450
Деде Гаркын, анатолийский суфий 230–232, 248, 306
Деде Коркуд, мифический мудрец-оракул и поэт древних тюрков 157, 466, 483
Деде Омар Рушани, азербайджанский суфийский наставник 230, 359, 404
Де Йонг Ф. (De Jong F.) 126, 297
Демир А. (A. Demir) 132
Дервиш Али, поэт-бекташи 454, 496
Дервиш Сельман, переписчик рукописи
Дердли Казак Султан, дервиш-бекташи 535
Дертли, поэт-бекташи 412, 489
Дехмен А. (A. Dehmen), турецкий автор 91
Джабир аль-Ансари (ас-Саххаби), сподвижник имама Али 303
Джабир ибн Хаййан (Джабир б. Хаййан), арабский мистик 58
Джабраил (библ. Гавриил), один из четырех высших ангелов в исламе 42, 58, 137, 191, 416, 422, 425, 437, 457, 480, 496
Джаляль ад-Дин (Навмусульман), исмаилитский имам 360
Джаляль ад-Дин Байазид, эмир Кастамону 159
Джаляль ад-Дин Хорезмшах (Манкбурны), султан Хорезма 15
Джаляль Даргазини, иранский дервиш 343, 395
Джаляль Ходжа, последователь святого-суфия Хакима Ата из братства йасавийа 481
Джами, Абд ар-Рахман, персидский поэт-суфий 301, 346, 347, 355, 356
Джамшид (Йима), мифический царь Ирана 310, 427, 488
Джан Баба (Кара Донлу, «Одетый в черное»), дервиш Хаджи Бекташа Вели 176, 211, 250, 550
Джанберди аль-Газали, мамлюкский эмир Сирии 531
Джараллах, «потомок» Хаджи Бекташа Вели 66
Джафар ас-Садик, имам 58, 68, 81, 89, 130, 167, 492, 505, 508
Джафар ибн Хасан (Джафар б. Хасан), переписчик рукописи 39
Джафери, поэт-бекташи 419
Джеляль эд-Дин Мехмед-бей, сын Гази Абд ар-Рахман-бея, первый начальник корпуса янычар 53
Джеляль-бей, османский вельможа 386
Джеляль, потомок Кызыл Дели 314

- Джем Султан, османский принц, сын Мехмеда II 198, 269, 278, 283, 284
Джерен де Баррос А. (A. Ceren de Barros) 132
Джигер Баба, дервиш-бекташи 411
Джокл Н. (N. Jokl) 122
Джоумард (Кассаб), среднеазиатский святой 485
Джошан Э. (E. Coşan), турецкий ученый 39, 42, 93
Джунайд аль-Багдади, багдадский суфийский наставник 168, 488
Джунайд, шейх братства сафавийа 67, 246
Джюмбюш З. (Z. Cümbüş), турецкий ученый 19
Диване Мехмед Челеби, анатолийский суфийский наставник
из братства мавлавийа 404
Дионис, древнегреческий бог таинств 181, 274, 427, 433
Добра Хан, легендарный правитель Калиакры 282
Доган Баба (Доган Ата), анатолийский суфий,
ученик Баха ад-Дина Валада 258, 279, 280, 365
Доглу Абдал, суфийский наставник в Бурсе 253
Дост Мухаммад, хан из династии Чагатаидов 253
Дост Худа (Дост-и Худа), халифе Хаджи Бекташа Вели 256, 257, 259
Дреслер М. (M. Dresler) 132
Дроздов В.А. 354, 363
Дюмон П. (P. Dumont) 126

Е

- Еврипид, древнегреческий трагик 181, 394
Елисей (Элиша), библейский пророк, ученик Илии 195, 202

Ж

- Жанна д'Арк, героиня Франции 231
Жобер А., де (A. de Jaubert), французский дипломат и путешественник
136
Жуковский В.А., русский ориенталист 137, 340

З

- Зайн ад-Дин Садака, халифе Кирмани в Конье 323
Зайн аль-Абидин, имам 167, 343, 491
Зайнаб, дочь имама Зайн аль-Абидина, святая, почитаемая шиитами
343, 459

- Закарийа Мухаммад Казвини, иранский ученый и писатель 349
Заратуштра, древнеиранский пророк 433
Зарконе Т. (T. Zargone) 127
Захаби, арабский хронист 230
Захир ад-Дин Шир, сельджукский военачальник грузинского происхождения 320
Зельют Р. (Zelyut R.), турецкий ученый 93, 115
Зорвайде Х. (H. Sohrweide)
Зу-н-Нун Мисри, египетский мистик 303
Зульфикар, *челеби*, глава «сельских» бекташи и части алевитов 527

И

- Ибн аль-Альками, багдадский везир 177
Ибн аль-Фувати, арабский хронист из Месопотамии 358
Ибн Баттута, марокканский путешественник 218, 281, 285, 319, 342, 349, 350, 357
Ибн Биби, сельджукский хронист 229, 230, 233–237, 240, 243
Ибн Иййас, арабский автор 268
Ибн Кемаль, см. Кемальпашазаде
Ибн Мульджам, хариджит, убийца имама Али 422, 496
Ибн Тагрибирди, арабский хронист 230
Ибн Хаджар, см. Ахмад аль-Аскалани
Ибрахим (Авраам), пророк Израиля 41, 42, 145, 455, 483, 507, 513
Ибрахим аль-Муджиб, предок Хаджи Бекташа Вели 164
Ибрахим ас-Сани (Сейид Мухаммад Ибрахим ас-Сани), отец Хаджи Бекташа Вели 36, 164, 165, 167
Ибрахим Баба Ак Йазылы, халифе Отмана Баба 55, 59, 145, 310–312, 369, 405, 410, 464,
Ибрахим ибн Адхам аль-Балхи (Ибрахим б. Адхам), подвижник из города Балх 457
Ибрахим Печеви, османский историк 60, 64, 384
Ибрахим Сейди, «сын Бекдаша Хорасани» 35, 37, 275, 554
Ибрахим Хаджи, анатолийский суфий 248, 301, 306, 360, 554
Ибрахим-паша, османский великий везир 63, 519
Ибрахим, дервиш-бекташи 510, 543
Ибрахим, переписчик рукописи 154, 223
Иванов В.И. 220, 427
Иванов Н.А. 71, 239, 243, 244, 531, 532

- Идрис Бидлиси (Битлиси), османский историк 48, 49, 253
- Идрис Ходжа (Ходжа Идрис), хозяин дома в Карагююке, в котором поселился Хаджи Бекташ Вели 65, 72, 173, 193, 194, 201, 260, 323, 325, 326, 334, 477, 540, 541
- Изз ад-Дин Кайкавус II, сельджукский султан 245, 281, 286, 324
- Изз ад-Дин Сийавуш (Джимри), узурпатор, выдававший себя за сельджукского принца 244
- Илия (Ильяс), библейский пророк 195, 202, 419, 422, 424, 425
- Ильхами, анатолийский суфийский наставник, поэт-бекташи 483
- Ильяс (библ. Илия), в представлениях суфиев – бессмертный святой 109, 198
- Ильяс, потомок Кызыл Дели 314
- Имад ад-Дин Насими, ученик Фазлаллаха, тюркский поэт-мистик 58, 385, 414, 449, 552
- Имбер К. (С. Imber) 127
- Иналджик Х. (Н. Inalcık), турецкий историк 247
- Иришен И. (İ. İrişen), турецкий ученый 91
- Иса (Иисус Христос) 137, 327, 328
- Иса Аксарайи, см. Иса-и Муджерред
- Иса Факих, кади (духовный судья) г. Эдирне 383
- Иса-бег, эмир Кареси 83
- Иса-и Муджерред, анатолийский суфий 336
- Исаак Комнин, см. Баба Исхак 234
- Искандар (Александр Македонский), знаменитый завоеватель древности 374
- Искендер Челеби, «потомок» Хаджи Бекташа Вели 64, 66, 527, 537, 538
- Исмаил I Хатаи, шейх братства сафавийа, шах Ирана, основатель династии Сафавидов в Иране 68, 69, 74, 88, 120, 129, 137, 175, 185, 222, 230, 234, 235, 300, 388, 411, 417, 424, 425, 430, 431, 453, 465, 481, 552
- Исмаил Белиг, османский автор 37, 300, 365
- Исмаил Босневи, поэт-бекташи 418
- Исмаил, сын пророка Ибрахима 41, 42, 454, 456, 484, 510, 513
- Исфендияр-бей, военачальник, служивший султану Ала ад-Дину (Кайкубаду) 177
- Исфирази, иранский историк 349
- Исхак Турк, предводитель антиарабского восстания в Хорасане 226
- Исхак Челеби, эмир Сарухана 37
- Исхак Эфенди, османский богослов 56
- Исхак-и Мазандерани (Дадгар), см. Баба Исхак
- Исхак, потомок Кызыл Дели 314
- Исхак, шейх, ученик Хаджи Бекташа Вели 25–27, 229

Й

- Йавуз Х. (H. Yavuz) 132
- Йагмур-огуллары, один из наставнических родов алевитов 78
- Йазид I, арабский халиф 57, 107, 207, 254, 390, 464, 493, 502, 504
- Йазыджи Т. (T. Yazıcı), турецкий ученый 92
- Йазыджизаде, Али, османский историк 233, 242, 243, 252, 286
- Йаман М. (Yaman M.), турецкий автор 94
- Йан-Йатыр, Йанан-Йатыр, анатолийский суфий, алевитский святой 493
- Йан-Йатырлы, один из наставнических родов алевитов 78
- Йаргельди Султан, один из дервишей Караджа Ахмеда 277
- Йахйа Паша, сын Баба Ильяса Хорасани 230, 256, 257
- Йахйа Паша, халифе Хаджи Бекташа Вели 256
- Йахйа Ташлыджалы, османский поэт 468
- Йемини, османский поэт-хуруфит 59, 386, 410, 411
- Йесари, поэт-бекташи 415
- Йетим Али Челеби, суфийский наставник, возглавлявший календер-хане Шейха Джемалы 399
- Йетими, поэт-бекташи 407
- Йетишен З. (Z. Yetişen), турецкий ученый 93
- Йунус Мукри, владелец селения Сулуджа Карагюк 32, 172
- Йунус Эмре, анатолийский тюркский поэт-суфий 33, 37, 88, 89, 103, 116, 154, 159, 171, 201, 207, 298, 300, 301–305, 326, 334, 338, 448, 449, 555, 556
- Йусефзаде А. (A. Youssefzadeh), иранская исследовательница 450–452
- Йусуф II, челеби, глава «сельских» бекташи и части алевитов 527
- Йусуф Бали, настоятель *текке* Хаджи Бекташа Вели *Пир эви* 37, 65, 537, 538
- Йусуф Зийа (Йёрюкан) (Yusuf Ziya Yörgükan), османский автор 87
- Йусуф Хамадани, иранский (среднеазиатский) суфийский наставник 114, 167, 168
- Йусуф, египетский мавр, один из предводителей каландаров в Сирии 352
- Йусуф, челеби, глава «сельских» бекташи и части алевитов 527

К

- Кабир, индийский поэт, основатель синкретического учения 355
- Кавус, сын Чингис хана 177–179
- Кади Ахмед Нигиди, персидский автор из Малой Азии 301, 306, 325, 360

- Кадынджык Ана (Фатима Баджи, Кутлу Мелек), женщина-суфий,
спутница Хаджи Бекташа Вели 31, 36, 50, 62, 65, 67, 72, 192–194,
201, 204, 219, 221, 278, 320, 321, 323, 325, 326, 466, 477, 478,
539–542
- Казак Абдал (Казак Абдал Султан), поэт-бекташи 412, 535
- Казак Ахмед Султан, дервиш-бекташи 535
- Казем-бек Ю. 277
- Кайгусуз Абдал, анатолийский поэт-мистик, странствующий суфий 40,
59–60, 110, 146, 211–214, 255, 277, 290, 293, 295–297, 342, 355,
365, 367, 391, 392, 397, 399, 55, 556, 558
- Кайгусуз Серайи, османский поэт (возможно, одно и то же лицо
с Кайгусузом Абдалом) 534
- Каймак Деде, один из дервишей Караджа Ахмеда 277
- Кайра-кан, светлое божество верхнего мира у алтайцев 474, 480
- Кайхосров I, сельджукский султан 271
- Календер Абдал, поэт-бекташи 405
- Календер Шах (Календер Челеби), «потомок» Хаджи Бекташа Вели,
глава восстания 63–67, 73, 117, 254, 384, 386, 531, 533
- Калеша Х. (H. Kaleshi), албанский ученый 124
- Камбар (Канбер), знаменосец первых мусульман,
возничий имама Али 215, 492, 494, 511
- Канбери, поэт-бекташи 436, 460, 491
- Кантакузин Т.С. (Th. Sp. Cantacousin), венецианский посол 315, 316, 371,
377, 379, 380
- Каплан М. (M. Kaplan), турецкий ученый 30
- Кара Абдал, см. Кара Реис
- Кара Ибрахим, настоятель обители Сейида Гази 307–308
- Кара Реис, капитан купеческого судна, ученик Хаджи Бекташа Вели
196, 197
- Кара Рустам из Карамана, придворный Мурада I 47
- Кара Самит, см. Хызыр Самит
- Кара Фатима, последовательница учения бекташи 518
- Кара Халиль из Диметоки, верховный наставник (*дедебаба*) бекташи 525
- Караджа Ахмед (Караджа Ахмед Султан), халифе Хаджи Бекташа Вели
33, 37, 62, 170, 171, 181, 184, 258, 275–281, 474
- Каракая-Стамп А. (A. Karakaya-Stamp) 132
- Караман И. (İ. Karaman), турецкий автор 91
- Караманоглулары, династия правителей княжества Караман 235, 243, 244
- Карарсыз Вели, поэт-бекташи 463

- Кареси-бей, военачальник, служивший султану Ала ад-Дину (Кайкубаду)
83, 177, 178
- Карсавин Л.П. 399
- Касим аль-Анвар, иранский поэт-суфий 355, 356
- Касым, *челеби*, глава «сельских» бекташи и части алевитов 527
- Каэн К. (С. Cahen) 125
- Кеель-Бодроги К. (К. Kehl-Bodroghi) 129, 130
- Кеййан (Кебан), сын Сару Кады 260
- Келами, поэт-бекташи 407
- Кемальпашазаде (Ибн Кемаль), османский историк 35, 69, 243, 247, 253,
365, 380, 381, 489
- Кенан, сын Сару Кады 260
- Кензи, народный певец и поэт-ашик 446, 447
- Кёпрюлю М.Ф. (М.Ф. Köprülü), турецкий ученый 24, 34, 38, 39, 62, 86, 87,
114, 115, 122, 123, 210, 225, 226, 265, 290, 291, 358, 375, 381,
485, 538
- Кёре Кады, см. Нури Суфии
- Кетбога, мамлюкский султан Египта и Сирии 347
- Киль М. (М. Kiel) 127
- Кирхор Баба, дервиш-бекташи 411
- Кисслинг Х.Й. (H.J. Kissling) 124, 131
- Клавихо Б. (B. Clavijo), испанский посол к Тимур 367
- Койун Абдал, поэт-бекташи 402, 405
- Койун Баба, анатолийский суфий 110, 311, 367, 368, 551
- Койуноглу И. (I. Koynoglu), турецкий ученый 241,322
- Колу Ачик (Колачик), см. Хаджим Султан
- Комнины, династия византийских императоров 234
- Кошай Х.З. (H.Z. Koşay), турецкий ученый 548
- Крайзер К. (K. Kreiser) 127
- Крисс Р. (R. Kriss) 470
- Крисс-Хайнрих Х. (H. Kriss-Heinrich) 470
- Кудай, бог-творец у алтайцев 474
- Кул Байрамлы, поэт-бекташи 438
- Кул Будала, поэт-бекташи 494
- Кул Вели, поэт-бекташи 503, 504
- Кул Дервиш, поэт-бекташи 494
- Кул Мустафа, поэт-бекташи 443, 465, 509, 512
- Кул Химмет, поэт-бекташи 412, 416–418, 424, 426–428, 432, 433,436, 442,
459, 478, 491, 492

- Кул Хусейн, поэт-бекташи 293, 472, 478
Кул Шюкри, поэт-бекташи 464
Кумрал Абдал, анатолийский суфий 252, 253, 365
Курбан, слуга Мир Мехмеда Хасана 219
Кутб ад-Дин Бахтийар Каки, шейх братства чишти́я 353
Кутб ад-Дин Хайдар, суфийский наставник, основатель братства хайдарийа в Иране 169, 175, 262, 347, 349, 350, 359, 530
Кутб аль-Алави, суфийский комментатор 152, 289
Кыз Ана, женщина-суфий 31
Кызаган, один из трех главных богов алтайцев 474
Кылыч Абдал, анатолийский суфийский наставник 369
Кылыч Арслан II, сельджукский султан 271, 285, 324
Кыпчак, легендарный родоначальник племени кыпчаков 473
Кюн-эне, божество Солнца у алтайцев 474
Кючюк Абдал, дервиш Отмана Баба, составитель его жизнеописания 282, 309
Кючюк Абдал, спутник Сары Салтука 282
Кями (Хатифи, шейх Мустафа), поэт-бекташи, принадлежавший также к братству накшбандийа 540, 547, 548
Кятиб, поэт-бекташи 79

Л

- Лал Шахбаз Каландар, суфийский наставник из Синда 354
Лейлек Баба, дервиш из обители Хаджи Бекташа Вели 518
Лже-Исмаил, самозванец, выдававший себя за шаха Исмаила I и поднявший восстание в Малой Азии 74
Лихачев Д.С. 160, 162
Локман Баба, халифе Баба Ильяса 166
Локман Паранде, первый наставник Хаджи Бекташа Вели 18, 116, 165, 167, 181, 262, 263, 266, 361
Локман Серахси, см. Локман Паранде
Лушан Ф. (F. Luschan) 120
Лютфи Икиз М. (M. Lütfi İkiiz), турецкий историк 318
Лютфи-паша, османский государственный деятель и хронист 356, 374
Лякёр А.П. (H.P. Lacoer) 127
Лями, османский автор 151, 300, 301, 362, 363
Лятифи, османский автор 151, 406

М

- Мавдуд, купец из Эрегли 325

- Мавлана Джаляль ад-Дин Руми (Руми, Мавлана, Мавлана Руми), персидский поэт-суфий 14–15, 26, 28, 116, 192, 199, 269–271, 273, 360, 363, 552, 554
- Маджнун (Меджнун, Кайс б. Муаз), арабский поэт 367, 369, 372, 453
- Маздак, основатель секты маздакитов в Иране 246, 267, 341
- Малика Хатун, дочь Мавланы Руми 322
- Малкочогулары, османское феодальное семейство 520
- Мансур аль-Халладж (Хусайн б. Мансур аль-Халладж), багдадский мистик 40, 57, 162, 393, 429, 456, 491, 501
- Мараша, династия сейидов в Мазандеране 246
- Марван, арабский халиф из династии Омейядов 268
- Марко Поло, венецианский путешественник 283, 452
- Маруф аль-Кархи, суфийский наставник 168
- Маслов А.А. 475
- Масперо А. (Н. Maspero) 422
- Масум Али Шах Ширази, историк братства ниматуллахийя 257, 349, 355
- Махди, двенадцатый имам шиитов 67, 167, 231, 254, 267, 315, 353, 388, 436, 438, 441, 442, 477, 503, 508
- Махмуд Аксарайи, персоязычный историк из Малой Азии 325
- Махмуд Газневи, султан государства Газневидов 158, 264, 364, 451, 523
- Махмуд из Видина, верховный наставник (*дедебаба*) бекташи 525
- Махмуд Кашгарский (Махмуд аль-Кашгари), арабоязычный автор 83, 165, 474, 479, 496
- Махмуд Наср ад-Дин (Наср ад-Дин Махмуд Хойи), анатолийский суфий 322, 324
- Махмуд Султан, см. Махмуд Газневи
- Махмуд Хайрани, анатолийский суфий из братства мавлавийя 62, 132, 184, 280, 281, 284, 286, 543
- Махмуд Эфенди, представитель семейства *челеби* бекташи 537–539
- Махмуд-паша (из сербского рода Ангеловичей), османский великий везир 382, 384
- Махмуд-паша, сын Баба Ильяса Хорасани 230, 537
- Махмуд, «сын» Хаджи Бекташа Вели 36, 45, 67, 194, 204
- Меджди, османский хронист 19, 252, 365
- Меликофф И. (I. Melikoff) 8, 69, 111, 124, 130–132, 138–143, 153, 159, 200, 210–212, 222, 228, 242, 249, 267, 304, 319, 334, 335, 453, 468, 485–487, 496
- Менавино А.И. (A.I. Menavino), итальянский путешественник 316, 371, 375, 377, 379, 380, 386

- Ментеш, брат Хаджи Бекташа 22, 36, 44, 201, 248, 260, 519
- Ментцель Т. (Менцель Т.) (Th. Menzel) 122
- Мерген, один из трех главных богов алтайцев 474
- Мехмед II Фатих, османский султан 52, 56, 83, 163, 368, 382, 401, 502, 534
- Мехмед Али Хильми, суфийский наставник, дедебаба бекташи 18
- Мехмед Бухари, см. Сары Салтук
- Мехмед Сюреййа Мюнджи Баба (Mehmed Süreyya Münci Baba), османский автор 86
- Мехмед Тевфик Баба Эрзинджанлы, переписчик рукописи 151
- Мехмед Фейзаллах Эфенди, *челеби* бекташи 75, 78, 404
- Мехмед-бей Караманоглу, эмир Карамана 244
- Мехмед-паша Кёпрюлю, османский великий везир 375
- Мешреби, османский поэт-суфий из братства хайдарийа 407
- Миков Л. 8, 11, 132, 144–146
- Минорский В.Н. 137, 220
- Мир Махмуд Муаммер Аяс (или Аббас), человек, приказавший благоустроить источник Земзем поблизости от обители Хаджи Бекташа Вели 539, 540
- Мир Мехмед Хасан, святой покровитель каракойунлу 136, 138, 215, 218–220
- Мир Шариф, ученик Фазлаллаха 58
- Миран-шах, сын Тимура, правитель Азербайджана 57, 58
- Мирати, поэт-бекташи 431, 432
- Мирза Хасан, падишах Мазандерана 245
- Митра, древнеиранский бог 198
- Михраби, поэт-бекташи 414
- Молла Сад эд-Дин (Саид), ученик Хаджи Бекташа Вели 38, 188, 189, 203, 211, 217, 289, 326, 332, 342, 453, 525
- Молла-Велид, см. Султан Велед
- Муавийа б. Абу Суфйан, Омейядский халиф 496
- Муджур Сейди, халифе Хаджи Бекташа Вели 260
- Муин ад-Дин Перване, везир сельджукского султана Рукн ад-Дина Кылыч-Арслана IV 325
- Муканна, предводитель антиарабского восстания в Хорасане 226, 246,
- Мурад I (Мурад Гази), османский эмир 19, 47, 312, 365, 473, 521, 551
- Мурад II, османский султан 163, 366, 468
- Мурад, сын Абдаллаха, воевода Йасинабада 527
- Муртаза Али, *челеби*, глава «сельских» бекташи и части алевитов 528
- Муртаза, см. Али

- Муса (Моисей), пророк Израиля 28, 41, 327
- Муса аль-Казим, имам 164, 167, 177, 435, 463
- Муса ас-Сани, дед Хаджи Бекташа Вели 164
- Муса ибн Али (Суфли Дервиш), предполагаемый автор прозаической версии «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» 223, 276, 300
- Мустафа Али (Гелиболулу), османский историк 35, 48, 64, 154, 155, 206, 252, 278, 302, 365
- Мустафа аль-Джанаби, арабоязычный османский историк 229, 252
- Мустафа Джелаль-заде (Коджа Нишанджи), см. Нишанджи
- Мустафа Казак Султан, дервиш-бекташи 535
- Мухаммад Бакир, имам 167, 491
- Мухаммад Балхи, каландар, последователь Джамаль ад-Дина Сави 340, 341, 343, 345, 398
- Мухаммад Бухарай, суфийский наставник 344
- Мухаммад ибн Аби-ль-Мунаввар, внук Абу Саида Майхани, автор его жизнеописания 340
- Мухаммад ибн аль-Хатыб, арабский хронист 340
- Мухаммад Курд, каландар, последователь Джамаль ад-Дина Сави 340
- Мухаммад Сузи, египетский мамлюк 150
- Мухаммад Туркмани, ученик Сейида Абу-ль-Вафа 233
- Мухаммад, пророк ислама 39, 57, 71, 79, 104, 107, 108, 114, 118, 147, 149, 154, 159, 166, 179, 180, 190, 191, 215, 218, 231, 239, 241, 242, 263, 266, 294, 295, 303, 312, 313, 317, 320, 327, 328, 346, 353, 386–388, 392, 394, 415–417, 421–424, 426, 427, 434, 442, 456, 457, 464, 470, 475, 476, 482, 483, 489, 491, 490, 492, 493, 496, 498, 500, 502, 503, 505, 506, 511, 514
- Мухаммед, сын халифе Кирмани в Сивасе шейха Шамс ад-Дина Омара Тифлиси 322
- Муhibби, поэтический псевдоним султана Сулеймана Кануни 535
- Мухйи-д-Дин Абдал, поэт-бекташи 405
- Мухйи-д-Дин Гелиболулу, автор перевода жизнеописания Кирмани на османско-турецкий язык 322, 325
- Мухйи-д-Дин ибн Араби (Ибн аль-Араби), суфийский наставник, философ 13, 362
- Мухйи-д-Дин Челеби, османский поэт-суфий 62, 257, 310, 367, 369
- Мухйи-д-Дин, османский историк 48
- Мухлис-паша, сын Баба Ильяса Хорасани 230, 243, 244, 248
- Мухсин Тули, легендарный правитель 245, 246
- Мюнеджимбаши, османский историк 230, 243, 281, 383

- Мюрселли, одна из двух ветвей, на которые разделилось семейство челеби 78
- Мюрсель (II), челеби, глава «сельских» бекташи и части алевитов 527
- Мюрсель Деде (Мюрсель Бали, Мюрсель Баба), настоятель текке Хаджи Бекташа Вели Пир эви 37, 65, 66, 163, 533, 534, 538

Н

- Наджм ад-Дин Дайа Рази, суфийский наставник 15, 116, 176, 304
- Наджм ад-Дин Кубра, иранский (среднеазиатский) суфийский наставник, основатель братства кубравийа 154, 176, 177, 304
- Назиле-ханым, жена везира Халиля-паши 518
- Наиль, представитель семейства челеби бекташи 528
- Наим-бей Фрашери (Naim Bey Frasherî), албанский автор 122
- Насир ад-Дин ат-Туси, шиитский богослов, философ 176, 177
- Насир ад-Дин Чираг-и Дехли, индийский суфийский наставник 343
- наставник Хайали-бега 407
- Неби Деде (Мехмед Неби из Сиваса), верховный наставник (*дедебаба*) бекташи 521, 525
- Неджиб А. (А. Necib), османский автор 86
- Недими, поэт-бекташи 305
- Немайи, османский поэт-хуруфит 387
- Нехри, поэт-бекташи 429
- Нешри, османский историк 35, 48, 206, 232, 249, 250
- Низам ад-Дин Авлия, делийский святой, шейх братства чиштийа 350
- Нийази Деде (Салих Нийази Деде), глава бекташи в Албании 84, 544
- Нийази Мысри, османский суфийский наставник и поэт 434
- Николаи Н., де (N. de Nicolay), французский путешественник, автор записок 377
- Николай Чудотворец, святитель 165, 285
- Нихани, переписчик рукописи 151, 152
- Нишанджи (Мустафа Джелаль-заде Коджа Нишанджи), османский историк 252, 302, 364, 365, 370, 384, 397
- Нойан Б. (B. Noyan), глава братства бекташийа (*дедебаба*) 19, 20, 52–55, 73, 90, 93, 95, 102–105, 115, 175, 259, 260, 277, 278, 278, 286, 294, 302, 315, 459, 488, 521, 523, 526, 528, 530, 534–538, 548
- Ноксани, поэт-бекташи 459, 477, 480
- Нур ад-Дин Джаджа, наместник Кыршехира 20, 27, 28, 91, 154, 181, 203, 316, 323, 551, 554–556
- Нури Суфи (Нур эд-Дин Суфи), родоначальник правящего семейства Карамана 243, 244

Нури Эргин О. (O. Nuri Ergin), турецкий ученый 382
Нусайр, основатель шиитской секты нусайритов (алавитов) в Сирии 216

О

Оджак А.Й. (A.Y. Ocak) 8, 11, 16, 31, 35, 93, 95, 109–113, 119, 141, 224, 225, 228, 230, 231, 233, 238, 241, 242, 247–249, 251, 253–255, 266, 284, 286, 291, 292, 336, 338, 344, 348, 357, 358, 362, 365, 366, 370, 380–382, 554

Одйакмаз А. (A. Odyakmaz), турецкий автор 93

Озгунай А. (A. Özgünay), главный редактор 94

Озкырымлы А. (A. Özkırımlı), турецкий ученый 93

Озтюрк М. (M. Öztürk), турецкий ученый 20, 21, 27, 34

Ойтан М. (M. Oytan), турецкий ученый 88

Оклу Хоруз Деде, сын Юнуса, анатолийский суфий 37

Омар Гирихи, суфийский наставник в Конье 359

Омар-паша, сын Баба Ильяса Хорасани 230

Омузум Атасы, см. Хабиб Эмирджи 36

Орудж-бег (Урудж-бег, Орудж-бей), османский историк 35, 47, 48, 56, 206, 235, 243, 244, 382, 525

Орхан (Орхан Гази), османский эмир 18, 21, 22, 34, 45, 47, 48, 232, 251, 254, 275, 278, 284, 288, 291, 299, 302, 317, 337, 365, 367, 380, 551

Осирис, древнеегипетский бог, царь загробного мира 427

Осман I (Осман-бей, Осман Гази), основатель Османского государства 18, 34, 47, 50, 82, 142, 178, 249, 250, 252, 253, 284, 337, 341, 442, 468, 534, 551

Осман Гирихи аль-Фариси, каландар, последователь Джамаль ад-Дина Сави 343, 344, 359

Осман Руми, суфийский наставник из Дамаска 340, 341, 343, 344

Осман, «духовный сын» Хаджима Султана 307

Отман Баба, румелийский суфий-каландар 34, 59, 110, 145, 146, 157, 223, 231, 257, 282, 283, 307–311, 315, 367–369, 378, 379, 382, 383, 388, 392, 398, 399, 401, 405, 410, 411, 520, 521, 551, 556, 558

Оттер-Божан А. (A. Otter-Beaujean) 130

П

Пакче Султан, анатолийский суфий, спутник Хаджима Султана 307
Пелевин В. 483

- Перишан Хафиз Али, верховный наставник (дедебаба) бекташи 536
Петроний Арбитр, римский писатель 342
Петрушевский И.П. 218, 227, 415, 436
Пехливан Баба, дервиш-бекташи 544
Пир Али Халифе, предводитель восстания кызылбашей в Анатолии 254
Пир Деде, анатолийский суфий 16
Пир Мехмед, сын Пир Султана Абдала 417, 464
Пир Султан Абдал, анатолийский поэт-кызылбаш 94, 227, 368, 411, 412,
439–441, 463, 467, 472, 475, 476, 478, 481–483, 489–491, 500,
501, 504, 505, 514
Пирав Султан (Пир Эби Султан), халифе Хаджи Бекташа Вели 30, 256–259
Пирогуллары, потомки Баба Ильяса 236
Постинпуш Баба, суфийский наставник в Бурсе 253, 365
Психея, античная богиня 183
Пугачёв Е.И. 247

Р

- Раба аль-Адавийа, женщина-суфий 13
Равак ибн Баррак (Равак б. Баррак), анатолийский суфий 37
Разин С.Т. 247
Рами Аяс М. (М. Ramî Ayas), турецкий ученый 255
Расуль (II), *челеби*, глава «сельских» бекташи и части алевитов 45, 46, 64,
65, 554
Расуль Баба, халифе Хаджи Бекташа Вели 64, 65, 116, 175, 224, 229–239,
248, 249, 256–259, 306, 538, 553
Расуль Бали, «сын» Хаджи Бекташа Вели 35, 65, 66, 527, 528, 531, 537
Рафии, хуруфитский проповедник и поэт 58, 59
Реза Пехлеви (Реза II), иранский шах 529
Рико П. (P. Ricaut), английский дипломат, француз по национальности
371, 375, 381
Ритгер Х. (H. Ritter) 124, 326
Росс Э.Д. (E. D. Ross) 120
Ру Ж.-П. (J.-P. Roux) 128, 265
Рубрук, Гильом, де, французский посланник к монгольскому хану 283
Рукн ад-Дин Кылыч-Арслан IV, сельджукский султан 324, 325
Рукн ад-Дин Саджаси, суфийский наставник
из братства сухравардийа 362
Рустам, герой иранского эпоса «Шах-наме» 137, 314
Рухаллах, поэт-бекташи 413

С

- Саади, персидский поэт-суфий 152, 165, 394
- Сабри, поэт-бекташи 425
- Сагры Хатун, женщина-суфий 31
- Садиги Г.Х. (G.H. Sadighi) 226
- Садр ад-Дин Конави, анатолийский суфийский наставник 186, 317, 363
- Садр ад-Дин, суфийский наставник из Ардебиля 355
- Садык Абдал, поэт-бекташи 405
- Садык, прозвище архитектора Янко Мадьяна в дервишестве 525
- Саид Эмре, см. Молла Сад эд-Дин
- Саид Эфенди, шейх братства накшбандийа 540
- Салар Фахр ад-Дин, отец Шараф ад-Дина Бу Али Каландара 354
- Салах ад-Дин Халиль ас-Сафади, арабский хронист 288, 343
- Салджи В.Л. (V.L. Salci), турецкий ученый 63
- Салих (Сейид Салих, «шейх Скалы», Кая Шейхи), анатолийский суфий 336
- Салтык Баба, халифе Баба Ильяса 166, 250
- Сальман аль-Фариси (Сальман Фариси), сподвижник имама Али 238
167, 185, 215, 217, 319, 320, 323, 421, 422, 425–428, 430, 433,
434, 437, 502, 505, 507, 522
- Сам, герой иранского эпоса «Шах-наме» 137
- Саманджыгилы К. (K.Samançgil), турецкий историк 19, 88
- Саманиды, династия правителей Средней Азии 238
- Самит Абдал, см. Хызыр Самит
- Санджар, султан из династии Великих Сельджукидов 238
- Сари ас-Сакати, (Сари Сакати) суфийский наставник 168
- Сартук аль-Кырыми, см. Сары Салтук
- Сару Кады (Сары Кады), халифе Хаджи Бекташа Вели 219, 256, 257, 260
- Сарухан-бей, военачальник, служивший султану Ала ад-Дину (Кайкубаду) 177, 178, 309,
- Сары Абдаллах Эфенди, османский автор 434,
- Сары Исмаил (Сару Исмаил), халифе Хаджи Бекташа Вели 27, 35, 154,
190–192, 198, 199, 202, 203, 204, 209, 217, 256–258, 270, 271,
552, 558
- Сары Казак Султан, дервиш-бекташи 535
- Сары Кыз («Желтая девушка»), мифологический персонаж у алевитов и тахтаджей 471, 472

- Сары Салтук (Сары Салтык), халифе Хаджи Бекташа Вели 33, 34, 42, 46, 62, 70, 83, 124, 127, 154, 158, 203, 211, 223, 245, 246, 248, 250, 251, 279, 281–288, 304, 305, 311, 342, 380, 385, 398, 454, 485, 550, 552–554, 556
- Сары Сельчук, см. Сары Салтук
- Сарыгюрз Нур эд-Дин Эфенди, главный кади города Стамбула 407
- Сарылык Эвлиасы* («Желтушный святой»), см. Баба Ильяс
- Сасаниды, династия доисламских царей Ирана 226, 245
- Сафавиды (Сефевиды), иранская династия 67, 127, 129, 130, 137, 143, 164, 227, 239, 254, 262, 349, 387, 388, 411, 412, 552
- Сафи ад-Дин Ардабили, суфийский шейх, основатель братства сафавийа 263
- Сейди Али Реис (Сиди Али, Кятиб Руми), османский адмирал и писатель 407
- Сейди Балум (Балум Султан), ученик Гейикли Баба, похороненный рядом с его гробницей 300, 301, 304
- Сейид Абд аль-Баки, алевитский наставник 81, 461
- Сейид Абу-ль-Вафа, иракский суфий 232, 233, 252, 302, 303
- Сейид Али Султан (Кызыл Дели Султан), халифе Хаджи Бекташа Вели 34, 35, 49, 50, 61, 65, 66, 72, 157, 293, 311–315, 405, 470, 472, 534, 554, 556, 558
- Сейид Али, отец Отмана Баба 315
- Сейид Али, поэт-бекташи 315
- Сейид Али, сын Пир Султана Абдала 412
- Сейид Гази (Сейид Баттал Гази), эпический герой 48, 70, 73, 122, 122, 128, 157, 197, 203, 283, 307, 375, 378, 384, 401, 407, 464, 483
- Сейид Джамаль ад-Дин Сави, суфийский наставник, основатель братства каландарийа 258, 283, 341, 398
- Сейид Джемаль, халифе Хаджи Бекташа Вели 35, 256, 258, 259, 483
- Сейид Йароглу, поэт-бекташи 442
- Сейид Махди, предок Хаджи Бекташа Вели 167
- Сейид Муса ибн Сейид Исхак, предок Хаджи Бекташа Вели 167
- Сейид Мухаммад аль-Йамани, предок Фазлаллаха 56
- Сейид Мухаммад ас-Сани, предок Хаджи Бекташа Вели 164, 167
- Сейид Мухаммад Мушаша, предводитель шиитского восстания в Хузестане 218
- Сейид Нур эд-Дин, анатолийский суфий, наставник Караджа Ахмеда 278
- Сейид Реджеб Баба (Реджеб Паша), халифе Хаджи Бекташа Вели 256, 260

- Сейид Рустам Гази, сподвижник Сейида Али Султана (Кызыл Дели)
311–315
- Сейид Хасан, предок Хаджи Бекташа Вели 36, 167, 169
- Сейид Хусайни, иранский поэт-суфий 351
- Сейрани, поэт-бекташи 412, 506
- Селим I Йавуз, османский султан 61, 311, 356, 374, 531, 535, 542
- Сельджукиды, тюркская династия 7, 14, 18, 21, 22, 32, 98, 109, 114, 125,
133, 176, 177, 179, 208, 229, 238, 240, 242, 243, 286, 339, 355, 364,
466, 468
- Сен-Лоран Б. (B. Saint-Lorent) 127
- Сент-Квентин (Сен-Кантен), Симон де (Simon de Saint-Quentin),
французский хронист 229, 231, 233, 235, 236, 242
- Серсем Али Баба, первый *дедебаба* бекташи 72, 416, 519
- Сертоглу М. (M. Sertoğlu), турецкий историк 19, 91
- Сехер Абдал, поэт-бекташи 387, 405, 416, 459
- Сибт ибн аль-Джаузи, арабский хронист 229
- Сиди Мавла (Сиди Муваллих), суфийский наставник,
член братства чиштийа 350
- Сикандар Лоди, делийский падишах 351
- Синан Ата, наставник Тапдука Эмре 301
- Синан, потомок Кызыл Дели 314
- Сипехсалар, историк братства мавлавийа 231, 361
- Соко З. (Z. Soko), турецкий автор 88
- Солакзаде, османский историк 48, 66, 67, 524
- Соломон (Сулайман, Сулейман), царь Израиля, считавшийся у мусульман
одним из пророков 423, 432, 433, 518, 524, 535,
- Сорок дев (*Кырк кызлар*), персонажи мифологии бекташи и алевитов 472
- Сорок святых (*Кырклар*), персонажи мифологии бекташи и алевитов 207,
422, 425–429, 433, 437, 454, 460, 464, 465, 472, 487, 493, 501,
502, 507, 525–528, 530
- Софи Абдал, наставник бекташи 425
- Спиридон, христианский святой 285
- Сулейман I (иногда его считают Сулейманом II) Кануни,
османский султан 23, 285, 314, 370, 384, 407, 532
- Сулейман Туркмани-и Муваллах, сирийский суфий тюркского
происхождения 347
- Сулейман Туркмани, анатолийский суфий 91, 336
- Сулейман Фикри (Эртена) (Süleyman Fikri Ertena), османский автор 87
- Сулейман, сын султана Мурада I 49

- Султан Ана, мать Караджа Ахмеда 276
Султан Бали, см. Балым Султан
Султан Варлыгы, см. Султан Шуджа (он же Шуджа эд-Дин Вели)
Султан-Велед (Баха ад-Дин Султан-Велед), сын Мавланы Руми,
суфийский наставник и поэт 62, 98, 272, 315, 317
Султан Исхак (Султан Сохак), главный святой шиитской секты
ахл-и хакк 216
Султан Хадже Факих, см. Ахмед Факих
Султан Шуджа (Шуджа эд-Дин Вели), анатолийский суфий,
халифе Хаджи Бекташа Вели 33, 110, 366, 551
Сумбад (Синдбад) Маг, предводитель антиарабского восстания
в Хорасане 226, 267, 268
Сумбад Габр, см. Сумбат Маг
Суме Баджи, женщина-суфий 31
Суналлах Гайби, османский автор 373
Сунар Дж. (С. Sunar), турецкий автор 92
Сынаб-бей, военачальник, служивший султану Ала эд-Дину
(Кайкубаду) 177, 178
Сэйвори Р.М. (R.M. Savogy) 127
Сюглюн Коджа, вождь одного из туркменских племен 63
Сюмер А. (A. Sümer), турецкий ученый 92
Сюрури, поэт-бекташи и хуруфит 415, 477

Т

- Табатабаи Ардакани М., иранский ученый 364
Тадж ад-Дин, везир государства Сельджукидов 359
Тадж аль-Иракайн Абу Бакр Хавара, суфийский наставник 303
Талуй-кан (Йайык-кан), божество морей и озер у алтайцев 474
Танйу Х. (H. Tanu), турецкий ученый 91
Тапдук Эмре, анатолийский суфий, халифе Хаджи Бекташа Вели 33, 171,
284, 301–306, 326, 554
Тарым Дж.Х. (Tagım C.H.), турецкий историк 88
Тахмасп I, шах Ирана 411
Ташкёпрюлюзаде (Ташкёпрюзаде), османский историк 19, 35, 60, 67, 241,
243, 298–300, 302, 365
Текин А. (A. Tekin), турецкий ученый 92
Текин, ученик Сейида Абу-ль-Вафа 233
Теменнаи, поэт-бекташи 305, 407

- Тенгри (Тангры), Небо, верховное божество древних тюрок 474, 480
Теслим Абдал, поэт-бекташи 463
Тимур, среднеазиатский завоеватель 47, 49, 57, 265, 287, 309, 367
Тимуриды, династия правителей Ирана и Средней Азии 51, 355–357, 408
Тимурташ (Тимурташ Деде), «сын» Хаджи Бекташа Вели 35, 49, 65, 72, 554
Тимурташ-паша, османский военачальник 49, 50, 366, 367
Тогачар, зять Чингисхана 21
Тогрул-бек, первый сельджукский султан 278, 280, 339
Томилов Н.А. 179, 474
Торлак Кемаль, один из руководителей антиосманского восстания в Малой Азии 315, 380
Тугрул М.Н. (M.N. Tuğrul), турецкий автор 92
Туманбай, мамлюкский султан Египта 531
Тураби Баба, поэт-бекташи 84, 87, 445
Тургут Алп, османский военачальник 299
Туркан, ученик Сейида Абу-ль-Вафа 233
Тюркмени К. (K. Türkmeni), турецкий автор 88

У

- Узлети Баба, поэт-бекташи 443, 444
Узун Хасан, султан государства Ак-Койунлу 67, 383
Узунчаршылы И.Х. (İ.H. Uzunçarşılı), турецкий историк 49, 88
Улу Абдал, спутник Сары Салтука 282
Улу Ариф Челеби, анатолийский суфийский шейх, внук МавланыДжалыяль ад-Дина Руми 27, 289
Улусой, семейство челеби (фамилия, принятая ими в республиканское время) 80
Ульгень, один из главных богов алтайцев 461, 464, 474, 480
Умар ибн аль-Хаттаб, один из «праведных халифов» 218
Умур-паша, эмир Айдына 159, 290, 291, 293
Унал Ф. (F. Unal), турецкий ученый 48
Унер Р. (R. Üner), турецкий ученый 48
Уриан Баба, анатолийский суфий, ученик Баха ад-Дина Валада 279, 280
Усков Н.Ф. 399

Ф

- Фазл ибн Мухаммад Туси, суфийский наставник 168
Фазлаллах Наими Астрабади, основатель секты хуруфитов 56–60, 108, 121, 385, 386, 415

- Фазыли, османский поэт-хуруфит 386, 407
Факир Эдна, поэт-бекташи 416, 428, 482
Факири, османский поэт-суфий 370, 373–375, 378, 380
Факих Ахмед, см. Ахмед Факих
Факих ибн Хасан (Факих б. Хасан), переписчик рукописи 38
Фарид ад-Дин Аттар, персидский поэт-суфий 156, 348, 352
Фароки С. (S. Faroqhi) 75–77, 91, 128
Фарук С. (S. Faruk), турецкий историк
Фатима Баджи, см. Кадынджык Ана
Фатима Нурийе, дочь Идриса Ходжи, см. Кадынджык Ана 72, 194
Фатима Хатун, дочь персидского поэта Авхад ад-Дина Кирмани 322–326
Фахр ад-Дин Али, сын Баба Ильяса Хорасани 230
Фахр ад-Дин Ираки, персидский поэт-суфий 354, 363
Фейбуа-Перунек Е. (E. Feillebois-Pierunek) 11
Фейзаллах (I) Шехид («Мученик»), *челеби*, глава «сельских» бекташи и части алевитов 528
Фейзаллах (II), *челеби*, глава «сельских» бекташи и части алевитов 75, 525, 528, 540
Фейзаллах Эфенди, представитель семейства *челеби* бекташи, брат *челеби* Ахмеда Джемаль эд-Дина 78
Фейзи Баба, смотритель гробницы пира в обители Хаджи Бекташа Вели 518
Фекете Л. (L. Fekete) 124
Фердахала, предводитель «франков»-наемников 237
Ферхад-паша, османский военачальник 532
Физули (Фузули), тюркский (азербайджанский) поэт из Багдада 412
Филипович М.С. (M.S. Filipovic) 124
Фирдевси-и Руми (Ильяс ибн Хизр, Узун Фирдевси), османский поэт, предполагаемый автор стихотворной версии «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» 151–153, 155, 222, 223
Флеторе Ф.Н. (F.N. Fletore), албанский автор 87
Форузанфар Б., иранский ученый 322
Форхофф К. (K. Vorhoff) 130, 132
Функ Д.А. 474
Фыглалы Э.Р. (Figlali E.R.), турецкий ученый 95, 113–119, 225
Фындыкоглу З.Ф. (Z.F. Findikoglu), турецкий ученый 105

Х

- Хабиб аль-Аджами, суфийский наставник раннего периода 307
Хабиб-и Аджами, анатолийский суфий, спутник Хаджима Султана 307

- Хабиб Эмирджи (Халиль Эмирджи/Эмирджем, Омумз Атасы), «сын»
Хаджи Бекташа Вели 36, 64, 65, 72, 168, 289, 554
- Хадже Джихан (Ходжа Джихан), герой произведения османского
поэта Вахиди 370, 374
- Хаджи Баджи, женщина-суфий 21
- Хаджи Вахдети из Диметоки, верховный наставник (*дедебаба*)
бекташи 525
- Хаджи Догрул, суфийский наставник 170, 278–280
- Хаджи Курейшли, один из наставнических родов алевитов 78
- Хаджи Мелек Баба, дервиш-бекташи 544
- Хаджи Мемеш-ага, египетский купец 150
- Хаджи Мехмед Баба из Малатьи, настоятель обители
Хаджи Бекташа Вели 525, 542, 544
- Хаджи Михман, халифе Деде Гаркына 231
- Хаджи Мубарак Хайдари, суфийский наставник в Конье 359
- Хаджи Мубариз ад-Дин Армаганшах, сельджукский полководец 235, 237
- Хаджи Паша, анатолийский суфий, спутник Хаджима Султана 307
- Хаджи Тугрул, см. Хаджи Догрул
- Хаджи Фатима, женщина-суфий 31
- Хаджи Фейзаллах, настоятель обители Хаджи Бекташа Вели 525
- Хаджи Хамза Бухараи, шейх братства накшбандийа 543
- Хаджи Шади, анатолийский тюркский поэт 158, 159
- Хаджим Султан, халифе Хаджи Бекташа Вели 38, 123, 135, 157, 175, 223,
230, 256, 262, 279, 284, 300, 305–309, 311, 366, 373, 401, 555,
556, 558
- Хазыр Хызыр Абдал, анатолийский суфий 257
- Хайали-бег, османский поэт-суфий 371, 397, 406, 407
- Хайдар Ата, дядя Хаджи Бекташа Вели 36
- Хайдар, см. Али
- Хайдар, шейх братства сафавийа 67, 68, 262, 347–350, 359, 530
- Хайдари, османский поэт-суфий из братства хайдарийа 407
- Хайраллах Эфенди, османский хронист 243, 253
- Хайран Бали, один из дервишей Караджа Ахмеда 277
- Хайрети, османский поэт-суфий 372, 378, 380, 385, 389, 390, 393, 394,
400, 406, 454, 489
- Хак Деде, легендарный наставник 397
- Халиль б. Али, переписчик рукописи 17
- Халиль ибн Бадр ад-Дин аль-Курди, суфийский наставник
из братства рифайя 358
- Халиль ибн Исмаил, внук шейха Бедр эд-Дина,
автор его жизнеописания 380

- Халиль Хакии, верховный наставник (*дедебаба*) бекташи 525
- Халиль Чандарлы, главный судья османского войска (*кадиаскер*) 47
- Халиль-паша, османский везир, наместник Бейрута 518
- Халис Паша, сын Баба Ильяса Хорасани 230
- Хамдаллах Казвини, иранский ученый и писатель 349
- Хамдаллах Эфенди, *челеби* бекташи 55, 78
- Хамза, османский муфтий 69
- Хамид Саид (Hamid Said), османский автор 87
- Хамид-бей, военачальник, служивший султану Ала ад-Дину
(Кайкубаду) 178, 179
- Хаммер Й. (Хаммер-Пургшталь Й., фон; Hammer-Purgstall J.v.) 49,120
- Хариризаде, Кемаль эд-Дин, автор суфийских жизнеописаний 404
- Харлампий, православный святой, на месте монастыря которого
предположительно построена обитель Хаджи Бекташа Вели 541
- Харува, хеттское божество 186
- Харун ар-Рашид, арабский халиф 164
- Хасан (Хасан б. Али аль-Муджтаба), второй имам шиитов 159, 179, 263,
320, 386, 421, 430–432, 441, 459, 502
- Хасан аль-Басри, аскет раннеисламского периода 167
- Хасан аль-Джавалики (аль-Каландари), каландарский шейх,
последователь Джамаль ад-Дина Сави 347
- Хасан Баба, дервиш-бекташи 411
- Хасан Газа (Сейид Хасан), двоюродный брат Хаджи Бекташа Вели 36,
167, 169
- Хасан Деде, поэт-бекташи 412
- Хасан Деде, суфийский наставник и алевитский святой 493
- Хасан Дедели, один из наставнических родов алевитов 78
- Хасан из Синопа, верховный наставник (*дедебаба*) бекташи 536
- Хасан Казак Султан, дервиш-бекташи 535
- Хасан Челеби, османский автор 151, 527
- Хасан, челеби, глава «сельских» бекташи и части алевитов 527
- Хаслук Ф.В. (F.W. Hasluck) 121, 311, 394, 487
- Хатаи (Шах Хатаи), см. Исмаил I Хатаи
- Хатем Хатун, мать Хаджи Бекташа Вели 36, 164
- Хатибоглу, османский поэт 38, 90
- Хатун Ана, см. Кадынджык Ана
- Хатыб Фариси, каландар, последователь Джамаль ад-Дина Сави,
автор его жизнеописания 341, 343, 344, 398
- Хашим, имам 368
- Хеляки, османский поэт-суфий 397

- Хикмет Полат Н. (N. Hikmet Polat), турецкий автор 434
- Хильми Зийа (Улькен), османский историк 23, 166, 289
- Ходабенде Олджэйтү-хан, монгольский ильхан Ирана 288, 452
- Ходжа (Коджа)-бей, военачальник, служивший султану Ала ад-Дину (Кайкубаду) 176
- Ходжа Ахмед Йасави, см. Ахмед Йасави
- Ходжа Муса, суфий 166
- Ходжа Насреддин, персонаж фольклора 322
- Ходжа Сад эд-Дин, османский историк 35, 38, 48, 60, 252, 300, 326, 327, 332–334, 365
- Худададлы, одна из двух ветвей, на которые разделилось семейство челеби 78
- Хулагу-хан, внук Чингис-хана, монгольский ильхан Ирана 177, 325, 357, 451
- Хулагуиды (Ильханиды), монгольская династия в Иране 178, 286, 550
- Хунди Баджи Хатун, женщина-суфий 31
- Хункар («Владыка»), почетный титул Хаджи Бекташа Вели 62, 112, 166, 188, 190, 200, 259, 270, 271, 326, 405, 437, 440, 529, 545, 547, 548
- Хусейн (Хусайн ибн Али), третий имам шиитов 22, 57, 70, 107, 159, 167, 179, 263, 296, 309, 320, 386, 388, 389, 412, 421, 430–432, 434, 459, 463, 471, 482, 485, 491, 502, 504, 505
- Хусайн аль-Муваллах, сирийский суфий 347
- Хусайн Байкара, султан из династии Тимуридов 356
- Хусам ад-Дин Махмуд, правитель Аланьи 296
- Хусам Шах, см. Отман Баба
- Хусейн Ата, двоюродный брат Хаджи Бекташа Вели 36
- Хусейн Ахлати, суфийский наставник из Египта 355
- Хусейн, дервиш-бекташи 539, 540
- Хусейн, челеби, глава «сельских» бекташи и части алевитов 55
- Хусейни (Хелвай), поэт-бекташи 412
- Хусрев-паша, наместник Диярбакыра 63
- Хызр, в представлениях суфиев — бессмертный святой 109, 137, 171, 182, 197–200, 203, 221, 231, 245, 318, 345, 346, 385, 436, 437, 463, 470, 471, 473, 484, 485
- Хызыр Лале Джуван, «сын» Хаджи Бекташа Вели 36, 37, 50, 64, 65, 67, 72, 163, 527, 554
- Хызыр Самуд (Хызыр Самит, Хазрат Самуд), халифе Хаджи Бекташа Вели 33, 256, 257, 259
- Хызыр-бей, военачальник, служивший султану Ала эд-Дину (Кейкубаду) 177
- Хызыр-паша, османский губернатор Сиваса 411

Хызыр, эмир Айдына 159

Хюсам эд-Дин Эфенди, османский историк 66, 166, 234, 287

Ч

Чагатай Н. (N. Çağatay), турецкий автор 92, 115, 275

Чалышкан Й. (Y. Çalıskan), турецкий историк 318

Челеби Хусам ад-Дин, секретарь и преемник Руми,
наставник братства мавлавийа 317

Чельтек Деде, анатолийский суфий 257

Ченмур, см. Баба Ильяс

Чердегин Шейхи, халифе Хаджи Бекташа Вели 260

Чильтан, см. Сорок святых

Чингис-хан (Чингиз-хан, Чингисхан), монгольский завоеватель 18, 21,
177, 179

Чиплаев К. 267, 268

Чичек-ана («Мать-цветок»), мифологический персонаж у алевитов 472

Чобан-баба (или *Койун-баба*), массовое радение, совершаемое алевитами
возле гробниц святых-*вели* в дни праздников Навруз
или Хыдрэллез 504

Чобаниды, династия монгольских наместников 205

Чобаноглу О. (Ö. Çobanoğlu), турецкий ученый 451, 468

Чуди Р. (R. Tschudi) 62, 123, 308

Чырак, ученик Хаджи Бекташа Вели 187

Ш

Шабан Баба, мифический персонаж у алевитов 475

Шайтан Мурад, наместник Кайсери 23

Шамс Абдал, см. Дост Мухаммад

Шамс ад-Дин Махмуд Тургаи, сын Баба Ильяса Хорасани 230

Шамс ад-Дин Умар Тифлиси, халифе Авхад ад-Дина Кирмани
в Сивасе (братство сухравардийа) 322

Шамс Деде, см. Шамс Табризи

Шамс Курд, каландар, последователь Джамаль ад-Дина Сави 340

Шамс Табризи, (Шамс Тебризи) персидский странствующий суфий,
наставник Мавланы Руми 269–272, 274, 322, 360–362, 364, 381,
404, 457, 526

Шамс эд-Дин (Ахи Шамс эд-Дин), глава ремесленных корпораций ахи 250

Шамс эд-Дин Сами, османский автор 278

- Шаполио Э.Б. (E.B. Şapolyo), турецкий ученый 91, 358, 488
- Шараф ад-Дин Бу Али Каландар, индийский каландар, поэт-суфий 354
- Шардаг Р. (R. Şardağ), турецкий ученый 42, 93
- Шах Аббас, Аббас б. Али, сводный брат и знаменосец имама Хусейна, шиитский святой-мученик 482
- Шах Вели (Джеляль Бозоклу), предводитель восстания кызылбашей в Анатолии 254, 383
- Шах Махмуд, пир каракойунлу 138, 215–219
- Шах Мина Сахиб, индийский суфий 222
- Шах Ниматаллах Вали, суфийский наставник из Кермана 381
- Шах Синджан, хорасанский поэт-суфий 348
- Шах Хизр Руми, суфийский наставник, каландар 353
- Шахвер, «каган Туркестана» 132
- Шахин Ш. (Ş. Şahin) 132
- Шахкулу (Шах Кулу) (Шайтанкулу), предводитель восстания кызылбашей 69,94, 254, 380, 381
- Швайгер С. (S. Schweiger), автор описания Константинополя на немецком языке 371, 377
- Шейх Абдаллах Мухаммад Сувар, суфийский наставник 303
- Шейх Абу Абдаллах ат-Тустари, суфийский наставник 303
- Шейх Абу Али Хасан, суфийский наставник 168
- Шейх Абу Осман аль-Магриби, суфийский наставник 168
- Шейх Абу-ль Касим аль-Каркани, суфийский наставник 168
- Шейх Ахмед, дед Хаджи Бекташа Вели по материнской линии 164
- Шейх Карамати из Эрегли, анатолийский суфий 301, 360
- Шейх Махмуд Лямии Челеби, см. Лямии
- Шейх Нусрат, анатолийский суфий 16
- Шейх Осман, халифе Деде Гаркына 231
- Шейх Паша, анатолийский суфий 336
- Шейх Самит, наставник братства адхамийа 257
- Шейх Хамша, ученик Баба Тахира Урйана 339
- Шейх Шебенги (Шабанги), суфийский наставник 303
- Шейххасанлы Д.К. (D.K. Şeyhhasanlı), главный редактор 94
- Шериф Хызыр, см. Сары Салтук
- Шефкуллю-бег, см. Шуджа эд-Дин Вели
- Шехид Абд аль-Кадир, челеби, глава «сельских» бекташи и части алевитов 528
- Шехир Казак Вирани Султан, поэт-бекташи, см. Вирани
- Шикари, османский автор 244

- Шимр, убийца имама Хусейна 57
 Шири, поэт-бекташи 438, 439, 506
 Шихаб ад-Дин (Чобан-и Амир), ученик Авхад ад-Дина Кирмани 325
 Шихаб ад-Дин Сухраварди, суфийский наставник,
 осноатель братства сухравардийа 241, 346, 352, 363
 Шуджа эд-Дин Вели, см. Султан Шуджа (он же Султан Варлыгы)
 Шукуров Ш.М. 474

Ы

- Ышык Шемси, поэт-хуруфит 407

Э

- Эвлия Челеби, османский путешественник 16, 22, 23, 34, 76, 121, 250,
 284, 285
 300, 311, 368, 407, 468
 Эвренос-бей, османский военачальник, предводитель отрядов *гази*
 на Балканском полуострове 47, 518
 Эвреносгуллары, османское феодальное семейство на Балканах 518
 Эдебалы (Эде Бали), духовный наставник Османа I 249, 250
 Эдиб Хараби, поэт-бекташи 420, 506
 Эйюбоглу И.З. (İ.Z. Eyüboğlu), турецкий писатель 93, 95, 98–101, 174, 380
 Эльван Челеби, анатолийский суфий, потомок Баба Ильяса 306
 Эльван Челеби, глава братства бекташийа 229–232
 Эльдем Э. (E. Eldem) 127
 Эмир Джем Султан, анатолийский суфий 198, 269, 278, 284
 Эмир Султан, святой из Бурсы, шейх братства халватийа 312
 Эмирджи Султан, анатолийский суфий 15, 35–37, 49, 50
 Эмирогуллары, наследственные наставники алевитов Айдына 493
 Эмиршах Эфенди, потомок Мавланы Руми 49, 50
 Эммин Баба, наставник бекташи 154, 540
 Эммин эд-Дин Баба б. Давуд Факих, османский автор 62, 154, 266, 540
 Энвери, автор комментария 42
 Энгин И. (I. Engin) 132
 Эр Гаиб, сын Пир Султана Абдала 412
 Эрёз М. (M. Eрёz), турецкий ученый 8, 46, 95, 105, 106, 108, 109, 488
 Эретна, везир государства Чобанидов, впоследствии султан Сиваса 205
 Эрзад, сын Али, османский наместник Кыршехира 529

Эрк Х.Б. (H.V. Erk, H. Basri Erk), турецкий ученый 19, 31
Эрлик, бог подземного мира у алтайцев 461
Эрот, древнегреческое божество 433
Эсад Баба, поэт-бекташи 429
Эсад Эфенди, османский историк 407
Эсин Э. (E. Esin), турецкий историк и археолог 127, 356
Эшреф (Ашраф), сын Караджа Ахмеда 277
Эшрефоглу, династия правителей Бейшехира 276, 277

Ю

Юар Кл. (Cl. Huart) 24
Юнг К. (C. Jung) 181

Я

Якоб Г. (G. Jakob) 62, 117, 120–122
Яма, бог смерти у индусов 427
Янко Мадьян (Никомед), легендарный строитель усыпальницы
Хаджи Бекташа Вели 524, 525
Ярринг Г. (G. Jarring) 452

Указатель географических и топографических названий

А

- Абдал Хасан, деревня 402
Абдал-мезраасы, местность 402
Абдаллар, деревня 402
Абдаллы, деревня 402
Аванос, город 289
Адана, город и область 481
Аджодхан, город 353
Адыман (Хисн-Мансур), город 229, 235
Азербайджан 16, 43, 57, 106, 136, 143, 251, 252, 260, 285, 337, 358,
415, 515
Айдын, город 83, 106, 159, 276, 493, 532
Айнтаб (Газиантеп), город 201, 288
Ак-Йазы, селение 59
Ак-Коюнлу, эмират, султанат 67, 68, 368, 383
Ак-пынар, источник 197, 442, 543
Аккаша, селение 83
Аксарай, город 126, 189,
Акхисар, город 33, 83, 275, 278
Акчайыр, название места 260
Акшехир, город 260
Аламут, деревня 106, 234
Албания 81, 84, 87, 124, 140, 544
Аллы Ышык, деревня 402
Алтынташ, селение 177, 256, 258
Алынджак, крепость 57, 58
Амасья, город 14, 22, 47, 48, 70, 166, 228–230, 233–237, 242, 251

Анатолия 7, 10, 14, 16, 19, 20, 22, 24, 27, 31–33, 35, 45, 48–51, 53, 55, 58,
61, 63, 75, 81, 83, 84, 86, 87, 90, 91, 95, 96, 98–101, 113, 115, 116,
118, 121, 122, 126–128, 131, 139, 140, 156, 159, 170, 175, 178–184,
186, 188, 195, 196, 198, 199–201, 203, 205, 207, 208, 210, 213, 224,
225, 229, 234, 239, 240, 243, 247, 248, 252, 256, 265, 269, 271, 275,
278–280, 287, 291, 292, 300, 301, 304, 307, 309, 311, 319, 321, 334,
337, 346, 353, 354, 359, 364, 380, 383, 385, 386, 402, 407, 412, 439,
443, 450, 454, 461, 465, 468, 550, 551, 553, 554, 556–558

Анкара, город 481

Анталья, город и область 33, 83, 402

Аравия 183, 242

Арас, селение 539

Ардебиль, город 67, 68, 108, 115, 141, 227, 262, 412, 552

Арзулу-кёй, деревня 82

Армутлу, название места 187

Асланбейли, деревня 360, 363

Астрабад, область 56

Асхаб-и Кахф, пещера 22, 175

Ат-кая, название скалы поблизости от обители Хаджи Бекташа Вели 543

Ауд (Авадх), историческая область 353

Афьон-Карахисар, город 177, 260, 276

Ахлат, город 279, 325

Ахмедлер, деревня 82

Ахуван, деревня 481

Ачуксарай, деревня 189, 546

Б

Баб ан-Наср, ворота в Каире 347

Бабадаг, гора 127, 285

Бабаэски, округ 82

Багдад, город 34, 164, 176, 177, 245, 296, 324, 361, 362, 412, 459, 554

Бадахшан, историческая область 99, 169, 180, 181, 468, 480

Бакирган, селение 481

Баку, город 57

Бала («Верхний»), один из трех кварталов-махалле
селения Хаджибекташ 516

Балканы (Балканский п-ов) 31, 55, 58, 75, 87, 100, 121, 126, 139, 140, 142,
243, 281, 312, 435, 518, 550, 551, 558

Балыкесир, город 82, 83, 106, 178, 281, 402, 477

Баназ, селение 412

Бандырма, город 524

Бараклар, селение 290
Бараклы, селение 289, 290
Басра, город 13
Батова (Добровиште), город 59
Бахчедере, деревня 106
Бейпазары, город 495, 497, 498
Бекдик, деревня 548
Белёрен, деревня 82
Бенгалия, область 351
Бергама, город 111
Бешкарыш, селение 259
Бигадич, селение 33
Биледжик, город 178, 249, 478
Богаз Пургазы (Болайыр), крепость 313
Бозок, область 15, 33, 63, 173, 233, 531
Боклуджа, деревня 82
Болгария 83, 337
Болу, район 412
Буда (Будапешт), город 124, 370
Бузаа, селение 251
Бурдур, город 83, 113
Бурса (Бруса), город 111, 298, 381, 402
Бухара, город 18, 365, 399, 455
Бююк Ышыклар, деревня 402

В

Ван, озеро 143, 222
Вардар, город 369, 406
Варна, город 59, 310, 311, 369, 384, 385
Венгрия 16
Византийская империя 7, 95, 286, 324, 365
Визе, город 369
Восточный Туркестан, историческая область 356, 452, 460, 469

Г

Гаиблер, деревня 82
Галлиполи (Гелиболу), город 313
Гданьск, город 285
Гейве, селение 278

Гейдже Капу (Гейдже Капуджак), деревня 23
Гейнюк, селение 237, 277
Гёксун, город 231
Гёкчеторлаклар, деревня 402
Гендж Ышык, деревня 402
Герат, город 262, 339, 355, 356
Гергер, крепость 235
Германия 17, 94, 124
Гермиан калеси, Гермианская крепость 177, 178
Гермиан, историческая область 256, 284, 300, 308, 309
Гермианская крепость (*Гермиан калеси*) 178
Гилян, область 245, 246, 288, 289
Гиндукуш, горы 333, 468
Гориче, город 84
Греция 16, 59, 140, 285, 433
Гюндюзлю, деревня 82

Д

Дадук, деревня 412
Дарданеллы (Геллеспонт), пролив 258, 312
Девели, город и область 175, 290, 337
Деврекёй, округ 82
Деде Гаркын, деревня 232
Деде-багы, сад принадлежавший обители Хаджи Бекташа Вели 507, 544
Демир Баба, обитель бекташи в Болгарии 122, 144–146, 311
Денизли, город 83, 111, 177, 186, 250, 324, 384
Дерсим, область 131, 412
Детройт, город 84
Джам, город 355, 356
Джан Абдал, деревня 402
Джаунпур, город 351, 353
Дивриги (Тефрике), город 234, 251, 277
Дикендже, деревня 82
Диметока (Димотика, Дидимотихон), город 50, 66, 312, 405, 525, 534, 535
Диярбакыр (Амида), город 63, 481
Добруджа, область 33, 83, 127, 281, 282, 285, 286, 380, 385, 550
Доруд, деревня 221
Думьят, город 258, 283, 296, 341–344, 346, 347
Дур-Геррави, район 221

Е

Египет 16, 87, 283, 296, 297, 347, 349, 352, 354, 355, 357, 363–365, 412, 427, 519, 532

З

Заве, город 347, 349

Загора (Стара-Загора), город 369

Загрос, горы 353

Западная Европа 399

Зиле, город 16

Зир («Нижний»), один из трех кварталов-*махалле* селения
Хаджи бекташ 516

Золотой рог, бухта 53

И

Измир, город 33, 42, 90, 106, 108, 412

Илиджек, местность 544

Ильяс-кёю, деревня 236

Имамоглу, район 89

Инегёль, город 178, 251, 299

Ипсала, селение 47

Ирак 16, 22, 57, 84, 146, 233, 245, 246, 354, 358, 485, 515, 550, 553

Иран 13, 14, 67, 68, 80, 93, 95, 106, 113, 128, 136, 137, 165, 170, 177, 179, 205, 215, 218, 226, 227, 234, 239, 242, 246, 254, 267, 275, 278, 289, 339, 347–249, 351, 355–357, 360, 363, 367, 373, 383, 395, 401, 411, 420, 436, 451, 460, 550

Испарта, город 83, 412

Й

Йасинабад, город 527

Йасы, город 18

Йенишехир (Эрмени Дербенди), город 253, 365

Йозгат, город 15, 33, 250, 498

Йунак, город 475

Йылдызели, город 412

К

- Каз-дагы, гора 471
Казвин, город 245, 340, 480
Кайсери (Кесария), город 14, 15, 22, 23, 33, 186, 195, 196, 205, 208, 288, 318, 319, 323, 324, 325, 363, 531
Каледжик, деревня 236
Календер-дереси, местность 402
Календеран-и Джебель, местность 402
Калиакра (Калигра), крепость 281, 282, 284, 285
Кангал, округ 84
Кандия, город 519
Кара Йол, см. Карагююк
Кара-Оглан, роща 215
Карабалар, деревня 82
Карагаач, район Стамбула 55
Карагююк, селение, см. Сулуджа Карагююк
Карагююк, холм 540, 549
Караджа Ахмед (Караджаахмет), деревня 277
Караджа-даг, местность 33, 260
Караман, историческая область 47, 63, 367, 519
Карасу Йениджеси, город 368
Кареси, область 83
Каср аль-Айн, обитель бекташи в Каире 296
Кастамону, город и область 158, 159, 412
Каусар, источник в раю, райская река 166, 387, 508
Кашмир, историческая область 451, 452
Кая, местность 336, 544
Кербела, город 22, 57, 143, 159, 255, 296, 373, 390, 412, 456, 482, 493, 505, 507, 515, 539
Керман, город 355
Керманшах, город 218, 221
Кёсе Абдаллар, деревня 402, 412
Кёседаг, местность 248, 361
Кеферсуд, область 233,–235
Козан, округ 83
Койун Абдал, деревня 402
Кофчагаз, округ 82
Кочо (Кара-Ходжа), город 356
Крит, остров 20, 84, 154, 223, 519
Крым (Крымский п-ов) 16, 22, 250, 281, 285, 337
Кукур, округ 23

- Кулахдузан, квартал в Кайсери 323
Кулунч-кая, название скалы поблизости от обители
 Хаджи Бекташа Вели 539
Кусан, область 232
Куфа, город 422
Кухистан, область 15
Кызыл-Дели, река 35, 36, 110, 128, 203, 291, 293
Кызыл-Ырмак (Кызыл-Ирмак), река 31, 33, 188, 190, 234, 368, 546, 547
Кызылджапынар, деревня 106
Кызылоз, местность 544
Кылагузлу-кёй, деревня 82
Кыран Ышыклар, деревня 402
Кырджали, город 310
Кыркларели, область 82, 106, 116
Кыршехир, город 20, 22, 23, 28, 33, 44, 76, 88, 89, 91, 106, 173, 186, 187,
 193, 205, 237, 249, 250, 279, 289, 316, 318, 321, 323, 325, 336, 516,
 545, 551, 553
Кырыккале, город 493
Кютахья, город 177, 256, 258, 259, 367, 384, 402
Кююкче, местность 544
Кялус, река 219
Кяхта, город 235

Л

- Лакхнау, город 353
Ленинград (Санкт-Петербург), город 133
Лех, см. Польша
Ликия, историческая область 291
Литва 285
Луристан, область 220
Львиный источник (*Аслан чешмеси*), источник в обители
 Хаджи Бекташа Вели 185, 518
Люлебургаз, округ 82
Лядик (Лаодикея), город 234

М

- Мавераннахр, историческая область 15, 226
Магриб, регион 168, 357
Мадаин (Ктесифон), город 245
Мадара, город 282

- Мазандеран, область 244, 246
Македония 49, 81, 84, 124, 296, 406, 489
Маку (Макинское ханство), область 136, 143
Малатья, город 74, 106, 129, 228, 233–235, 471, 495, 497, 498
Малая Азия 7, 8, 10, 15–17, 19, 20, 22, 46, 67, 69, 74, 83, 87, 96, 106, 111, 115, 120, 122, 125–128, 133, 135, 136, 139, 159, 172, 176, 183, 195, 200, 210, 216–218, 224, 227, 228, 238, 240–242, 246, 247, 252, 254, 277, 288, 289, 301, 306, 318, 319, 321, 326, 337, 347, 349, 354, 356–358, 363, 401, 408, 412, 427, 467, 488, 515, 546, 551, 552, 558
Малья, долина 237
Манастир, город 49, 296, 386, 411
Маниса, город 39, 83, 276–278, 309, 367, 380, 402
Маранд (Меренд), город 27, 251
Мараш, город 82, 211, 233
Марбург, город 17
Марокко 71, 80, 228, 235, 357
Мегаире, горы 314
Меджидёю, селение 236
Медина, город 175, 239, 318
Мекка, город 22, 57, 116, 135, 146, 166, 192, 209, 221, 262, 280, 281, 318, 334, 355, 403, 529
Ментеше, область 256, 258, 308
Мерам, предместье Коньи 359
Мердивенкёй, район Стамбула 55, 127, 443
Мерзифон, город 16, 55
Мерич, селение 106, 464
Мерсин, город 83
Месопотамия 184, 341, 347, 412, 504, 535
Миндер-кая, название скалы поблизости от обители Хаджи Бекташа Вели 539
Мичиган, штат 84
Москва, город 285
Москов (Московия, Московская Русь) 285
Московское царство 52
Мраморное море 49, 313, 524
Мугла, город 82, 83
Муджур, город 232, 260
Мукаттам, гора 296
Мультан, город 354, 363

Н

Наджаф, город 22, 155, 175, 177, 199, 296, 315, 456, 503, 535

Наллыхан, округ 302

Нарлыдере, обитель (*оджак*) алевитов в провинции Измир 108, 493

Насухбей, деревня 106

Нахичевань, город 57, 136

Невшехир, город

Никсар, город 70, 234

Нил, река 28, 344

Нишапур, город 18, 19, 21, 22, 164, 166, 180, 226, 267, 334, 340, 553

О

Оксюрюк, название ручья, протекающего невдалеке от обители Хаджи Бекташа Вели 542

Олимпос (Кешиш-дагы, ныне Улудаг), гора 251

Осман-паша, название обители 15

Османджык, город 311, 368

Османское государство (Османская империя) 18, 34, 35, 38, 43, 50, 51, 53, 55, 67, 70, 72, 74, 76, 82–84, 86–89, 93, 110, 112, 113, 118–120, 123, 124, 127, 129, 133, 139, 140, 142, 144, 162, 205, 243, 246, 247, 252, 284, 292, 299, 337, 338, 365, 366, 370, 375, 377, 381–383, 400, 407, 420, 442, 449, 531, 535, 551

П

Панипат, город 354

Пашаэли, область 314

Пир Меризат, суфийская обитель в Шемахе 121

Превеза, город 59

Прилеп, город 49

Пынархисар, округ 82

Р

Ресмо, селение 154, 223, 519

Ризе, город 83

Рум (Анатолия) 31, 44, 59, 135, 170, 171, 176, 178, 180–182, 187, 192, 201, 210, 217, 221, 231, 234, 245, 247, 254, 269, 275–280, 298, 308, 313, 321, 337, 353, 364, 365, 372, 378, 385, 389, 395, 404, 407, 408, 419, 435, 438, 441, 443, 444, 553

Румелия, историческая область 33, 49, 82, 314, 369, 373, 383, 534
Румийский султанат (государство Сельджукидов Рума) 27, 243
Рушук, город 312

С

Сават, один из трех кварталов-махалле селения Хаджибекташ 516
Саве, город 340, 341, 345
Садр-и Хаким, название обители в Конье 322
Сакалан (Саклан), крепость 171
Сакарья, область 33, 237, 278
Сакарья, река 253
Сала, город 282
Саланда, деревня 548
Салихийя, район Дамаска 364
Салоники, город 385
Самарканд, город 57, 210, 399
Самосата (Сумейсат), крепость 234
Самсам, холм 194
Сангариос ырмагы, река, см. Сакарья 253
Сандыклы, город 260, 308
Сарухан, область 37, 276, 309
Сары Кыз, плато 314
Северная Африка 16, 357, 379
Сейидгази, селение 59, 311, 366, 401
Сениркент, город 106, 498, 505
Сербия 49, 81, 140, 534
Серез, город 369
Сивас (Себастья), город 22, 44, 84, 116, 133, 173, 176, 179, 233, 235, 248, 251, 283, 300, 322, 411, 412, 495, 498, 519, 525
Сиврихисар, город 276, 278, 323
Силистрия (Силистра), город 312, 520, 536
Силифке, город 493
Симава, река 33, 259
Синд, историческая область 354
Синоп, город 83, 178, 218, 313, 356
Софу, селение 136, 215
Средиземное море 201
Средняя Азия 14, 18, 30, 113, 165, 178, 210, 234, 267, 268, 348, 357, 452, 458, 460, 461, 478, 479, 484–487, 522, 553
Стамбул (Константинополь), город 17, 33, 38, 40, 43, 53–55, 76, 78, 84, 86–88, 90–94, 106, 109, 113, 119, 120, 123, 135, 276, 277, 289, 322, 381, 382, 407, 443, 480, 533–535

Страсбург, город 138
Судак (Сугдая, Сурож), город 285
Судан 228
Суз-Каладжак (Сусуз-Каладжак), поле (название поля) 23
Султанёню, см. Эскишехир
Сулуджа Карагюк (Хаджибекташ, Хаджибекташ-кёй), селение 10, 19,
22, 24, 27, 32, 33, 65, 80, 126, 129, 163, 172, 173, 175, 176, 180,
198, 201, 203, 206, 271, 278, 292, 334, 412, 516, 546, 554
Сурхурпур, город 353
Сусады, название места 191
Сусуз Яйла, название места 64
Сузуз, местность 307, 309, 401
США 84
Сырдарья, река 18
Сютлюдже, район Стамбула 55, 414

Т

Тавас, город 258
Тавр (Торос), горы 82, 462
Тавшанлы, город 177
Тазекенд, селение 136
Тараз, город 356
Татарпазары, город 59
Тахталы-Кёй, деревня и обитель 299
Тебриз, город 57, 68, 137, 259, 272, 274, 356, 360, 374
Тевеккельджик, название места 258, 259
Тегеран, город 219, 322, 340
Тезгююк, местность 277
Тейлор, город 84
Теке, область 111, 479
Текирдаг, область 82
Текке Ышыклар, деревня 412
Текке-кая, скала в окрестностях с.Хаджибекташ 184
Текке-кёй, деревня 290, 295, 310, 335
Тибет, историческая область 451, 452
Тимори, гора 84
Тире, город 42, 55
Токат, город 14, 16, 233, 251, 287, 354, 363, 383, 412, 495
Топ-айин, сад принадлежавший обители Хаджи Бекташа Вели 544
Топчулар, деревня 82
Торбат-и Хайдарийе, город 349

Торлаклар, деревня 412
Трабзон, город 83
Трансоксания, см. Мавераннахр 210
Трапезундская империя 83
Тузкёй, деревня 189, 547
Тунджели, город 251, 495
Тургут Эли, местность 299
Туркестан, историческая область 17, 19, 21, 95, 135, 169, 170, 181, 261, 348, 356, 357, 452, 460, 469, 486, 530
Турхал, город 236
Турция 7–10, 14, 16, 17, 31, 33, 39, 56, 58, 69–71, 80–82, 84–88, 90–94, 104–106, 109, 110, 113, 119, 121, 129, 130, 132–136, 171, 176, 215, 232, 254, 260, 277, 283, 285, 290, 296, 298, 315, 348, 360, 373, 402, 410–413, 450, 452, 461, 466, 471, 474, 481, 484, 558
Тус, город 15

У

Удж-и Тархан (Астрахань), город 245
Узбекистан 452
Улубей (Улугбей), селение 106, 472
Умурджа, деревня 106
Ургюп, город 22, 548
Урмия, город 137
Ускюдар (Скутари), азиатская часть Стамбула 55, 276, 277
Ускюп, округ 82
Ушак (Ушшак), город 33, 177, 283, 307

Ф

Фессалия, область 84
Фетхийе, город 481
Филибе (Пловдив), город 59
Финике, округ 83, 112
Фракия, историческая область 16, 140, 312

Х

Хаджибекташ-кёй, селение, см. Сулуджа Карагююк 10, 17, 20, 24, 39, 43, 65, 73, 75–77, 80, 82, 90, 126, 186, 232, 320, 516, 530, 536, 540, 543, 544, 547, 548, 552
Хаджим-кёю, см. Хаджибекташ-кёй

- Халеб (Алеппо), город 22, 175, 251, 296, 449, 532
Хамадан, город 339, 363, 374
Хамид, историческая область 385
Хамушан, квартал в Тебризе 274
Хан-багы, сад принадлежавший обители Хаджи Бекташа Вели 543, 544
Харран, город 358
Хас-бахче, сад в обители Хаджи Бекташа Вели 518
Хасан Деде, обитель (*оджак*) алевитов в провинции Анкара 108, 493
Хасково (Хаскёй), город 59, 145, 311
Хатай, область 82
Хема (Хума), гора 260
Хизр, гора 339
Хилла, город 177, 412
Хисарджик, местность 259
Хисн-Мансур (ныне Адыяман), крепость 229
Хой, город 137
Хорасан, историческая область 13, 15, 18, 20, 22, 28, 32, 44, 50, 57, 109,
116, 164, 166, 169, 170, 176, 180, 187, 200, 218, 226, 238, 240, 245,
262, 266, 267, 269, 279, 280, 311, 340, 341, 347–349, 365, 368,
388, 396, 412, 435, 436, 443, 446, 451, 481, 482, 515, 543, 553
Хорезм, историческая область 15, 57, 176, 481
Хувейза, город 218
Худавендигар, область 173, 326
Хузестан, область 218
Хырка-дагы, гора 194, 202, 211, 546

Ц

- Центральная Азия 101, 127, 156, 484

Ч

- Чалдыран, селение 68
Чамашир-кая, название скалы поблизости от обители
Хаджи Бекташа Вели 543
Чат, деревня 230, 236, 247
Чатал капы, ворота в обители Хаджи Бекташа Вели 517
Чердекин (Чердегин), местность 260
Черное море 196, 201, 271
Чех (Чехия) 285
Чивриль, деревня 545
Чиле-даг, гора 198, 199

Чичекдагы, селение 290, 472

Чорум, город 179, 233

Ш

Шам, см. Сирия, Дамаск

Шахкулу Султан, обитель бекташи в Стамбуле 69, 94, 380, 381, 533

Шахне, деревня 412

Швеция 285

Шейх Барак, деревня 290

Шекер пынары («Сахарный родник»), название родника в окрестностях обители Хаджи Бекташа Вели 544

Шемаха, город 121, 246, 259

Шехзадебаша, район Стамбула 382

Шираз, город 340, 344, 399

Ширван, историческая область 57, 246, 259

Штип, город 49

Шумен (Шумна), город 312

Ы

Ылгын, город 385

Ышык-кёй, деревня 402

Ышык-тепе, холм 402

Ышыккюг, селение 177–178

Э

Эгейское («Белое») море 178, 256

Эдирне, город 19, 66, 70, 82, 106, 241, 283, 285, 312, 314, 322, 369, 370, 383, 407, 412, 464, 493, 495

Эдремит, город 178, 471, 484, 493

Эйюбели, район 126

Эльбистан, город 22, 64, 175, 231, 233, 235, 248, 531

Эльмалы, город 33, 111, 290, 473

Эмре (Эмре-дагы), гора 260

Эмре, деревня 302

Эпир, область 59

Эрджиш, город 143

Эрджияс, гора 323

Эрегли (Гераклея), город 301, 325, 360

Эскишехир, город 33, 75, 122, 384, 402

Указатель терминов и этнонимов

А

Абдалан-и Рум («абдалы Рума»), объединение странствующих дервишей Анатолии 180, 182, 247, 365, 369, 372, 377, 378, 389, 407, 408, 419, 441, 550

абдалбейи, крайние шиитские сектанты в Урмии (см. каракоюнлу) 137
абдал, странствующий дервиш-каландар, в Малой Азии 17, 31, 59, 60, 67, 68, 106, 110, 111, 113, 133, 137, 158, 180, 200, 210, 212, 217, 247, 250, 251, 253–255, 282, 290, 291, 297, 298, 313, 315, 321, 337, 345, 346, 364, 366, 367, 370–374, 376, 378, 379, 381, 383–385, 389, 390, 392, 393, 402–406, 408, 409, 411, 454, 455, 467, 485, 489, 505, 531, 539, 540, 552, 556

абдест, обрядовое омовение 193, 328

ага-бей, начальник янычарского корпуса 54

Ага-байрагы, командирский флаг янычарского корпуса 54,

агачери, туркменское племя в Малой Азии 234

адаб, правила поведения, этикет 62, 63, 162, 331

адак, обетные подношения, приносимые духу святого 471, 539

адхамийа, суфийское братство в Мамлюкском государстве 257

айазма, святые колодцы в Анатолии и Греции 135

айакчи («[дервиш] на побегушках»), одиннадцатый пост (из двенадцати) в священной иерархии бекташи 112

айан, представитель городской элиты, зажиточный горожанин 77

айат (букв. «знамение», «чудо»), стих из Корана 54, 104, 227, 329, 330, 331, 414, 415, 446, 459

айдынлы, племенное подразделение тахтаджей (см. тахтаджи) 83

- айдынлы, подразделение тахтаджей 83
- аййары, городские смутьяны 268
- айин (перс.), ритуальная церемония, богослужение 10, 62, 69, 117, 138, 140, 421, 422, 425–427, 436, 445, 465, 480, 487–489, 492, 493, 499, 500, 502, 504, 506, 508, 509, 513, 515, 528, 535, 552, 554
- айн, буква арабского алфавита 60, 386
- айин-и джем, мистическая церемония бекташи 10, 69, 117, 138, 140, 421, 422, 425–427, 436, 445, 465, 480, 487, 488, 493, 499
- Ак-дженнет, место в обители Хаджи Бекташа Вели, на котором построена мечеть 523
- акбарийа, братство последователей Ибн аль-Араби (носившего титул «Величайшего шейха» – Шейх аль-Акбар) 317
- аккоюнлу, племенной союз туркмен Анатолии 219
- Ал-и аба («Семейство плаща»), члены семьи пророка Мухаммада 107
- Ал-и аба (араб.-перс. «Семейство плаща»), Мухаммад и члены его семьи – Али, Фатима, Хасан и Хусейн 53, 107
- алави (алеви), наименование потомков Пророка Мухаммада от его дочери Фатимы и зятя Али 80, 106, 107, 394
- алавийат (араб.), любовь и почтение к имаму Али 107
- аладжа дейнек (см. также тарик, эркан, сердесте), деревянный посох, с помощью которого алевитские наставники руководят ритуальными церемониями 119, 454, 458, 498
- алазлама, обряд очищения огнем 470
- аласту безми, в поэзии суфиев изначальный (до начала Творения)призыв Бога (аласт) к душам людей 413
- алевиты, шиитские сектанты в Малой Азии 73, 80, 81, 84, 105, 106, 108, 119, 129, 130, 140, 221, 293, 417, 462, 465, 471, 473, 475, 478, 483, 497, 498, 501, 544
- алевиты, шиитские сектанты Малой Азии, близкие по учению к бекташи 8–10, 16, 31, 62, 63, 68, 69, 71–73, 78–84, 86–91, 94, 101, 102, 105–109, 113, 114, 118, 119, 128–133, 138, 143–145, 218, 221, 222, 227, 228, 251, 254, 255, 293, 295, 306, 367, 369, 386, 395, 409, 410, 412, 413, 416, 417, 419, 420, 426, 427, 437–439, 441, 452, 454, 457, 458, 460–462, 464–466, 470–479, 481, 484–488, 492–498, 501, 502, 505, 513–515, 537, 544, 558
- алем, штандарт, мистический атрибут дервишей-бекташи 211, 212, 530
- Али байрамы (тур. «празднество Али»), зимнее празднество секты ахл-и хакк 221
- али-илахи, секта крайних шиитов на территории Курдистана 59, 412, 515,

- алиане*, название алевитов в Болгарии 144
- алиф*, первая буква арабского алфавита 20, 45, 62, 212, 457
- алтайцы*, тюркская народность 460, 462, 464, 466, 472, 474, 480
- Алтылар капысы* («Ворота шести»), название ворот в обители Хаджи Бекташа Вели 523
- алтын зинджир* (тур. «золотая цепь»), последовательность правления двенадцати шиитских «непогрешимых» имамов 147
- амахраспанды* (*амэша спэнта*), семь древнеиранских высших ангелов 233
- амуджа*, племя алевитов во Фракии 82
- анда*, обряд побратимства у среднеазиатских тюрок 495
- арабаджи*, подразделение алевитов, проживающее в окрестностях г. Сивас 84
- арбаин* (араб. «сороковины»), практика сорокадневного затворничества у суфиев 175, 546
- ариф*, мистик, познавший Бога 275, 303, 327, 329, 330, 332-334, 414, 482
- арк* (перс.), «поколение», мера счета времени (около 30 лет) 219
- аркан* (*эркан*), «столпы», основополагающие начала суфийского «пути» 63, 73, 106, 118, 395, 425, 426, 432, 445, 466, 482, 513
- аруз*, метрика арабо-персидского стихосложения 59
- Арш*, престол Всевышнего 60
- аса* (*тарик*, *аладжа дейнек*) названия ритуального посоха наставника бекташи и алевитов 458
- аслан каны* («львиная кровь»), название вина в обрядовой практике бекташи 185
- аслан каны* (тур. «львиная кровь»), наименование красного вина в обрядовой практике бекташи 185
- аслан сютю* («львиное молоко»), название водки в обрядовой практике бекташи 185
- аслан сютю* (тур. «львиное молоко»), наименование водки-*ракы* в обрядовой практике бекташи 185
- Ат эви*, конюшня в обители Хаджи Бекташа Вели 517, 547
- атаджи-баба*, старший по конюшне в обители Хаджи Бекташа Вели 517, 536
- афшар* (авшар), тюркское племя, входившее в объединение кызылбашей 67, 235
- ахи* (*ахийан-и Рум*), торгово-ремесленная корпорация в Малой Азии, «тайный» мужской союз 20, 44, 54, 68, 89, 103, 115, 135, 141, 142, 157, 158, 186, 242, 250, 316-321, 324-326, 495, 496, 515, 521, 523, 551, 552

ахибаба, см. *дедебаба* 34

ахирет кушагы («загробный пояс»), пояс, связанный из шерсти жертвенного животного, надеваемый на посвящаемого 499

ахл-и байт (араб.-перс., тур. – *эхл-и бейт*), члены семейства Пророка Мухаммада), 107

ахл-и кааль (араб.-перс.), «люди слова» 102

ахл-и хакк, секта крайних шиитов в Курдистане 128, 131, 136, 143, 215–218, 220, 221, 228, 233, 235, 386, 515

ахл-и халь (араб.-перс.), «люди [мистических] состояний», подлинные суфии 102

Аш-эви (*Аш-хане*), кухня обители бекташи, где происходило также обучение новичков 186, 516, 521, 547

ашик («влюбленный»), человек, возлюбивший суфийских святых 39, 264, 284, 389, 416, 424, 482, 517, 533

ашура, первые десять дней месяца Мухаррам, в которые происходит церемония оплакивания шиитских имамов 57, 401,

ашуре, поминальное кушанье в честь шиитского имама Хусайна, «Царя мучеников» и членов его семейства, погибших при Кербеле 283, 536

ашчи-баба, главный дервиш на кухне обители бекташи 279, 309, 465, 498, 513, 520, 536

Б

«бродячие народы» Малой Азии (юрюки, туркмены, абдалы, тахтаджи, чепни и др.) 17, 30, 60, 63, 67, 68, 83, 106, 117, 120, 136, 172, 173, 219, 225, 235, 241, 302, 304, 336, 358, 450, 462, 483, 515

ба, вторая буква арабского алфавита 60

баба, странствующий суфий, старец-наставник 10, 18, 24, 27, 40, 53, 54, 104, 107, 109, 114, 119, 122, 126, 130, 210, 232, 242, 253, 286, 305, 309, 324, 350, 355, 408, 411, 443, 450, 451, 453, 457, 460, 472, 486, 493, 494, 508, 516, 517, 520-522, 544, 548, 551

бабаган, одно из двух направлений бекташи, адепты которого практиковали безбрачие 64, 72, 77, 79, 81, 84, 100, 102, 104, 105, 119, 193, 194, 516, 523, 527, 540

бабаи, дервиши-мятежники в Малой Азии 16, 27, 83, 96, 109, 115, 116, 141, 144, 195, 196, 216, 224-229, 235-245, 247-255, 299, 336, 553

бабиды, крайняя шиитская секта в Иране 242

баглама, струнный музыкальный инструмент, используемый в ритуальной практике алевитов и тахтаджей 102, 500

- бадавийа, суфийское братство в Египте 13, 281, 582
- баджийан-и Рум*, сообщество женщин-дервишей в Анатолии (предположит.) 44, 46, 157, 318, 321, 325, 326, 451
- базлама*, особый хлеб, ритуальное угощение у алевитов 471, 539
- байат, туркменское племя в Малой Азии 234
- бакши* (*баксы*), название шамана-целителя и/или народного певца народов Средней Азии, странствующие будийские монахи 450, 451, 460, 478
- барак, бараклу, племя в Анатолии 290
- барака* («Божья благодать»), духовная сила, передающаяся по наследству 31, 452
- баракийун*, название общины последователей Барака Баба 287
- батин (араб.), «сокровенный», скрытый от непосвященных; эзотерическая доктрина 78, 226, 391
- батин* (батын) *кылыджы*, деревянный меч, мистический атрибут дервишей-бекташи 211, 308,
- батин кылыджы* (тур.), мистический деревянный меч, один из атрибутов ранних дервишей-бекташи 211, 308
- батини* (батиниты), сторонники «сокровенного» учения 107, 226, 360
- батинилик*, эзотеризм, см. *батин*, *батини* 107, 226, 360
- батыл (араб.), ложный, основанный на предрассудках, пустой (о верованиях) 80
- башдеде*, верховный наставник бекташи в Албании 84
- бег* (*бей*, *бек*), у тюркских народов – вождь племени или глава небольшого государства (княжества); военачальник 217, 372
- бегдешсюз* (*бенгдешсюз*), на анатолийско-турецком языке – «бесподобный», «не имеющий равных» 165
- Бейдёндо*, священный камень поблизости от обители Хаджи Бекташа Вели 545
- бейлербей*, в Османском государстве – титул наместников крупных провинций 49, 63
- бейлик*, княжество, управляемое беом (бегом) 37, 47, 98, 178, 252, 291, 357, 366, 551, 555
- бейт аль-маль*, войсковое финансовое ведомство султана 313
- бекташи-хане*, первоначальное название обителей бекташи
- бекташи, члены суфийского братства бекташии 8–10, 16, 29, 31, 34–38, 43–51, 53–56, 58–63, 69–77, 79–82, 84–91, 93, 94, 97–106, 108–115, 117–124, 126–133, 135–147, 153, 154, 163, 164, 184–186, 194, 195, 203–205, 211, 216–219, 221, 223, 228, 249,

250, 254, 255, 259–261, 265, 266, 268, 274, 278, 284, 289, 290,
292–294, 296–298, 300, 304–306, 308, 309, 311–313, 315, 319,
320, 322, 326, 327, 333, 335–337, 340, 350, 360, 368–371, 386,
387, 400, 404–407, 409–418, 420, 421, 423–427, 429, 430,
434–439, 441–445, 448, 449, 452–467, 469–472, 474–478,
480–482, 485–489, 492–498, 500–502, 505–507, 509, 514, 515,
517–521, 523, 524, 528–530, 533–540, 543, 544, 547, 548, 550–552,
555, 556, 558, 559

бекташийя, суфийское братство в Турции и Юго–Восточной Европе 8–10,
13, 16, 17, 19, 20, 29, 30, 34, 38, 40, 42–44, 46, 49, 51, 52, 55, 56,
59, 61, 63, 65, 70–77, 81, 82, 85–95, 97, 100, 102–105, 109–113,
116, 117, 120–126, 128, 130, 132, 137, 139–142, 148, 150, 184,
192, 212, 222, 223, 227, 228, 230, 254, 256, 262, 263, 274, 283, 290,
293, 295, 301, 303, 305, 308, 312, 315, 316, 337, 340, 348, 368,
381, 385, 387, 396, 403, 408, 410, 412, 413, 415, 418, 419, 421, 422,
424, 439, 444, 447, 449, 452, 456, 468, 487, 488, 509, 513, 515, 549,
551, 552, 556, 558, 559

бекташлу, племя в Малой Азии 121, 126, 131, 205

бенг (перс. *банг*), обозначение индийской конопли и изготовляемого
из нее наркотического вещества 45, 165, 366

бенгдеш (*бегдеш*, *бекташ*), на анатолийско-турецком языке –
«подобный», «равный» 165

берат, патент на занятие той или иной должности или на владение
имуществом 73, 253

бёрк, традиционный головной убор в форме конического колпака 45, 90,
457, 509

бест, право убежища в священном месте для тех, кто нарушил закон 52,

би-т-тахаллус (араб. «под псевдонимом») 152

би'ат (араб.), присяга на верность, признание власти, договор 191, 280

бид'ат эхли (араб.-тур. «люди новшества»), еретики, те, кто вводит
в исламе какое-либо «новшество (*бид'ат*) 189

бират (от слав. «брат»?), наименование христианских сектантов
(богомиллов?) 70

бисте, у среднеазиатских тюрок торговые партнеры, давшие друг другу
клятву верности 496

биши (*пиши*), масляный пирог 166

будала азиз («юродивый угодник») 44, 82

бурни, одна из мятежных групп в средневековой Малой Азии 67

буряты, монгольская народность 484

бхикшу, странствующий буддийский монах 450

В

ваиз (араб.), религиозный проповедник 77

вакаи-наме, османские исторические хроники 315

вакф (араб.), имущество, завещанное на благотворительные цели; фонд
61, 70, 72, 73, 77, 78, 92, 93, 205, 231, 314, 517, 527, 542

вакфийе, вакуфная грамота 23, 24, 27, 38, 205, 275, 276

варидат (араб.), налоговые поступления, перечисляемые
в фондсуфийской обители 34

варсак, тюркское племя, входившее в объединение кызылбашей 67

вафайя, суфийское братство в Месопотамии 241, 249, 292

вахдат аль-вуджуд (араб.), философско-религиозная система,
предложенная Ибн Араби 210, 362, 391

вели, вали («близко стоящий к Богу», «избранник», «святой») 7–9, 19, 20,
23, 27, 30–32, 35, 36, 43, 51, 73, 81, 82, 92, 94, 95, 97, 100, 101,
110–112, 123, 133, 135, 141, 148, 151, 156, 158, 161, 162, 165,
170–174, 183, 184, 187–189, 191, 194–199, 204, 206, 208, 209,
213, 217, 218, 243, 249, 250, 252, 255, 261, 262, 265, 272, 275, 276,
278, 280, 285, 286, 291, 293, 299, 301, 303, 312, 315, 317, 319, 326,
335, 359, 367–369, 388, 392, 398, 405, 421, 425, 429, 436, 439,
440, 446, 449, 462, 464, 472, 485, 504, 505, 515, 522, 550, 551, 553,
554, 556, 557

вилайа (*вилайет*), «близость к Богу», избранничество, святость 7, 328

вилайат (араб.), область, провинция 45

вилайет канатлары (араб.-тур.), «крылья святости» 170, 189

вилайет эли (араб.-тур.), «рука святости» 170

вилайет-наме (араб.-перс. «книга святости»), наименование жанра
жизнеописаний святых в традиции бекташи 110

вирд, инициация, а также особая молитва каждого суфийского братства
14, 416, 419, 482

Г

газа (араб.), военные походы против «неверных» (немусульман) 45,
284, 365

гази, участник военных походов против «неверных» (немусульман) 30, 31,
44, 45, 47, 68, 99, 157, 159, 183, 299, 312, 319, 321, 337, 366, 369, 551

- газийан-и Рум*, см. *гази*
- гайб* (араб.), то, что сокрыто, тайна; божественная тайна; название иерархии невидимых святых 108, 468
- гайн*, буква арабского алфавита 60
- гар-хахар* (перс.), «сестра-блудница» 26
- гарагоюн*, см. *каракоюнлу* 143
- гёзджю* («смотрящий»), звание, присваивавшееся в традиции главному эрену Анатолии 184, 211, 278, 465
- Гейиклю Баба Султан джемаати*, *Гейиклю Баба дервишлери*, название общины последователей Гейикли Баба 300, 306
- гёргю* (*Алиджеми*, *джем*, *ич-курбан*, *ичери-курбан*) ритуальное собрание у алевитов, на которое не допускаются «непосвященные» 495, 497, 508
- герчеклер*, в представлениях бекташи – сонм «истинных» святых 435
- гильманы*, юноши, обитающие в раю и прислуживающие праведникам 264
- гулямы*, тюркские воины-рабы на службе у мусульманских правителей 226
- гулат*, общее название группировок и общин, представлявших «крайнее» течение в шиитском исламе 107
- гюльбенг* (*гюльбанг*), коллективное моление 54, 110, 165, 429, 457, 460, 507, 508, 511, 512, 523

Д

- «Дом пищи», см. *Аш-эви*
- дава* (араб. «призыв»), пропаганда того или иного учения среди мусульман (обычно шиитского толка) 68, 246
- даи* (араб.), проповедники исмаилитского учения 16
- даль*, буква арабского алфавита 60, 345
- дар ас-сийада*, пристанища для сейидов 179
- дастан* (перс.), лироэпическое произведение, сказание, поэма 157, 227, 267, 268, 410, 468
- дев*, см. *див*
- девир*, *деврййе* (арабск. букв. «опрокидывание», «кругооборот»), представление о перевоплощении душ 295, 434, 439, 487
- девширме*, практика набора христианских юношей на службу в элитные части османской армии; наименование сословия, образовавшегося из этих юношей и их потомства 46, 64, 118
- дөггер* туркменское племя в Малой Азии 234
- деде*, наследственный наставник у алевитов 30, 71

- дедебаба* (*ахибаба*), титул главы одного из двух направлений бекташи (дервишей-*бабаган*) 34, 49, 54, 55, 72, 90, 102-104, 458, 516, 517, 519, 521-525, 528, 533, 536, 537, 540, 543, 544
- деделик*, область, на которую распространяется духовная власть наставника-деде 84
- дейиш*, стихотворение духовного содержания у алевитов
- делильджи*, особый служка, которому *деде* поручает следить за большой свечой (*делиль*) 465, 498
- дем девран* (*деврэн*), название радения у алевитов 449
- дем*, ритуальное возлияние у бекташи 59, 164, 272, 491, 500, 506
- дербэнд*, горный проход, за проезд через который взималась пошлина 314
- Дергах авлусу*, двор в обители Хаджи Бекташа Вели 518
- дергах* см. *текке*
- Дергах-и шериф* («святая обитель»), наименование главной обители бекташи 78
- джавлаки*, сообщество странствующих дервишей 133, 340, 357, 365, 371, 405
- джазба*, состояние мистического влечения к Богу или духовному наставнику у суфиев 118, 422, 501
- джамийа*, суфийское братство в Хорасане и Малой Азии 355, 356, 379
- джан аши*, обрядовая церемония тахтаджей 508
- джарджы* или *сюпюргеджи* («метельщик»), исполнитель одной из 12 ритуальных «служб» алевитов во время проведения церемонии *айин-и джем* 505, 513
- джафариты*, то же что и имамиты (шииты, признающие 12 «непогрешимых» имамов) 266, 492
- джафр* (араб.), эзотерические знания о смысле букв арабского алфавита 57, 345
- джелляд* («исполнитель наказаний»), одна из двенадцати ритуальных «служб» бекташи 211, 494
- джельветийа* (*джильватийа*), суфийское братство в Османской империи 55
- джельветийа*, суфийское братство в Османской империи 55
- Джем-е Шах* (перс. «Собрание Царя»), ритуальное собрание членов секты каракоюнлу 138
- джем-хане*, см. *джем-эви* 221
- джем-эви* (*Алиджем-эви*, *мусахиб-эви*), особое помещение для радений в общинах алевитов 221, 499
- джемаат*, община, сообщество верующих 188, 300, 330, 331
- джемальперестлик*, см. *махбубперестлик*

- джеррахийя, суфийское братство в Османской империи 517
- дживелек*, денщик 54
- джиджим* («пестрый коврик»), место, на которое садятся у алевитов члены общины, совершившие какие-либо проступки, а также свидетели во время ритуального «суда *деде*» 498
- джильбед*, носимая дервишами-бекташи на поясе кожаная сумочка четырехугольной формы, в которую помещались сборники гимнов бекташи (нефес), табакерки, платки, печатки и другие вещи 457
- джингёзлер, подразделение тахтаджей 83
- див* (перс.), демоническое существо, демон, чудовище 171, 423, 432, 433
- дин* (араб.-перс.), религия, вероучение 80
- динсиз*, «не имеющий религии» 103
- добалак*, маленький барабанчик 45
- долу*, ритуальная чаша со священным напитком (вином или водкой) 272, 440, 443, 462-464, 467, 497, 500, 506
- долуджу* или *саки* («виночерпий»), исполнитель одной из 12 ритуальных «служб» алевитов во время проведения церемонии *айн-и джем* 211, 493, 513
- дон дейиштирме*, метаморфозы, превращение человека в животное и т.д. 228
- дуваз* (*дуваз-имам*, *дуваздах-имаман*) гимны алевитов, посвящённые двенадцати шиитским имамам 118, 508
- дулкадыр* (*зулькадар*, *зулькадирли*), туркменский племенной союз в Малой Азии 67, 127
- дума* (болг.), орнаменты на тканях 146
- дунбедун* (курд.), реинкарнация, (см. *девир*) 179, 221
- дюшкюн* («падший»), человек, изгнанный из общины алевитов или подвергшийся бойкоту членов общины за какой-то тяжкий проступок 514

Е

- (Евангелия ? (Новый Завет) надо ли это?)
- ессен, иудейская секта

З

- завийе*, небольшая суфийская обитель 15, 23, 31, 70, 71, 73-76, 111-113, 115, 139, 142, 201, 230, 232, 249, 250, 253, 283, 289, 298, 322, 323, 342, 359, 362, 363, 367, 368, 375, 380, 382, 384, 390, 400, 401, 407, 408, 537

- заль, буква арабского алфавита 60
 зенг (перс. занг), колокольчик 45, 376
 зерре алмак («братъ частицу огня»), название обряда бекташи, когда во время культовых церемоний от священного очага Хаджи Бекташа зажигали свечи и расставляли их по всей обители 512
 зикр («помяновение имен Бога») 14, 114, 284, 412, 417, 449, 458, 481
 зиндик, еретик, вероотступник, приверженец доисламских религий 103, 114, 162, 272, 374, 383, 384
 зобалак, бубенец, бубенчик 45
 Зульфикар, раздвоенный меч имама Али 53, 54, 137, 146, 378, 422, 457, 503, 504, 527
 Зухра, арабское название планеты Венера 478

И

- ибаха, сторонники «вседозволенности» (*мубахийа*) 258
 Иблис, мусульманское наименование дьявола 29, 244, 245, 330, 415
 ибрикдар, («носитель кувшина шейха»), одна из двенадцати ритуальных «служб» бекташи 175, 211, 258
 иджазет, грамота от наставника, дающая дервишу право самостоятельной проповеди 166, 494
 илахи (араб.), духовный стих, духовное песнопение 158, 255, 276, 293
 илахийат (араб.), теология, богословие 113
 иль, территория племени, область 175
 ильм ладуни («сокровенная наука»), знание, идущее непосредственно свыше 328, 386, 445
 ильм-и халь («знание о (душевных) состояниях») 102
 ильхад (араб.), уклонение, отклонение, раскольничество, отступничество 104, 384
 ильхан, титул монгольских ханов-правителей отдельных улусов 126, 179, 205, 259, 301, 325, 451, 452
 ильче, административная единица в Турции, район 43, 82
 имамиты (джафариты, *джафери*), одна из основных ветвей шиитского ислама, «умеренные» шииты, признающие двенадцать имамов 107, 177, 226, 492, 508, 558
 имарет, помещение для благотворительной раздачи пищи 145
 интихиума, магическая церемония для умножения рода тотемистических растений у австралийцев 206

ирфан (араб.), мистическое познание 168, 444
иршад (араб.), наставление, ведение по правильному пути 175, 438
 исавийа, суфийское братство в Марокко 9
 исмаилиты, шиитская секта 16, 56, 59, 245, 355, 415
исмат (араб.), непогрешимость 107
иффет, «непорочность», целомудрие 377

Й

Йагмур-огуллары, один из наставнических родов алевитов 78
йайабаши, командир отряда янычар, офицер янычарского корпуса 51
 йасавийа, суфийское братство в Средней Азии 13, 15, 16, 18, 22, 114, 116,
 241, 265, 348, 452, 462, 474, 478, 481, 486
йатыр, у анатолийских турок – гробница святого, место,
 где покоятся его останки 471, 474
 йезиды, adeptы йезидизма – одной из религий населения Курдистана
 131, 221, 228, 485, 495, 496
йокламаджы («проверяющий»), исполнитель одной из 12 ритуальных
 «служб» во время проведения церемонии айин-и джем, то же,
 что и *гёзджю* 513
йол (тур. «путь»), обозначение того или иного учения и его предписаний
 относительно практики adeptа 80, 458, 514
йорюкан, наименование тахтаджей (см.) в османских средневековых
 источниках 83
йурт, место для поселения, стоянка, жилище 179

К

кагныджи (арабаджи), одно из подразделений алевитов (кызылбашей) 84
каджар («мародер», «разбойник»), см. алевиты
 каджар, тюркское племя, входившее в объединение кызылбашей 67, 78
кади (кадий), духовный судья 74
кадиаскер, верховный духовный судья в Османской империи 47, 312
 кадирийа, суфийское братство 13, 55, 95, 346, 409, 458
 каза (араб.), судебный округ в Османской империи 24, 82, 215, 302
казан (тур.), «котел» 52, 186, 453, 465, 471, 491, 493, 519
Казан-и шериф, главный котел янычарского войска 52
 кайы, огузское племя в Малой Азии, из которого вышел дом Османов 111
 каландары, странствующие дервиши 10, 15, 30, 31, 51, 59, 109–111, 119,
 133, 177, 200, 201, 219, 233, 247, 255, 262, 274, 282, 283, 287, 296,

300, 315, 338–347, 350–368, 370–377, 380–385, 388, 390, 391,
393–407, 409, 420, 454, 529, 538, 541, 550

калаши, народность в Пакистане 468

календеран-и Туркистан, «туркестанские каландары» 110

калям, ритуальный гимн секты каракоюнлу 221

камы, шаманы у тюркских народов 450

канберийе, камень яйцевидной формы, один из концов которого
заострен; носился дервишами-бекташи на поясе 456

кандаш (тур.), «кровный родственник», «побратим» 44

капыджи («привратник»), исполнитель одной из 12 ритуальных
«служб» 499

капыкулу (тур.), в Османской империи – «дворцовые рабы»,
гвардия султана, набиравшаяся, в основном из числа пленных
христиан 52

кара дут («черный тут»), священное шелковичное дерево в обители
Хаджи Бекташа Вели 530

кара казан (тур. «черный котел»), священный котел, имевшийся
в каждой обители бекташи 186, 465, 471, 473, 519

караджадаглу, тюркское племя, входившее в объединение кызылбашей 67

каракоюнлу (*гарагоюн*, «чернобаранные»), шиитские сектанты
в Иранском Азербайджане 136, 138, 143, 215, 216, 218, 219

Каракоюнлу, туркменский племенной союз, эмират в Передней Азии
карамат (тур. *керамет*), дар творения чудес, ниспосланный святому
по милости Божьей 285, 307, 309, 352

кардаш (тур.), «кровный брат» 44

касаба (араб.), «селение» 77

кафир (араб.), «неверный», «немусульманин» 103

кеман, смычковый музыкальный инструмент наподобие скрипки 102

кеманче, смычковый музыкальный инструмент, используемый
в ритуальной практике алевитов и тахтаджей 500

кемер, ритуальный пояс бекташи 200, 459, 470

кепенек, одеяние из грубой ткани 277

керим (араб. *карим*), «щедрый» 54

керкур курган из камней, сооруженный в память о том или ином
суфийском наставнике 203

кече (тур.), «войлок» 50, 457

кешиш, христианский монах 285

кешкуль (кашкуль), чаша для подаяния у странствующих дервишей 400

кешф (араб. *кяшф*), раскрытие скрытого, озарение 44

Килер эви, помещение склада (кладовой) в обители Хаджи Бекташа Вели
516, 522, 523, 547

- кочак (*кёчек*), в братстве мавлавийа – послушник, соблюдающий в течение 1001 дня искус-чиле 315, 378, 510
- кошук* (тур.), народное стихотворение, составленное слоговым размером (*хедже*) 100
- куббе* (араб. *кубба*), купольная гробница 219, 457, 458
- кубравийа, суфийское братство на Среднем Востоке 13-15, 176, 304, 409, 451
- куддиса сирруху* (араб.), «да освятит [Бог] его тайну» 23
- куйуджу* («колодезник»), особый служитель, который погребает кости, кишки и кровь жертвенного животного 459
- кулах* (*тадж, кызыл бёрк*) названия, которыми обозначался ритуальный головной убор бекташи и алевитов (колпак) 457
- курбанджи* (*ашчи*), служитель, который занимается принесением в жертву животного в ходе церемонии *айин-и джем* 498, 499
- Куре*, название очага в «Доме мейдана» в обители Хаджи Бекташа Вели 469, 521
- курчак*, идолы в виде кукол (изображения предков) 179
- кутб аль-актаб* («полюс полюсов»), суфийский почетный титул для верховного наставника 231, 333, 368, 369
- кутб*, верховный святой-вели 231, 232, 266, 276, 279, 280, 530, 531, 551
- куфр* (араб.), «неверие», «безбожие» 104
- кыбла*, сторона, к которой обращаются мусульмане во время молитвы, направление, указывающее на Мекку 169
- кызылбаши, см. алевиты
- Кызылджа Халвет, название кельи Хаджи Бекташа Вели 185, 191, 525
- Кырк Будак* («Имеющий сорок ветвей»), огромный светильник в обители Хаджи Бекташа Вели 440, 467, 528
- Кырк кыз* (Сорок дев), персонажи мифологии бекташи и алевитов 472, 487
- Кырклар* (Сорок святых), персонажи мифологии бекташи и алевитов, невидимые святые, повелевающие миром 207, 429
- Кырклар Мейданы* («Мейдан Сорока»), особое помещение в преддверии усыпальницы Хаджи Бекташа Вели 523, 525-529, 550, 560

Л

- левх-и махфуз* («сокровенная скрижаль»), в поэзии бекташи – лицо Адама, которое стало «хранимой скрижалю» и на котором записаны судьбы всего мира вплоть до Судного дня 414
- лидийцы 95

лог, камень, которым раскатывают земляную крышу 191, 217, 525, 546
локма, трапеза у бекташи, а также метафорическое обозначение
 духовной пищи (см. *терджеман*) 274, 465, 470, 497

М

- маад* (араб.), загробное воздаяние 114
- Мавла (араб.), владыка, повелитель мира 137, 464, 512
- мавлави-хане* (*мевлеви-хане*), дом собраний дервишей-мавлави 336
- мавлавийа (мевлевийе), суфийское братство в Османской империи 13, 20,
 24, 28, 29, 49, 55, 74, 76, 89, 97, 184, 272, 274, 281, 289, 315, 334,
 336, 359, 400, 404, 439
- мазар* (араб.), место паломничества, мавзолеей святого 44, 197, 276, 298,
 299, 364, 401, 472, 481, 520
- мазхаб* (араб.), наименование четырех направлений в суннизме 80, 177
- макам*, подобие гробницы святого, не содержащее, однако, его останков
 272, 282, 291, 329, 526, 544
- Мактельгах («Место убиения»), мавзолеей Фазлаллаха Астрабади
 в окрестностях г. Нахичевань 57
- маламати* («порицаемые»), течение в средневековом турецком суфизме
 88, 114, 352, 390, 391
- мамлюк*, представитель привилегированного военного сословия
 мамлюков 150, 531
- марабуты, потомственные носители *бараки* в Северной Африке 71
- мард* (перс.), «[святой] муж», подвижник 208, 397, 507
- марифат*, мистическое внеопытное знание 39, 329, 331-333, 349, 457
- марсийе*, культовое стихотворение, посвященное оплакиванию
 шиитских мучеников 177
- маснави* (араб.), поэма, состоящая из двустуший 58, 341
- махбубперестлик*, преклонение перед красотой созданий Аллаха 393
- махдавийат* (араб.), представления, касающиеся учения о «скрытом
 имаме», Махди 107
- машхад* (араб.), усыпальница мученика у шиитов 177
- меджази* (араб. *маджази*), переносный смысл; метафорический 118
- меджзуб* (*маджзуб*), суфий, находящийся в состоянии экстатического
 озарения 44, 46, 291, 348, 403
- меджлис* (маджлис), собрание посвященных 211, 284, 302, 427, 509
- мезарташи* («могильный камень»), наименование алевитами
 наставников бекташи 109, 536

- Мейдан эви*, здание в обители Хаджи Бекташа Вели, в котором проводились прием в братство новых членов, их посвящение, принятие ими присяги 145, 521, 547
- мейдан*, место собраний бекташи 145, 449, 521
- мейданджи-баба*, смотритель «Дома мейдана» в обители Хаджи Бекташа Вели 522
- менгу* (*менги*, *бенгю*, «вечный», «бессмертный», «запредельный»), название ритуального танца тахтаджей 467
- менгуш*, серьги, носимые дервишами-бекташи в правом ухе или в обоих ушах 458, 459, 531
- менкабе*, духовные предания, существовавшие первоначально в устной традиции 111, 148, 171, 192, 223
- мератебе*, иерархия дервишей 62
- мерхум* (араб. *мархум*), «покойный», «усопший» 23, 553
- мешихат* (араб. *машихат*), достоинство шейха, должность шейха 104
- мир-алай*, полковник, командир янычарской *орта* (см.) 49
- мирадж* (араб.), вознесение на небо Пророка Мухаммада 108, 421, 424, 425, 457, 478, 493
- мисафир-хане* («гостевой дом»), приют для странствующих дервишей 201, 517
- Михман эви*, гостиница для паломников в обители Хаджи Бекташа Вели 522, 547
- михмандар-баба*, старший над домом для гостей в обители Хаджи Бекташа Вели 536
- Молла-и Хункар, почетное наименование Мавланы Руми 62, 166, 271, монголы 126, 177-179, 195, 246, 350, 357
- муджассима*, сторонники доктрины о «телесности» Бога 289
- муджерред дервишлери*, разряд дервишей-бекташи, принявших обет безбрачия 62
- Муджерред-баба* 119
- муджерред-баба*, третья степень посвящения в братстве бекташийя после мухибба (ассоциированного члена) и дервиша (полноправного члена братства) 119
- муджерредлик*, обет безбрачия в братстве бекташийя 110, 117
- мунаджат*, страстная мольба к Богу 332
- муребби* («кормилец», «воспитатель»), наместник деде в той или иной общине алевитов 294
- муртадд* («вероотступники»), см. *челебилер* 78
- мурувват* (араб.), щедрость, благородство, мужество, великодушие 20

- муршид*, суфийский наставник, настоятель обители 55, 69, 73, 81, 102, 103, 323, 331, 448, 457, 482, 493, 494, 508, 509, 522
- мусахиб*, побратим, давший перед деде клятву хранить верность союзу побратимства 144, 461, 495-497, 499, 500, 514
- мусахиплик*, «загробное братство», обряд пожизненного побратимства, практикуемый алевитами, но не признаваемый бекташи 108, 495, 514
- мутесна эвакаф*, в Османской империи – вакфы (см.), чье имущество было полностью освобождено от уплаты государственных налогов 73
- мутевелли (мутавалли)*, управляющий имуществом того или иного вакфа (благотворительного учреждения) 73, 74, 77, 78, 104, 527
- мухаббет софрасы* (араб.-тур.), «трапеза любви», ритуальная трапеза бекташи 216, 497, 506
- мухибб* (араб.), последователь братства, не получивший полного посвящения и продолжающий жить в миру 44, 46, 119, 209, 286, 327-329, 333, 369, 390, 423, 458, 541, 546, 555
- мухимме дефтерлери*, османские судебные протоколы 127
- мюрид*, ученик, послушник 18, 45, 46, 48, 55, 67, 68, 70, 115–117, 154, 166, 168, 184, 189, 198, 201–203, 208, 209, 211, 229, 230, 235, 236, 240, 244, 248, 251, 252, 278–280, 283, 284, 286–289, 291, 296, 298, 299, 301, 308, 322, 325, 330, 331, 337, 340, 344, 346, 348, 349, 355, 358, 359, 362, 364, 365, 369, 376, 395, 407, 408, 442, 449, 453, 536, 546, 550, 557

Н

- Надар авлусу*, двор в обители Хаджи Бекташа Вели 517
- назир* (араб.), смотритель, управляющий 77
- назр (незр)*, подношение подарка суфийскому наставнику 192, 530, 536
- най* (перс.), флейта 102, 413
- накиб*, титул официального главы братства садийа 517
- накшбандийа*, суфийское братство на Среднем Востоке 13, 42, 55, 78, 95, 101, 301, 348, 349, 409, 517, 523, 536, 543
- налджи*, подразделение чепни 83
- насиб* («часть», «доля»), мистическая «доля», «удел», передаваемый в дар ученику наставником 108, 304, 495, 499, 506, 535, 547
- насх*, один из видов почерка в арабографичных рукописях 17, 38, 149, 150
- нафс (нефс)*, чувственная, «плотская» душа человека 232, 331, 400
- нахийе*, административная единица в Османской империи, округ 82, 83, 126, 381

- нёбетчи* («часовой»), исполнитель одной из 12 ритуальных «служб» во время проведения церемонии *айин-и джем*, то же, что и *капыджи* 513
- нефес эвляды* («дети дыхания»), потомки Хаджи Бекташа Вели, родившиеся от него мистическим образом 204
- нефес*, духовный стих бекташи 59, 79, 91, 110, 158, 185, 207, 221, 255, 277, 293, 303, 305, 310, 312, 315, 366, 368, 410, 412, 413, 417, 420, 426–429, 431–436, 441, 442, 445, 446, 449, 457, 470–473, 476, 482, 483, 485, 486, 489, 491–494, 496, 501, 503, 504, 506, 508, 509, 512, 544, 552, 555
- низам* (араб.), порядок управления 77
- низам-наме*, уложение братства бекташийя в Албании 84
- нийазджи* (ответственный за приношения – *нийаз*), исполнитель одной из 12 ритуальных «служб» во время проведения церемонии *айин-и джем* 513
- нишан* (перс.), отличительный знак 52, 53
- нусайриты (алавиты), секта крайних шиитов на территории Сирии 59, 419, 420

О

- оглан* (тур.), «мальчик», «отрок» 49
- огузы, тюркские племена 67, 83, 91, 111, 157, 238, 466, 474, 485, 515
- ода* (тур.), казарма янычар 51
- оджак* (тур. «очаг»), ритуальный очаг в обителях бекташи;
род наследственных наставников-деде у алевитов 108, 119, 215, 277, 378, 406, 452, 469, 521
- оджакзаде*, кланы наследственных руководителей алевитов 492
- озан* (арм.-перс. *гусан*), народный певец-сказитель, аккомпанирующий себе игрой на струнном инструменте 412, 446, 451, 468
- оймак*, подразделение племени у тюркских народов 82, 83, 205
- окунту* («отчитывание», «призывание»), у алевитов и бекташи – угощение всей деревни по случаю исполнения обета 474
- онгон*, см. *тёз*
- орта*, подразделение янычарского войска, рота 49, 52-55

П

- павликиане, сектанты манихейского толка в Малой Азии 31, 131, 234, 423

- най* (*хак, улю, улюш*) у алевитов – порция, выделяемая из мяса жертвенного животного каждому из участников ритуала *айин-и джем* 465
- пальхенг* («ровный»), камень, носимый дервишами-бекташи на пояс, с левой стороны, символизировавший привязанность их сердец к Господу 456
- папас*, «поп», «священник» 135, 169
- пашпармаки*, кожаная обувь 197
- пейманче* («поза покорности») 54
- пенчели*, название приверженцев *оджака* (см.) Хаджи Бекташа Вели 119, 498
- перване* («мотылек»), исполнитель одной из 12 ритуальных «служб», следивший за поддержанием порядка в деревне во время проведения церемонии *айин-и джем* 499, 500, 510, 512
- Пир эви* («Дом наставника»), главная обитель бекташи 34, 55, 555
- Пир-и сани (перс.-араб.), «Второй наставник» 61, 112, 290
- пир*, наставник суфийского братства 17, 19, 32, 37, 43, 47, 52, 58–62, 72, 74, 75, 100, 102, 115, 116, 121, 138, 144, 148, 156, 176, 194, 204, 208, 215–217, 219–221, 241, 248, 249, 253, 258, 260, 265, 272, 290, 294–297, 300, 305, 306, 308, 309, 312, 317, 318, 324, 332, 337, 339, 340, 343–346, 355, 368, 375, 378, 381, 385, 395, 398, 400, 411, 413, 415, 417, 440, 441, 443–445, 447, 448, 458, 466, 472, 474, 478, 485, 486, 493, 507, 524, 525, 529, 543, 544, 547, 552, 555
- пишкадам*, титул официального главы братства джеррахийа 517
- пост* (перс. *пост*), шкура, на которой восседают дервиши 59
- постнишин* («сидящий на шкуре»), настоятель одной из главных обителей братства бекташийа 61, 72, 73, 84, 117, 359, 535
- пурт, 109
- пут* (перс. *бот*), идол, кумир 213, 423

Р

- раби аль-авваль, пятый месяц мусульманского лунного календаря 149
- ракы*, анисовая водка 185, 284, 470, 497, 500
- рафизиты (рафидиты, *рафизи*, «раскольники»), презрительное наименование шиитских сектантов или шиитов вообще со стороны суннитов 69, 244-246

- рахмани (араб.), тот, кто от Милосердного (Аллаха) 45
рехбер («проводник»), старший дервиш, приставленный к новичку при посвящении его в таинство *айин-и джем* 426, 430, 465, 482, 492-495, 498, 499, 508, 509
риджат (араб. *радж'а*), возвращение умерших в этот мир ранее Судного дня 107
рийазат (араб.), воздержание, подвижничество, послушание 169, 314, 331, 341, 345, 398, 399
рика, один из видов почерка в арабографичных рукописях 17
ринд (перс.), «гуляка», городской смутьян 109, 348, 464, 489
рисале (араб.), трактат 69, 478
рифайя, суфийское братство 13, 184, 233, 240, 306, 358, 396, 517
руми, стиль настенной росписи 145
румлу, тюркское племя, входившее в объединение кызылбашей 67
рушанийя, суфийское братство в Азербайджане 404

С

- савмаа*, келья, монастырь, уединенная обитель, хижина отшельника 175
саджаде (саджада), молитвенный коврик 36, 211, 212, 266, 323
саджаде-нишин («сидящий на молитвенном коврике»), обозначение главы обители Хаджи Бекташа 78
садийя, суфийское братство в Османской империи 517
сазандар (*закир*), певец гимнов, музыкант на собраниях алевитов, исполнитель одной из 12 ритуальных «служб» во время проведения церемонии *айин-и джем* 498, 508
саки-и мейдан, «служба» кравчего во время проведения ритуалов бекташи 211
сама (*самах*), экстатические радения суфиев 14, 26, 27, 71, 117, 164, 187, 195, 207, 211, 214, 218, 262, 263, 272, 307, 321, 323, 325, 350, 362, 376, 377, 384, 401, 422, 426, 440-442, 452, 467, 482, 491, 493, 500, 502-506, 510, 511, 513, 543
самах, см. *сама*
сапык («сбившийся с пути», «отступник»), эпитет для различных еретических групп в Османской империи 225
Сарылык Эвлийасы («Желтушный святой»), см. Баба Ильяс 236
сафавийя, суфийское братство в Иране и Азербайджане 108, 141, 227, 417
сафар, третий месяц мусульманского лунного календаря 21

- сахв* (араб.), «трезвость», «состояние трезвости» 168
- сахибкар* (араб.-перс.), «властитель дел людских», эпитет имама Али 137
- сейахат* (странствие), неотъемлемая часть совершенствования на пути каландара 345, 399
- сейиды* (сайиды, саиды), потомки пророка Мухаммада (через его дочь Фатиму и внука Хусайна) 71, 81, 108, 138, 179, 221, 244-246, 312, 313, 367, 369
- сербедары, участники антимонгольского восстания в Хорасане 246
- сердесте* (перс. *сардасте*), см. *аладжа дейнек* 119
- сертарик*, титул официального главы братства сунбюлюйя 516
- серхалка*, титул официального главы братства накшбандийя 517
- сибирские татары, тюркская народность 179 485
- сильсиле* (араб. *сильсила*), духовная цепочка, преемственность наставников, восходящая к Пророку ислама 44, 46, 117, 319
- сильсиле-наме* (араб.-перс.), письменная генеалогия, родословная 21
- сипахи*, кавалеристы, разряд войск в Османской империи, получавший земельные пожалования в качестве награды за службу 187
- солак*, участник почетного караула султана 53
- сопайя тапанлар* (тур.), «поклоняющиеся палке», наименование традиции алевитов со стороны бекташи 108
- соргу айини* (тур.-перс.), публичное рассмотрение обид, нанесенных членами алевитской общины друг другу 129
- софи* (перс. *суфи*), в полемических произведениях – в значении «аскет», «ханжа», «лицемерный святоша» 79, 109
- софйан* (мн.ч. от *софи*) 81
- софра* (*мухаббет софрасы*), у бекташи – ритуальная «трапеза любви» 211, 212, 216, 274, 497, 506
- софта*, «начетчик», ученик духовной школы 55, 103
- софу сюреги* (араб.-тур.), «секта теософов», наименование традиции алевитов со стороны бекташи 108
- софу, «теософ» 108, 109, 144, 294
- софуян*, см. *софу*
- суз* (перс.), «горение» 26
- сукр* (араб.), «опьянение», «экстаз» 167
- суннат* (араб.), обрядовое предписание мусульманской религии 190, 379
- сур* (араб.), «радость» 26
- суф* («шерсть», «власяница») 13
- суфи*, см. *суфии*

- суфии, представители мусульманского мистицизма (суфизма) 7, 12–14, 17, 18, 22, 34, 37, 40, 42, 49, 59, 75, 88, 91, 92, 98, 109, 118, 125, 135, 137, 146, 159, 177, 180, 182, 184, 188, 198, 207, 208, 210, 215, 240, 257, 259, 262, 263, 269–271, 275, 278, 283, 286, 287, 289, 293, 296, 298, 304, 306, 317, 322, 323, 331, 334, 336, 339–341, 344, 345, 347, 350, 352, 354–356, 358, 362, 363, 370, 371, 374, 391, 393, 401, 408, 410, 413, 452, 453, 455, 457, 478, 479, 488, 491, 554–556
- сухравардийя, суфийское братство на Среднем Востоке 13–15, 346, 354, 362, 363
- сыгынак* (тур.), «убежище», «прибежище» 117
- сыпти*, «избранные», «свои» 28
- сырачи (сырадж), одно из подразделений алевитов (кызылбашей) 84
- сюнбюлийя, суфийское братство в Османской империи 516
- сюннетчи*, тот, кто производит обрезание мальчиков 320
- сюрек* (тур.), традиция передачи учения; секта 79
- сянь*, бессмертные святые в традиции даосизма 431

Т

- табарра*, шиитский принцип (проклятие врагам имамов) 39, 107
- табдиль* (араб.), «превращение» 28
- тавалла*, шиитский принцип (почтение к имамам) 39, 107, 170
- тавиль*, метод символического (аллегорического) толкования Корана 107
- тавк-и хайдари*, железные обручи, надевавшиеся на шею мюридами братства хайдарийя 349
- тадж* (араб.), «корона», «венец» 45, 62, 146, 164, 173, 195, 200, 212, 266, 282, 284, 320, 379, 457, 462, 470, 518, 529, 536
- тадж-и хайдари*, см. *хайдари* (*хусейни*) *тадж*
- тазийе*, театрализованное действие у шиитов, посвященное гибели имама Хусейна у Кербелы 515
- тайй-и макан* (араб.-перс.), способность мгновенно менять местопребывание, вездесущность 166
- таифа* («сообщество», «братство»), суфийское объединение 14, 16, 44, 342, 359
- такйе (такийя) – ритуальная шапочка для совершения намаза 107, 458
- такийя*, у шиитов – принцип сокрытия их учения от посторонних 107
- талиб*, см. мюрид

- манасух*, переселение души человека после его физической смерти в иную материальную оболочку (в виде животного, растения, другого человека, ангела и т.д.) 112, 434
- тандыр*, хлебная печь 215
- Танры досту* (тур.-перс.), «Друг Божий» 172
- тандуклу* (перс. *тандукийан*), группа последователей шейха Тапдука Эмре 301, 306
- тарик-и назенин* («путь изнеженных»), название течения *бабаган* в братстве бекташийа 72
- тарик*, см. *аладжа дейнек*
- тарикат*, суфийское объединение 10, 12, 14, 15, 18, 39, 40, 43, 52, 55, 61, 62, 77, 84, 87–89, 94, 95, 97, 98, 100, 101, 103, 104, 110, 112–114, 117, 120, 137, 142, 167, 211, 300, 317, 330, 334, 337, 338, 356, 395, 400, 404, 406, 409, 429, 439, 457, 462, 492, 495, 548, 553
- тасаввуф*, мусульманский мистицизм, суфизм 12, 156, 331
- тасауль (джарр)*, попрошайничество, как одно из правил *тариката* 400
- татары, см. монголы
- тахрир дефтерлери*, налоговые описи в Османской империи 205
- тахтаджи, народность в Малой Азии 17, 82, 83, 93, 106, 107, 113, 120, 128, 130, 164, 173, 195, 463, 467–471, 480, 484, 493, 495, 497, 498, 500, 505, 508, 509
- тебер*, ритуальный топорик каландаров 372, 396
- тёз (тёс)* – тотемное животное у древних тюрков, 479, 484
- текелю, тюркское племя, входившее в объединение кызылбашей 67
- текке (такийя)*, суфийская обитель (см. также *завийе*, *ханака*, *астане*) 31, 33, 34, 37, 46, 55, 56, 58, 59, 61, 62, 66, 70, 74, 75, 84, 85, 99, 108, 111, 112, 118, 121, 122, 124, 126, 127, 128, 139, 153, 163, 184, 251, 258, 275, 279, 280, 282, 284, 288, 290, 293, 295, 300, 311, 320, 335, 336, 402, 403, 407, 410, 413, 443, 448, 481, 483, 532, 555
- телеуты, тюркская народность 485
- тепе перчечи*, у алевитов – пучок волос, оставляемый на макушке после бритья головы, имеющий ритуальное значение 479
- терджеман* (также иногда *локма*), у алевитов и бекташи – обозначение жертвенного мяса и самого жертвенного животного 497
- тёре*, неписанный кодекс поведения среди тюркских племен 466
- теслим таши* («камень покорности»), знак принадлежности к братству бекташийа, «камень Хаджи Бекташа» (морская пенка, сепиолит) размером от 5 до 15 см, который дервиши-бекташи носили на шее 146, 456, 509, 523, 531, 547

- тиг-и бенд* (*тыгбент* – «перевязь для меча»), ритуальная перевязь, которая служит знаком вступления адепта на «путь»; так же называется и сама церемония посвящения в братство бекташийя 429
- тондракиты, армянская гностическая секта 234
- торлак*, в братстве бекташийя – послушник, соблюдающий в течение 1001 дня искус-чиле 315, 371, 379, 380, 402
- торлаки*, сообщество бродячих дервишей 67, 312, 316, 380, 397
- туранджылык*, теория объединения тюркских народов в составе единого государства Туран 101
- туркман акрады*, «туркменские курды», 131
- тюрбе*, гробница святого-вели 62, 117, 127, 145, 146, 163, 236, 253, 293, 298, 321, 441, 472, 524, 525, 527–531, 533, 535, 536, 538, 544
- тюрбедар*, смотритель усыпальницы святого-вели 517, 525
- тюрки*, средневековое тюркское (огузско-кыпчакское) наречие (старописьменный язык) 18
- тюркмен*, самоназвание народности *тахтаджи* (см.) 83
- тюфечки*, оружейник 158

У

- убаши (оубаш), послушники в ламаизме 450
- улама*, богословы, люди, получившие религиозное образование 14, 50, 80, 186, 203, 241, 279, 382
- улулар улусу* (тур.), «великий из великих» 100
- Улькер*, тюркское название созвездия Плеяд 477
- ускютлер, подразделение тахтаджей 83
- ускюф*, козырек головного убора 45
- устаджлу, тюркское племя, входившее в объединение кызылбашей 67
- Уч чешме*, источник в обители Хаджи Бекташа Вели 518
- Учлер капысы*, ворота в обители Хаджи Бекташа Вели 518
- Учок (тур. «Три стрелы»), племенное объединение огузов 83

Ф

- фа, буква арабского алфавита 60
- факир* (араб. «нищий»), то же, что и перс. «дервиш» 51, 322, 352, 359, 407
- факиреган*, женщины-дервиши 322

- факих*, знаток религиозного права 14, 249, 457
 фирдаус (перс.), одно из названий Рая 264
ферраш («метельщик» или «расстилающий скатерть?»),
 одна из двенадцати ритуальных «служб» бекташи 210, 260, 507,
 509, 511
фикх (араб.), мусульманское законоведение 70
 фригийцы 95
фута, набедренная повязка, юбка 190, 281, 395
футува, см. *ахи*
фыкра, анекдот, забавный случай 91

Х

- «хорасанские эрены», мистическое сообщество дервишей Хорасана 210, 550
хаббе, ожерелье из двенадцати или четырнадцати камешков,
 так называемых «Наджафских» или «Йеменских» камней
 (горный хрусталь), носимых дервишами – бекташи 456
хаберджи («вестник»), исполнитель одной из 12 ритуальных «служб» в
 о время проведения церемонии *айин-и джем* 513
хадж, мусульманское паломничество 22, 116, 166, 280, 333, 401, 529
 хаджиэмирли, одно из подразделений алевитов (кызылбашей) 106
хазрат (*хазрет*, «его святость»), обращение к святым людям 40, 256, 271
хайдари (*хусейни*) *тадж*, суфийский колпак,
 имеющий двенадцать клиньев 67
 хайдари, последователи суфийского шейха Кутб ад-Дина Хайдара 116,
 233, 308, 347, 349, 350, 355, 357–360, 370, 371–377, 383, 397,
 405, 420
 хайдарийа, суфийское братство на Среднем Востоке 111, 241, 262, 266,
 291, 348–351, 407
хакикат, высший этап мистического «пути» 39, 220, 328, 329, 332, 333, 457
 Хакк Таала (араб.), «Истинный Господь» 149, 212
 халватийа, суфийское братство 13, 37, 55, 70, 101, 404
халвет (*халват*), уединенная келья суфийского подвижника, «затвор»
халвет-хане, см. *халвет* 154, 201
халифе-баба, то же, что и *халифе* 10, 15, 22, 24, 27, 33, 35, 37, 42, 52, 58,
 59, 64, 72, 119, 138, 166, 171, 175, 191, 203, 229, 231–233, 248, 249,
 254, 256–260, 278, 282, 284, 293, 298, 301, 308, 309, 311, 317, 322,
 325, 336, 341, 343, 359, 369, 495, 410, 457, 462, 481, 483, 519, 528,
 530, 554

- ханака*, суфийская обитель, странноприимный дом 14, 323, 350, 406
- хане* (перс. «дом»), семейство, большая семья 32, 82, 154, 173, 177, 201, 221, 259, 336, 349
- хатаи*, стиль росписи гробниц-*тюрге* 145
- хатем*, перстень с печатью пророчества 421, 424, 503
- хеддавийя*, суфийское братство в Марокко 9, 357
- хетты* 95, 186
- хидмат*, плов, сакральное блюдо секты *каракоюнлу* (см.) 138
- хизб*, «обязательная» молитва суфийского братства 14
- хизмет сахиби*, у алевитов – исполнители 12 ритуальных «служб» –
хизмет 497
- хизмет*, ритуальные службы числом 12 у бекташи и алевитов 59, 112, 331, 497
- хикметы* («премудрости»), суфийские стихотворения 18, 263-265, 465, 486
- химмет* («великодушие»), защита, покровительство, оказываемое суфийским святым-вели своему адепту 272, 497, 499
- хонамлы*, полукочеевое племя в Анатолии 475
- хорасани (эдхеми) тадж*, суфийский колпак, верхняя часть которого имела четыре клина 457
- ху-кешан* (перс. «произносящие ху»), дервиши при янычарском войске, молившиеся за здравие падишаха 54
- худавадигар* (перс.), см. Хункар 322
- Худададлы*, одна из двух ветвей, на которые разделилось семейство *челеби* 78
- хулюль*, представление о воплощении Бога в теле человека 228, 434
- хумус* (араб. «пятая часть»), дань, собираемая членами семейств наставников-деде с общин алевитов 81
- Хункар* («Владыка»), почетный титул Хаджи Бекташа Вели 62, 112, 166, 188, 190, 200, 259, 270, 271, 326, 405, 437, 440, 529, 545, 547, 548
- хурриты* 95
- хуруф* (араб.), «буквы» 57
- хуруфиты*, секта крайних шиитов 42, 43, 56, 58-60, 67, 70, 120, 121, 124, 128, 142, 164, 231, 246, 305, 315, 373, 385-387, 394, 407, 410, 413, 415, 551, 552
- хусейни тадж*, «каландарский венец», т.е. колпак с 12 клиньями, который носили бродячие дервиши-каландары 146, 164, 282, 518
- Хыдрэллез*, праздник алевитов (6 мая, в день св. Георгия) 367, 470, 500
- хырка* (хирка), суфийское одеяние, рубище, власяница 54, 200, 331, 455, 509, 555

Ч

- чайлаки, подразделение тахтаджей 83
- чан-ман*, название колдунов у народности жоужаней 450
- чапыт*, кусочки ткани, привязываемые к ветвям священного дерева 474
- чар аламет* («четыре знака»), четыре регалии, вручавшиеся посвящаемым в братство бекташийя 259
- чар дарб* (*чахар дарб*), обряд сбривания волос во время ритуала приема в братство каландаров 63, 96, 283, 345, 366, 396-398
- Чар йар (перс. «Четыре друга»), четыре праведных халифа, наследники Мухаммада 166
- чаршамбалы* («празднующие в среду»), алевиты (кызылбашы), проживающие в окрестностях г. Кубрат (Болгария) 144
- чевре*, четырехугольные ритуальные платки 146
- чёгюр*, струнный музыкальный инструмент, используемый в ритуальной практике алевитов и тахтаджей 500
- челеби*, предполагаемые потомки и наследники Хаджи Бекташа Вели 31, 34, 36, 46, 55, 61, 64, 66, 71-73, 75-80, 100, 103-105, 119, 149, 289, 376, 452, 517, 523, 527, 528, 534, 535, 537, 538, 540
- челебилер*, одно из двух течений в братстве бекташийя 72, 77-79, 103-105
- чепни, народность в Малой Азии 17, 83, 106, 126, 129, 172, 173, 201, 205, 235, 477
- чераг* (перс.), светильник 164, 211, 212, 502, 521, 522
- чераг тахты* («трон светильников»), место, где во время проведения церемонии *айин-и джем* стоят зажженные светильники (*чераг*) 502, 522
- чераг уйандырмак* (тур. «пробуждать светильник»), церемония зажигания светильников у бекташи 164
- черагчи*, (черагджи) зажигатель светильников 30, 164, 211, 259, 510, 513
- Черный котёл (*Кара казан*), реликвия бекташи, находящаяся в помещении кухни обитатели Хаджи Бекташа 519, 543
- четми*, то же, что и *чепни* (см.) 17, 83, 106, 126, 129, 172, 173, 201, 205, 235, 477
- чивы*, «зверинные души», имевшиеся у тюркских шаманов и вступавшие в сражение между собой 479, 644
- чиле-хане* (перс.), келья, в которой суфии предаются умерщвлению плоти 201, 353, 541
- чиле*, упражнения, связанные с «умерщвлением плоти» 97, 274, 315, 541

- Чильтан*, см. Сорок святых 207, 313, 422, 425–429, 437, 454, 460, 464, 465, 472, 486, 487, 493, 502, 507, 523
- чишти́я*, суфийское братство в Южной Азии 13, 350, 352-354
- Чобан-баба* (или *Койун-баба*), массовое радение, совершаемое алевитами возле гробниц святых-*вели* в дни праздников Навруз или Хыдрэллез 504
- Чолбон*, *Шулпан*, тюркское название планеты Венера 475
- чорваджи*, младший офицер янычарского корпуса 51
- чуваши, тюркская народность 452, 484

Ш

- шаб-и амрад* (араб.-перс.), прекрасный безусый юноша 108
- шазилия*, суфийское братство в Северной Африке 13, 409
- шамлу*, тюркское племя, входившее в объединение кызылбашей 67
- шатхийе* (шатх, шатхийат) экстатическое речение, слова, изрекаемые суфиями в состоянии мистического наития 42, 118, 289
- шахада* (араб.), символ веры мусульман 165
- шахид* (араб.), мученик за веру 44, 78
- шебпер* (*шебпир*, *шубпер*), (перс. палица, булава?); две серьги олицетворявшие собой имамов-мучеников Хасана и Хусайна 459
- шедд баглама*, *кемербест олма* («опоясывание кушаком»), церемония, означавшая достижение адептом совершенства на «пути» бекташи 320
- шедд*, кушак, которым опоясывали посвящаемых во время церемонии приема в братство ахи 320, 496
- шейх* (*шайх*), глава суфийского братства, настоятель суфийской обители 23, 25–27, 30, 37, 37, 46, 53, 55, 59, 62, 64, 65, 67, 68, 71, 73–78, 87, 104, 110, 114, 115, 117, 122, 137, 144, 150, 163, 165, 167, 175, 176, 183, 184, 186, 189–191
- шемси (шамси), последователи Шамса Табризи, одно из течений в братстве мавлавийя 370, 371, 381, 404
- шемси тадж*, суфийский колпак, имеющий семь клиньев 146, 457
- шииты 22, 31, 58, 107, 127, 177, 180, 212, 217, 218, 222, 226, 242, 266, 267, 299, 309, 343, 368, 388, 394, 402, 404, 412, 415, 436, 491, 492, 496, 507, 515, 530, 558
- ширк* (араб.), придание Аллаху сотоварищей, многобожие 97, 330

Ы

ышык («просветленный») – название членов мистических сообществ в Турции, в первую очередь, хуруфитов; странствующий дервиш; «еретик» 58, 59, 70, 71, 116, 290, 314–316, 257, 366, 370–374, 379, 380, 383–385, 394, 402, 550, 552

Э

эвлия (арабск. *авлия*), суфийские святые; святой (в ед.ч.) 48, 79, 99, 105, 249, 277, 293, 297, 314, 392, 402, 425, 426, 435, 455, 469, 470, 521, 523, 531, 559

эвляд (араб. *авляд*), потомки (святого) 64, 204

Эврэн (тур.), «дракон» 187

Экмек эви («Дом хлеба»), название хлебного амбара и места для выпечки хлеба в обители Хаджи Бекташа Вели 519

экмекчи-баба, заведующий хлебным складом в обители Хаджи Бекташа Вели 536, 465

элине, дилине, белине сахиб олмак, «быть хозяином своим рукам, своему языку и половому влечению», этический принцип бекташи и алевитов 142

элиф (араб. *алиф*), см. *элифи тадж* 45

элифи тадж (венец в форме буквы *алиф*) – ритуальный головной убор дервишей-бекташи с 2 клиньями 62, 164, 200, 206, 212, 266, 457,

эмляк (араб. ед.ч. *мульк*), поместья, земельные владения, находящиеся в частной собственности владельца 34

эммиси оглу (тур. «сын дяди по отцу»), двоюродный брат 221

эвре, тюркское племя 304

энселилер, подразделение тахтаджей 83

эр (тур.), «воин», «[святой] муж», «маг» 161, 174, 207, 209, 280, 286, 301, 313, 405, 425, 434, 440, 443, 479, 499, 511, 551

эрэн, у тюркских народов – святой человек, посвященный 15, 62, 102, 112, 137, 149, 166, 171, 173, 175, 181, 182, 184, 186, 194, 197, 201, 207–211, 269, 271, 276, 278, 279, 313, 365, 379, 405, 435, 440, 444, 448, 453, 455, 468, 472, 477, 478, 481, 484–486, 489–491, 505, 507, 520, 527, 538, 541, 547, 550, 551

эркан, см. *аладжа дейнек* 119, 498

эрмиш (тур.), «постигший», то же, что и *ариф* (см.) 95, 557

эрмишлик, дар святости, просветленность 200
экл-и ильм (араб.-перс.-тур.), «люди знания» 45

Ю

юрюки, тюрки-полукочевники в Малой Азии 83, 462, 463, 542

Я

яйла, летнее пастбище, горное пастбище 189, 142, 291, 294, 452
янычары 45-55, 76, 77, 84, 112, 116, 121,

SUMMARY

The present work is devoted of Bektashiyya as one of the most eminent mystical Turkish brotherhoods. According to the Ottoman tradition this brotherhood was founded by a wandering mystic Hadji Bektash-i Veli from Khurasan, the historical province in the north-east Iran. This book is divided into ten chapters with the introduction and conclusion. The monograph is based on the study of historical sources and legendary materials about the community of early adopters of Hadji Bektash Veli in Anatolia and adjacent countries. Among the important problems the author reconstructs the biography of the eponym of Bektashi order, Hadji Bektash, through the detailed study of this community it is possible to comprehend closer the process of the emergence and development of Sufi brotherhoods in Asia Minor and the characteristic features of the culture of this region of the Islamic world of the 13th-16th centuries.

According to calculations of various chroniclers, Hadji Bektash Veli born between 1209 and 1240 in Nishapur, in Khurasan, and died after 1270 (some sources give the date 1337, but most scientists think that this is not the truth). The first followers of the doctrine of Hadji Bektash Veli lived late 13th and early 14th century: Sari Saltuk (d. 1300), Barak Baba (d. 1307), Yunus Emre (d. 1320–1321), Sa'id-Sadeddin (who wrote the *Maqalat*, manuscript dates from 1313), Geyikli Baba (d. 1330/31) and others. This was the period of the Mongol invasion, when Islam has lost its privileges of the state religion for a time. There is no doubt that this occasion helped the process of development of heterodox Sufi brotherhoods and the increasing of charisma of his mentors - the Pirs, the Sheikhs, the Murshids.

Sufism in this time was presented as a kind of ideology for Turkmen principality in Anatolia and, moreover, the Ottoman principality. The union of the Ottoman dynasty with the Bektashi order was crystallized in the second half of the 14th century after the appearance of the corps of military Janissaries filled with young prisoners from Christians. Hadji Bektash became a saint patron of this corps as guarantor to honor. The Bektashi corporation became the social structure in the empire. There were no important changes in primordial Bektashi doctrine until the beginning of the 15th century.

The written sources produced by Bektashi are fairly numerous. These are at the first line hagiographic works in Turkish. The most fa-

mous treatise of this type is the biography of Hadji Bektash Veli named *Vilayet-name-i Hadji Bektash-i Veli-i* (written from 1481 to 1501), the main compendium about Hadji Bektashi as an eminent person for the mystical tradition in Turkey. Other hagiographies of the Bektashi saints fall into the same category: *Vilayet-name-i Abdal Musa* (beginning of 15th century) *Saltuk-name* (1473–1480), *Vilayet-name-i Otman Baba* (1478), *Vilayet-name-i Sultan Hadjim*, *Vilayet-name-i Seyyid Ali Sultan* (late 15th century) and others.

The life of Hadji Bektash Veli was divided into a few steps according to the sources: the asceticism in Khurasan, the wanderings in the Middle East, the arriving into Anatolia and the prime contacts with local Sufis, the foundation of tekke at Suludja Karahuyuk, the refusal of the activity and, afterwards, actions of his followers and khalifa's in vast areas of medieval Anatolia. Hadji Bektash was originally a member of community of wandering Khurasania darwishes (Khurasan erenleri). Starting from his migration from Anatolia he became the leader of a group of similar darwishes in this country called the Abdalan-i Rum. The question of proportion between Shi'ite and Sunni elements in the doctrine of Abdalan-i Rum as well as the doctrine of Hadji Bektash has become the subject of discussions between Turkish and European specialists. Many of them believe that the Shi'ite elements have been integrated into the groups of Bektashi beliefs in the first half of the 15th century through the influence of the Hurufi sect that had Iranian origin.

Hagiographies of the Bektashis contain some mythological elements from pre-Islamic times (shamanistic, Buddhists, sometimes Christian). The Bektashi saints produce many miracles. Their real lives mingle with marvel sphere. The miracles of saints are not strictly linked with Muslim dogma. Sometimes these descriptions differ from the tenets of Islam. The information from the legendary *Vilayet-name* and other hagiographic sources of the brotherhood of Bektashiyya has not direct correlation with the Ottoman chronicles. This is the mental divergence between two points of view: official (exoteric) and spiritual (esoteric). These materials can be used by historians in studies for the Sufi community and the cult of Sufi saints.

RESUME

Le présent ouvrage est consacré à l'histoire d'une des plus importantes confréries mystiques turcs – Bektachiyya. D'après la tradition ottomane cette confrérie a été fondée par un mystique errant Hadji Bektach Veli, originaire de Khorassan, province historique au nord-est iranien. Le livre est divisé en dix chapitres avec l'introduction et le conclusion. La monographie est basée sur les études des sources historiques et de caractère légendaire concernant la communauté de premiers adhérents de Hadji Bektash Veli en Anatolie et aux pays adjacents. Parmi les problèmes principales traités par l'auteur est la reconstruction de la biographie de l'éponyme de l'ordre Bektachi – Hadji Bektach – en accord avec des données plus ou moins cohérentes. L'étude approfondie de cette communauté permet de concevoir de plus proche le processus de l'apparition et de développement des confréries soufies en Asie Mineure et d'établir les traits caractéristiques de la culture de cette région du monde islamique en XIIIe – XVIe siècles.

Selon les calculations des chronistes divers, Hadji Bektach Veli, né entre 1209 et 1240 à la ville de Nichapoure au Khorassan, est mort après 1270 (quelques sources donnent la date 1337, mais la plupart des savants pensent que ce n'est pas la vérité). Les premiers partisans de la doctrine de Hadji Bektach Veli vivaient à la fin de XIIIe et au début de XIVe siècle: Sari Saltuk (m. 1300), Baraq Baba (m. 1307), Yunus Emre (m. 1320/21), Said-Sadeddin (qui a écrit le traité de 'Makalat', manuscrit daté de 1313), Geyikli Baba (m. avant 1330) et d'autres. C'était la période de l'invasion mongole, pendant laquelle l'Islam pour quelques décennies a perdu sa privilège d'être la religion d'État. Ce fait a favorisé sans aucune doute le processus de renforcement des confréries soufies hétérodoxes; il a fait augmenter le charisme de ses précepteurs – les pirs, les sheikhs, les murchides.

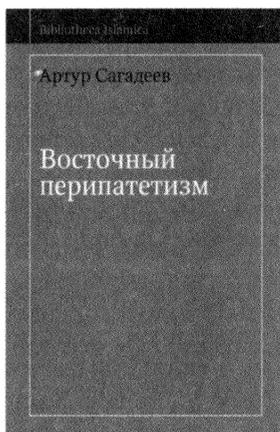
En époque soufisme se présente comme une sorte de l'idéologie des principautés turcomanes de l'Anatolie, et, parmi celles-ci, de principauté des Ottomans. L'union de la dynastie des Ottomans avec l'ordre de Bektachis s'est cristallisée en seconde moitié de XIVe siècle après l'apparition du corps militaire des Janissaires complété de jeunes prisonniers chrétiens. On a accordé à Hadji Bektach l'honneur de devenir le saint protecteur de ce corps, ce que rendait plus facile l'incorporation des Bektachis dans la structure sociale de l'Empire en état de formation. Il n'y avait pas de grands changements en doctrine primordiale de Bektachis jusqu'au début de XVe siècle.

Les sources écrites produites par les Bektachis eux-mêmes sont assez nombreuses: on peut considérer en premier ligne les ouvrages hagiographiques en langue turque. La plus connue des compositions de ce genre est la biographie mystique de Hadji Bektach Veli nommée *Vilayet-name-i Hadji Bektach-i Veli* (datée de l'environ 1481 – 1501), le compendium principal des données sur Hadji Bektach comme un personnage du premier plan de la tradition mystique turque. Dans la même catégorie on inclus les 'vitae' d'autres saints de la confrérie Bektachi, telles comme *Vilayet-name-i Abdal Musa* (début de XVe siècle) *Saltuk-name* (1473 – 1480), *Vilayet-name-i Otman Baba* (1478), *Vilayet-name-i Hadjim Sultan*, *Vilayet-name-i Seyyid Ali Sultan* (tous les deux – la fin de XVe siècle) et d'autres.

La vie de Hadji Bektach Veli est divisée d'après les sources par quelques étapes: l'ascèse au Khorassan, la pérégrinations à travers les pays du Moyen-Orient, l'arrivée en Anatolie et les contacts initiaux avec les soufis aborigènes, la fondation du couvent (tekkè) à Suludja Karahuyuk, le refus de l'activité et, après cette décision, – les actions individuelles des disciples et des halifès de Hadji Bektach Veli dans de vastes domaines de l'Anatolie médiévale. Hadji Bektach était initialement un membre de communauté des derviches errants de Khorassan ('Horasan erenleri'); depuis de migration en Anatolie il devient le chef d'un groupe simile des derviches mendiants de cette contree nommés les 'Abdalan-i Rum'. La question de proportion des éléments sunnis et shiis dans la doctrine des 'Abdalan-i Rum', comme dans la doctrine de Hadji Bektach en personne, a devenu plusieurs fois l'objet des discussions entre les spécialistes turcs et européens. Beaucoup d'entre eux pensent que les éléments shiits ont été intégrés dans l'ensemble des croyances des Bektachis à partir de la première moitié de XVe siècle grâce à l'influence de la secte gnostique des Houroufites de la souche iranienne.

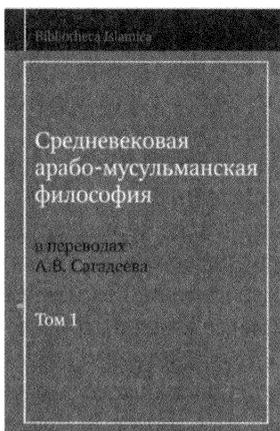
Les biographies religieuses contiennent l'élément mythologique très fort provenant de l'époque préislamique (chamaniste, bouddiste, parfois aussi chrétien). Les saints Bektachis produisent beaucoup de miracles, leur vie étant représentée complètement mêlée avec la sphère de la mystère. Les miracles des saints ne sont pas strictement liés avec les dogmes musulmans; parfois leur description présente les traits contraires à ces dogmes. Les données légendaires de *Vilayet-name* et d'autres sources hagiographiques de la confrérie de Bektachiyya ne sont pas en corrélation directe avec les chroniques ottomans. Il s'agit de la divergence de mentalité entre le point de vue officiel (éxoterique) et initiatique (ésoterique). Ces matériels peuvent être utilisés par un historien à une seule condition: celle de prendre en vue tous les particularités des communautés des soufis et du culte des saints, en toute leur spécificité.

**ВЫПУЩЕНЫ
СЛЕДУЮЩИЕ ИЗДАНИЯ:**



**А.В. САГАДЕЕВ.
ВОСТОЧНЫЙ ПЕРИПАТЕТИЗМ.
М.: ИЗД. ДОМ МАРДЖАНИ, 2009.**

Читателю предлагается фундаментальное исследование выдающегося российского арабиста, философа и историка Артура Владимировича Сагадеева (1931–1996). Эта работа стала итогом многолетних авторских изысканий в области средневековой арабской философии (фалсафа). Перед читателем открывается многоплановая, четко детализированная картина взаимодействия различных культур Средиземноморья и Ближнего Востока — арабской, иранской, эллинистической, древневосточных культур. Ислам смог объединить все эти культуры, не уничтожая их самобытности. Он открыл широкие возможности не только для собственно религиозного спекулятивного философствования, но и для рационалистической философии, представленной прежде всего именами ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда и прочими менее известными авторами. Именно это направление восприняло колоссальное наследие древнегреческой философии и науки, обогатило и углубило их, трансформировало в условиях новой эпохи, радикально отличной не только от Античности, но и от современных ей западноевропейской и византийской традиций.



**СРЕДНЕВЕКОВАЯ
АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
В ПЕРЕВОДАХ А.В. САГАДЕЕВА: В 3 Т. Т. 1.
АЛ-КИНДИ. 2-Е ИЗД., ДОП. М., 2009.**

В первый том трехтомного собрания переводов средневековой арабо-мусульманской философии известного российского востоковеда А.В. Сагадеева (1931–1996) вошли наиболее значимые философские произведения представителей восточного перипатетизма: ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн-Сины, а также Послание «Братьев чистоты» о музыке. Работа включает библиографию, комментарий, указатели имен, терминов и этнонимов и географических названий.

Издательский дом Марджани приглашает
к сотрудничеству авторов, переводчиков
и редакторов

ids@mardjani.ru
+7-495-9358192

Серия «Bibliotheca Islamica»

Научное издание

Аверьянов Ю. А.

ХАДЖИ БЕКТАШ ВЕЛИ И СУФИЙСКОЕ БРАТСТВО БЕКТАШИЙА

Ответственный редактор серии: П.В. Башарин

Научный редактор: проф., член-корр. РАЕН Д.Д. Васильев

Ответственный редактор тома: П.В. Башарин

Редактор: Т.М. Мастюгина

Корректор: А.А. Конькова.

Разработка серийного оформления: Э.М. Кагаров

Компьютерная верстка: С.Н. Чеботарев

Подписано в печать 20.12.2010

Формат 60х90/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.

Гарнитура «Октава».

Тираж 500 экз. Заказ О-1854.

«Издательский дом Марджани»

117997, г. Москва, ул. Вавилова, д. 69

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного электронного оригинал-макета в типографии филиала ОАО «ТАТМЕДИА» «ПИК «Идел-Пресс» .

420066, г. Казань, ул. Декабристов, д. 2.

E-mail: idelpress@mail.ru

ISBN 978-5-903715-36-7



Книга посвящена возникновению и ранней истории суфийского братства бекташийя на территории Анатолии (азиатской части нынешней Турции) и исследованию исторических данных о личности основателя этого духовного объединения – Хаджи Бекташа Вели (XIII в.), который и в настоящее время считается одним из наиболее почитаемых народных святых Турции. В монографии, написанной на материале средневековых источников, представленных как летописными, так и агиографическими сочинениями на османско-турецком и персидском языках, рассматриваются наиболее характерные черты культа Хаджи Бекташа; раскрывается влияние этого культа на формирование духовной культуры Османской империи, на сложение института суфийских обителей (текке, дергахов, завийе), игравшего на протяжении веков значительную роль в жизни Османского государства и общества; изучается роль дервишества как особого культурно-исторического феномена в регионе Ближнего и Среднего Востока. Подробно анализируется основной сакральный текст братства бекташийя, жизнеописание Хаджи Бекташа на османско-турецком языке, известное под названием «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» (XV в.). В книге подчеркивается значимость изучения суфийских учений и практик для более глубокого проникновения в суть исламской религии и мировоззрения мусульманских народов, для понимания их культурной самобытности и общественных идеалов.