

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт востоковедения

**ТЮРКСКИЕ
И
МОНГОЛЬСКИЕ
ПИСЬМЕННЫЕ
ПАМЯТНИКИ**



**Текстологические
и культуроведческие
аспекты
исследования**



Москва
"НАУКА"
Издательская фирма "Восточная литература"
1992

О РЕЛИКТАХ ДОМУСУЛЬМАНСКИХ ВЕРОВАНИЙ
У ОСМАНСКИХ ТУРОК В XIV—XV вв.

Раннеосманскому государству были присущи черты прозелитизма, и процесс распространения и укрепления ислама в нем шел постоянно на протяжении XIV и XV вв. Религиозная ситуация в османском государстве с самого начала его возникновения была неоднородной. Суннитское (ханифитского толка) правоверие османских султанов, известное нам по XVI в., сложилось далеко не сразу, да и сам ислам в анатолийской тюркской среде выступал главным образом в оболочке суфизма, подчас далеко отступавшего от догм ортодоксального учения мусульманских богословов. Идеи суфизма, деятельно распространявшиеся различными дервишми-миссионерами, являлись главными элементами в процессе освоения ислама османскими турками, приобщения их к новой религии.

В результате незатихавшей миграции тюркских племен на территорию Малой Азии процесс исламизации в малоазийских землях имел длительный характер и неизбежно вносил в конфессиональную почву Анатолии элементы старых языческих верований тюрков. Это было отмечено еще в 1929 г. выдающимся исследователем ранней истории османского государства М.Ф.Кёпрюлю [16, с. 10—11].

Кем же были османские турки-мусульмане в XIV—XV вв. — истинно религиозными людьми, поднявшимися с принятием ислама до признания своей абсолютной зависимости от воли единого Бога (Аллаха), или людьми, которые лишь начали подниматься по лестнице, ведущей к развитым религиозным воззрениям, и еще не расстались со своими представлениями о возможности воздействовать на потусторонние силы, с элементами магии, столь характерной для домусульманских центральноазиатских культов? К сожалению, источники ничего не сообщают нам о внутренней религиозной жизни не только народных масс, но и самих османских правителей. Однако скупые известия первых османских исторических сочинений все же могут при внимательном их прочтении дать некоторую информацию на этот счет. И именно то, что мешает историкам в выявлении исторического зерна в первых османских исторических сочинениях, в той их части, где речь идет о ранней истории османского бейлика — в силу преобладания в этих известиях легендарного, основанного на народных сказаниях элемента, — помогает реконструировать картину народных религиозных верований, бытовавших в османской народной среде в XIV—XV вв.

Английский историк Гиббонс в своем труде о возникновении османского государства [13] проводил идею о позднем принятии ислама османскими турками, и в частности их племенным вождем Османом. Гиббонс писал о прозелитизме Осма-

на и его народа, основываясь на чересчур прямолинейном толковании сведений османских источников [15, с. 10 и др.]. Его взгляды энергично и отчасти справедливо отрицал Мехмед Фуад Кёпрюлю. Однако нельзя согласиться и с категоричным мнением Кёпрюлю о том, что известия, содержащиеся в ранних османских хрониках о первом этапе истории османского государства, целиком лишены исторической основы. Известные рассказы Ашыкпазаде, Нешри и др. о вешем сне Османа, о его знакомстве со священной книгой мусульман, Кораном, и о принятии им ислама, при всем их типологическом сходстве с рассказами других восточных авторов о родоначальниках той или иной мусульманской династии с целью возвеличения и освящения ее политического значения, не могут быть оставлены без внимания. Конечно, такие рассказы являлись во многом литературными клише мусульманской историографии. Однако нельзя не видеть, что в случае с османской историей за подобными рассказами скрывалась специфическая ситуация, сложившаяся в Малой Азии к концу XIII в. Нельзя забывать о том, что монгольское нашествие в XIII в. привело на территорию Малой Азии целый ряд племен из Центральной Азии и среди них, возможно, были такие, что совсем недавно подверглись мусульманизации, или вовсе не исламизированные. Из сообщений мусульманского историографа XIII в. Шихаб ад-Дина Мухаммада ибн Ахмада ан-Насави, написавшего историю Хорезмшаха Мухаммада и его сына Джалал ад-Дина (убит в 1231 г.) периода монгольского нашествия в Среднюю Азию [10, с. 755-757; 8, с. 77], известно, например, что турки-канглы, находившиеся в армии Джалал ад-Дина, были язычниками, как и монголы [16, с. 10-11]. В целом очень мало известно, когда и какие именно тюркские и, возможно, монгольские племена (или их части), вошедшие в конфедеративный союз османского бейлика, пришли на территорию Малой Азии и оказались на границах византийского государства. Несомненно лишь, что часть союза состояла из огузских племен, подвергшихся исламизации еще в X в. в Средней Азии.

В сравнительно позднем османском источнике — "Истории Османской династии" историка Лютфи-паши, автора середины XVI в., — приводится рассказ, отсутствующий в более ранних известных мне османских хрониках, о том, как к Осману, уже являвшемуся предводителем (беем) союза племен и прославившемуся своими успешными набегами на византийские территории, явились беи и старейшины огузских племен, живших на территории османского бейлика, но не входивших в состав народа Османа. Они выразили желание присоединиться к племенному союзу Османа и избрать его своим ханом [17, л. 76 (86)]. Выразившие свою покорность огузские племена фактически признавали племенной союз Османа наиболее могущественным и избирали его своим ханом — практика, известная из ранней истории тюркских племен. Само описание церемонии возведения Османа в ранг хана отличается чертами архаичности. Они прослеживаются как в самой процедуре, так и в языке этого отрывка из

труда Лютфи-паши. В ритуальной сцене торжественной интронизации огузская знать вручает Осману кубок, обозначенный древнетюркским словом „саграк", известным еще Махмуду Кашгарскому [5, с. 481]. Для обозначения покорности племен, подчинившихся власти Османа, употреблено выражение "баш коймак" (склонение головы). Склонение головы, так же как и преклонение колен в качестве знака обращения племен в зависимых данников тюркского кагана, встречается в рунических надписях древних тюрков [9, с. 92].

Весь характер описаний быта и действий Османа, Орхана, да отчасти и последующих османских правителей (до конца XV — начала XVI в.), как это представлено в ранних османских исторических сочинениях, обнаруживает многое из того, что тесно привязывает турок османского бейлика к быту и привычкам тюркских кочевников. Очевидны тесная связь первых османских беев с племенной верхушкой, их известная зависимость от нее, наличие патриархально-пастушеских черт в экономической жизни тюркского населения османского бейлика, присутствие на его территории значительных масс племен, ведущих кочевой образ жизни. Наличие всех этих элементов должно было определять во многом синтетический характер религиозных верований основной части тюркского населения, когда элементы старого мусульманского культа были еще живы даже в сознании османских правителей. Это во многом определяло и методы пропаганды ислама, которая велась в основном суфийскими дервишами, хорошо знакомыми со старыми религиозными представлениями тюркского населения.

На территории османского бейлика, как это явствует из труда Ашыкпашазаде, еще в XIV в. кочевали племена, среди которых следовало вести пропаганду мусульманской религии. Очень показателен в этом отношении рассказ Ашыкпашазаде о некоем дервише, который занимался проповедью ислама в одном из таких племен. По рассказу Ашыкпашазаде, этот дервиш жил вместе с племенем близ Кешиш Дагы. Основываясь на сохранившемся предании, Ашыкпашазаде сообщает, что дервиш пользовался большим почитанием со стороны Тургут Алпа, военного сподвижника отца Орхана, Османа [12, с. 20], который по старости и немощи уже не участвовал в военных походах и жил в принадлежавшей ему деревне неподалеку от Кешиш Дагы. Тургут Алп послал человека к Орхану, предлагая ему посетить дервиша. Приехав к Тургут Алпу, Орхан узнал от него, что дервиш отличается большой святостью. Пожелав выяснить, чьим мюридом он является, Орхан послал к дервишу человека с предложением приехать к нему. Дервиш сообщил имя своего шейха, но отказался явиться к Орхану и просил, чтобы и Орхан сейчас не приезжал к нему. Через гонца Орхан поинтересовался, почему дервиш отказался от встречи с ним, и получил такой ответ: "Дервиши способны [быть] провидцами. Они проникают [в сокровище] и являются лишь тогда, когда молитвы их будут приняты [Богом]".

Через некоторое время, рассказывает Ашыкпашазаде, дервиш сам появился в Бурсе, столице Орхана, неся на

плече саженец тополя. Османскому правителю немедленно доложили о прибытии дервиша с деревом и о том, что он сажает его около ворот дворца. Явившись, Орхан увидел, что дерево уже посажено, а дервиш, не ожидая расспросов, сказал, обращаясь к Орхану: "Благословение Богу! Дервишская молитва услышана!" Помолившись у посаженного тополя, дервиш удалился. "Этот тополь стоит и ныне. [И по сей день] удаляют [с него] сухие [ветви]", — пишет Ашыкпашазаде. В знак благодарности Орхан посетил дервиша и в качестве дара предложил ему во владение землю в окрестностях Инегёля. Дервиш сначала отклонил дар, сказав: "Собственностью и имуществом распоряжается Бог. Он одаривает ими достойных. Мы [же] не заслуживаем [сего дара]". — "Кто же достойные?" — спросили дервиша, и он ответил: "Всевышний Бог вручает мирские богатства ханам, подобным тебе, а их слугам [положено] пользоваться [ими]". Орхан вновь обратился к дервишу: "Почему бы [тебе] дервиш, не согласиться с моим предложением?" И тогда дервиш сказал: "Да будет то место у холма, что напротив тебя, обителью дервишей". Орхан выполнил пожелание дервиша и велел построить на указанном им месте дервишскую обитель (текке) и мечеть. Как утверждает Ашыкпашазаде, эта мечеть существовала еще в его время. Здесь пять раз в день читалась молитва за упокой души Орхана [12, с. 46—47].

Перед нами, несомненно, одно из устных преданий о жизни Орхана, записанное в конце XV в. Ашыкпашазаде. Оно отражает не реальные события, а события в том виде, какими они могли бы быть во время жизни Орхана. При этом народная память отразила два важных момента — уважение, которым пользовались в раннем османском бейлике суфийские дервиши, и отголоски древних верований, которые были живы в народной среде по крайней мере еще в XV в.

Почтительное отношение к дервишам и материальная поддержка их со стороны первых османских правителей объяснялись не одной лишь религиозной потребностью, а диктовались главным образом политическими целями. Дервиши, которые проповедовали идеи ислама среди кочевников, обычно малопокорных верховной власти, пользовались огромным религиозным авторитетом среди разноплеменного тюркского населения бейлика и были очень полезны османским беям, так как многое делали для сакрализации их верховной власти, узаконивали в глазах населения их верховное право распоряжаться землями и материальными богатствами. Конечно, дервиши не забывали при этом и своих интересов, получая от османских правителей дары в виде текке и мечетей, обширные земли в качестве вакуфной собственности, что, в свою очередь, укрепляло влияние среди населения самих дервишей.

В приведенном Ашыкпашазаде предании обращает на себя внимание ритуал с посадкой тополя у ворот дворца османского бейлика в столичном городе османского бейлика — Бурсе. Этот ритуал не являлся чем-то чуждым и непонятным как для действующих лиц этого предания, так и для самого Ашыкпашазаде, который описывает его без каких-либо ком-

ментариев. Известно, что древние тюрки, подобно многим кочевникам Центральной Азии, почитали священные деревья, являвшиеся по древнетюркским верованиям символами Тенгри, владыки Верхнего мира [7, с. 21]. Вспомним при этом, что в народных сказаниях, относящихся к самой ранней истории османского государства, в том виде, как они записаны Ашыкпашазаде в его "Истории Османской династии", понятие Бога (для Ашыкпашазаде, конечно, это Аллах ислама) обозначается почти повсеместно словом "тенгри" (современное гурецкое "танры"), что было привычно и понятно в тюркской народной среде, усваивавшей основы мусульманской религии. Махмуд Кашгарский в своем знаменитом труде "Словарь тюркских языков", составленном в XI в. на арабском языке, упоминал о неверных тюрках, обозначающих словом "тенгри" большие деревья [7, с. 21].

Ритуал с посадкой тополя не вызвал никакого удивления у наблюдавших за действиями дервиша персонажей. Значение его было вполне понятно Орхану и османским тюркам. Между тем в этом ритуале усматривается реликт древних языческих верований, совершенно чуждых исламу. В шаманском культе алтайцев, например, имелось поверье о мифическом "мировом дереве". Они верили, что в центре земли находится гора, центр которой является одновременно "пупом земли и неба". Из этого центра рос тополь с золотыми ветвями и широкими листьями. Вершина его находилась в небесной сфере. Представление о дереве, растущем под входом на небо, ветви которого достают до небосвода, существовало у селькупов. По этому дереву доходили до небесных божеств мольбы и жалобы людей. Мифическое дерево было тесно связано с личностью шамана. У каждого якутского шамана, например, имелось свое воспроизведение "мирового дерева". Жизнь шамана считалась связанной с жизнью этого дерева: если погибало дерево, умирал и шаман [3, с. 70–71]. По поверью о "мировом дереве", о тополе с золотыми ветвями, который связан с небесной сферой и растет в центре земли, действия дервиша, по-видимому хорошо знакомого с шаманистическими представлениями, должны были символизировать особое (центральное) значение османской столицы и ее правителя, связь его власти с небом.

Дерево, обладающее особым значением, объект, который осуществляет некую связь с потусторонними силами, не раз появляется в рассказах Ашыкпашазаде, относящихся к ранней истории османского государства. Эти рассказы во многом основываются на народных преданиях. Так, Ашыкпашазаде описывает осаду османцами византийской Мелангии (тур. Караджа Хисар), во время которой погибает брат османского бей Сары Яту, и говорит, что на месте его гибели растет сосна, которую называют "светящейся сосной". "Иногда на ней и сейчас видны огни", — пишет Ашыкпашазаде [12, с. 8]. Здесь, как и в предыдущем предании, отразились старые верования тюрков. Побывавший в 682 г. в "стране гуннов" и предгорной равнине Дагестана албанский христианский епископ Исраэль наблюдал у "гуннов" (т.е. у западных тюрков) поклонение богу "молний и эфирных огней" [7,

с. 21]. А буддийский паломник VII в. Сюань-цзан при встрече с одним из тюркских каганов, познакомившись с некоторыми их обычаями и верованиями, отметил, что тюрки почитают огонь, будто бы заключающийся в дереве [2, с. 32].

В рассказе о месте гибели Сары Яту мы имеем дело с отголоском этих верований. Упомянув о светящейся сосне, Ашыкпашазаде пытается показать связь представителя рода, давшего Османскую династию, с силами неземного происхождения.

Чудодейственное дерево появляется в хронике Ашыкпашазаде и в предании о захвате турками, уже при Мураде I (1362–1389), византийской крепости بلنيه на Балканском полуострове¹. Народным ее названием, утверждает османский хронист, стало Тенгри Йыктыгы (Разрушенная Тенгри). Турки осаждали крепость, рассказывает Ашыкпашазаде, но не смогли овладеть ею и покинули ее стены. Мураду ничего не оставалось, кроме как воззвать к помощи небесных сил, а потому он, по преданию, произнес: "Да разрушит [крепость сам] Бог". Вознеся это пожелание Небу, Мурад с войском двинулся в путь и остановился в том месте, которое Ашыкпашазаде называет "Благодатное дерево-великан" (*девалетлю каба агач*). В ожидании помощи Неба Мурад сел, прислонившись спиной к росшему там дереву-великану, и сидел так до тех пор, пока не появились люди и не закрычали: "О хан! Та крепость разрушилась!" Мурад немедленно послал к крепости своего военачальника Шахин-пашу, захватившего в городе большую добычу, и в том числе большое количество золотых и серебряных вещей. Османский правитель назвал исполинское дерево, под которым он сидел, ожидая помощи Неба, "Благодатным деревом-великаном". "От этого дерева ныне остался [один лишь] пень, а около него находится колодец", — записал в своей "Истории" Ашыкпашазаде [12, с. 60].

В данном случае из предания, как бы фантастически оно ни выглядело, ясно, что Мурад верил в содействие исполинского дерева в том, чтобы просьба его дошла до Неба, божества, и была исполнена, что и произошло чудодейственным образом. Конечно, подобные предания, бытовавшие в народной турецкой среде еще в XV в. и зафиксированные Ашыкпашазаде, совершенно отвечали народным поверьям доисламского периода, были понятны народной массе, не видевшей в этих чудесных, с нашей точки зрения, вещах ничего сверхъестественного. В них отчетливо прослеживаются реликты центральноазиатских верований, родившихся на иной почве, на далекой прародине османских турок.

Эти верования, вернее, их пережитки следует относить не только к массовому народному сознанию, но и к более культурной среде, представленной самими османскими правителями. Так, образцовый мусульманский правитель Мех-

¹ Неясно, является ли приводимый Ашыкпашазаде топоним подлинным или вымышленным.

мед II, прославившийся своими победами над неверными, поднявший авторитет ислама захватом византийской столицы, сам находился в плену доисламских тюркских верований и не считал нужным скрывать это, как видно из сочинения османского историографа начала XVI в. Кемальпашазаде (Ибн Кемаль — о нем см. [18]). Он сообщает, что, возвращаясь летом 1455 г. из похода против Сербии, во время которого турецкая армия захватила целый ряд сербских крепостей и серебряных рудников, османский султан на несколько дней остановился на Косовом поле (недалеко от Приштины в современной Югославии).

Здесь в 1389 г. произошла знаменитая битва его предка Мурада I с объединенным войском европейских правителей во главе с сербским князем Лазарем. Во время этого сражения Мурад был убит. Как сообщают Ашыкпашазаде и Кемальпашазаде, Мехмед II устроил на Косовом поле заупокойную трапезу, для чего были приготовлены различные кушанья, которыми угощали всех вокруг [12, с. 146; 14, с. 117—120]. Отметим, что Косово поле не являлось местом погребения Мурада I, погибшего от руки серба Милоша Кобилы (Кобилича, Обилича [20, с. 256]). Мурад был похоронен в Бурсе. Посещение Мехмедом II места гибели Мурада I хорошо объясняется домусульманским культом предков, существовавшим у древних тюрков. Предки османских турок верили в загробную жизнь душ умерших, которые были способны летать и являться к родственникам. Эти представления, по мнению французского турколога Ж.П.Ру, сохранялись у западных тюрков и после принятия ислама. Он приводит пример из османской исторической поэмы второй половины XV в. "Дюстур-наме" Энвери, где автор, рассказывая о смерти героя-гази, пишет, что душа его улетела (*учто эри джани* [19, с. 99—100]). Культ мертвых, так же как и культ предков, предусматривал совершение жертвоприношения или празднества, сопровождавшегося общественной трапезой, что могло иметь место и за пределами погребения, в месте, где, как верили, вращается душа умершего. При этом устройство заупокойной трапезы было вызвано верой в то, что умершие предки имеют сверхъестественное влияние на живых [19, с. 122]. Как отмечал Ч.Валиханов, описывая остатки шаманистических верований у киргизов в XIX в., благополучие покойного в загробном мире зависело от того, как родственники исполняли обряды поминок: если исправно, душа умершего была спокойна и покровительствовала членам рода. В противном случае умерший мог стать врагом живых родственников и вредить им [4, с. 301].

Рассказ о заупокойной трапезе, устроенной Мехмедом II на месте гибели Мурада I, интересен еще в одном отношении. На Косовом поле, где в 1389 г. погиб Мурад I, по некоторым сведениям, длительное время отчетливо выделялись "три груды камней" [11, с. 59]. Здесь мы, по-видимому, имеем дело с обычаем древних тюрков, сохранявшимся у османских турок в XIV в., помещать на поле сражения, где погиб каган (хан), камни по числу убитых им врагов, обычаем, отмеченным еще Рубруком. Хотя для тюрков в дан-

ном случае более характерны каменные изваяния (балбалы), также указывавшие число убитых ханом врагов [1, с. 381–382; 9, с. 86]. Однако исламизированные османские правители в XIV в. уже не могли устанавливать такие каменные изваяния из боязни быть обвиненными в идолопоклонстве. Вместе с тем на Косовом поле его сыном Баязидом был установлен столп, который сохранился до наших дней и находится у мечети, построенной на месте гибели султана [6, с. 121].

Сохранение длительное время домусульманских верований в тюркской народной среде раннего османского государства, на взгляд автора, хорошо объясняет то особое значение, какое имели суфизм и его представители на азиатской почве. Именно суфийские представления, не отличавшиеся жесткостью ортодоксальной доктрины ислама, как более гибкие, способные учитывать домусульманские религиозные традиции народных масс, представления, пронизанные мистическим началом, должны были иметь большой успех среди пришлых тюркских племен Анатолии, еще не вполне расставшихся с языческими верованиями своих далеких предков.

1. *Бартольд В.В.* К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов. — *Бартольд В.В.* Сочинения. Т. 4. М., 1966.
2. *Бартольд В.В.* Очерк истории Семиречья. — *Бартольд В.В.* Сочинения. Т. 2. Ч. 1. М., 1963.
3. *Басилов В.Н.* Избранники духов. М., 1984.
4. *Валиханов Ч.* Следы шаманства у киргизов. — *Избранные произведения.* М., 1986.
5. Древнетюркский словарь. Л., 1969.
6. Записки янычара. Введение, перевод и комментарии А.И.Рогова. М., 1978.
7. *Кляшторный С.Г.* Праболгарский Тангра и древнетюркский пантеон. — Сборник в память на проф. Станчо Ваклинов. София, 1984.
8. Материалы по истории киргизов и Киргизии. М., 1973.
9. *Потанин Л.П.* Очерки по истории алтайцев. М.—Л., 1953.
10. *Стори Ч.А.* Персидская литература. Био-библиографический обзор. Перевел с английского, переработал и дополнил Ю.Э.Брегель. Ч. 2. М., 1972.
11. *Чемерзин А.* Турция. Ее могущество и распадение. Исторические и военные очерки. Т. 1. СПб., 1878.
12. *Aşikraşazade.* Tevarih-i Âl-i Osman (араб. шрифт). İstanbul, 1332.
13. *Gibbons H.A.* The Foundation of the Ottoman Empire. A History of the Osmanlis up to the Death of Bayezid I (1300—1403). Oxf., 1916.
14. *İbn Kemal.* Tevarih-i Âl-i Osman. Ünsöz, indeks ve içindekileri hazırlıyan Ş.Turan. Ankara, 1954.
15. *Köprülü M.F.* Les origines de l'Empire Ottoman. P., 1935.
16. *Köprülü M.F.* Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans. İstanbul, 1929.
17. *Lütüfi Paşa.* Tevarih-i Âl-i Osman (араб. шрифт). Микрофильм рукописи Венской Национальной библиотеки.

18. *Parmakızoğlu I.* Kemal Paşa-zade. — İslâm Ansiklopedisi. Cilt 5(2). İstanbul, 1950.
19. *Roux J.-P.* La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits. P., 1963.
20. *Uzunçarşılı İ.H.* Osmanlı Tarihi. Cilt 1². Ankara, 1961.