

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Институт востоковедения

**ТЮРКСКИЕ  
И  
МОНГОЛЬСКИЕ  
ПИСЬМЕННЫЕ  
ПАМЯТНИКИ**



**Текстологические  
и культуроведческие  
аспекты  
исследования**



Москва  
"НАУКА"  
Издательская фирма "Восточная литература"  
1992

М.С. ФОМКИН.

## О ГЕНЕЗИСЕ ТЮРКСКИХ СТИХОВ СУЛТАНА ВЕЛЕДА

Среди самых первых тюркоязычных письменных памятников, созданных на территории Малой Азии, важное место занимают тюркские стихи Бахаеддина Султана Веледа (1226–1312), знаменитого суфийского шейха из г.Конья, фактического основателя ордена мевлеви. Практически 99% поэтического наследия этого поэта представляют собой сочинения на персидском языке (около 38 тысяч бейтов). Кроме того, ему принадлежат стихи на греческом языке (22 бейта). И лишь примерно сотую часть стихотворных текстов Султана Веледа составляют его тюркские стихи (367 бейтов).

Это, во-первых, 13 газелей и десятков отдельных тюркских бейтов в "Диване" поэта и, во-вторых, два больших фрагмента в поэме "Маснави-и Валади дар байан-и асрар-и ахади" ("Месневи Веледа для разъяснения божественных тайн"), известное также как "Велед-наме": один фрагмент (76 бейтов) – в первой части месневи, которая называется "Ибтида-наме" ("Поэма начала"), второй (162 бейта) – во второй части, которая называется "Рюаб-наме" ("Поэма рюбаба"). Тюркские стихи Султана Веледа известны в науке также под названием "Сельджукские стихи" (подробнее о Султане Веледе см. [24; 33]). И тем не менее, несмотря на сравнительную малочисленность, тюркские стихи этого поэта на протяжении уже более полутора веков привлекают к себе внимание тюркологов – и лингвистов и литературоведов, до сих пор предоставляя исследователям пищу для размышлений (подробнее см. [13]).

Проблема, которой посвящена данная статья, была осознана и достаточно четко сформулирована еще в 1900 г. выдающимся английским востоковедом Э.Гиббом. Последний, обратившись к "весьма достопримечательной" (по мнению Й.Хаммера) рукописи "Рюаб-наме", вынужден был констатировать: "Мы не можем сказать, что заставило автора нарушить все прецеденты – написать ряд стихов на тюркском языке и поместить их в персидское месневи" [20, с. 152].

Историками турецкой литературы указанный феномен объясняется достаточно просто: Султан Велед обратился к тюркскому языку и создал на нем ряд произведений для пропаганды идей суфизма (в частности, идей своего отца Желяледдина Руми) среди широких народных масс Анатолии, говорящих по-тюркски [1, с. 328; 3, с. 43; 9, с. 259; 17, с. 407; 20, с. 153; 30, с. 16]. Тем не менее это утверждение не может служить ответом на сформулированный Э.Гиббом вопрос, поскольку оно не выявляет, как представляется, подлинных основ генезиса тюркских стихов Султана Веледа.

Думается, что в данном случае следует прежде всего четко различать объективную причину этого литературного явления и субъективную цель, которую преследовал конийский поэт. Именно к субъективной цели поэта и относится бытующее в указанной выше научной литературе объяснение названного феномена (которое, на наш взгляд, нуждается в некоторой коррекции). Что же касается объективной причины появления тюркоязычных текстов Султана Веледа, то она до сих пор не получила, как нам кажется, своего удовлетворительного объяснения.

Между тем относящиеся к поэту из Коньи биографические, литературные и историко-культурные факты заставляют думать, что рождение названного тюркского письменного памятника есть одно из ярких проявлений специфики литературного процесса в Малой Азии того периода, в силу чего исследование генезиса тюркоязычного творчества Султана Веледа приобретает особое значение, теряя характер частной проблемы.

Между установившейся точкой зрения на генезис тюркских стихов Султана Веледа и рядом конкретных историко-литературных фактов существует определенное несоответствие, которое и заставляет искать иное объяснение этому феномену.

В первую очередь рассмотрим указанное выше традиционное толкование цели создания Султаном Веледом тюркских стихов. Более внимательное изучение соответствующих материалов вызывает следующее сомнение: правильно ли говорить, имея в виду бытующую точку зрения, во-первых, о "пропаганде": пропаганда — это 38 тысяч персидских бейтов, а не три сотни тюркских (если бы Султан Велед действительно хотел пропагандировать суфизм по-тюркски, как, например, Янус Эмре, он не мог бы ограничиться этими стихами); а во-вторых, о "широких народных массах", к которым якобы обращался Султан Велед своими тюркскими стихами. Известно, что с самого основания ордена мевлеви многие его члены принадлежали к высшим слоям анатолийского общества. Так, мюридами у Желялеddина Руми были многие высокопоставленные лица сельджукского государства (в их числе — везир Муинеддин Перване), у Султана Веледа — беи и эмиры, например эмир Мехмед Сокурджи [15, т. 2, с. 314]. С самого начала орден мевлеви был одним из крупнейших землевладельцев средневековой Турции, в руках ордена скопились со временем огромные богатства, и прежде всего обширные земельные угодья. Султан Велед как шейх этого ордена сам был, следовательно, в первую очередь крупным феодалом. Таким образом, социум, к которому принадлежал Султан Велед, и он сам были ориентированы прежде всего и главным образом на элитарные круги малоазийского общества, откуда орден мевлеви в лице своего шейха и старался в основном вербовать своих адептов — людей, могущих реально увеличить богатство и власть ордена.

Говоря о социальной направленности ордена мевлеви, о сфере его распространения, турецкий ученый А.Кабаклы

подчеркивает, что использование Мевляной Руми для проповеди своих идей и для создания своих произведений персидского языка имело результатом то, что названный по его имени тарикат усваивали в Турции лишь очень просвещенные люди. Поэтому мевлевийство распространялось там только среди имущих и высокообразованных классов, но никак не среди народа [21, с. 103].

О том, что пропаганда мевлеви, в частности Султана Веледа, предназначалась лишь определенным — и отнюдь не широким — кругам общества, могут отчасти свидетельствовать слова самого Джелялледина Руми, сказанные им Султану Веледу по поводу религиозных (суфийских) доктрин: "Никогда не старайся объяснить эти тайны народу, потому что они не вмещаются в понимание всякого человека" [15, т. 2, с. 268].

Другой довод, заставляющий усомниться в том, что адресат турецких стихов Султана Веледа — широкие народные массы, — это сам язык стихов. В.В.Радлов отмечал, что в языке данного памятника ясно видно сильное "литературное влияние персидского языка", в частности обилие нетюркских языковых конструкций, что "было совершенно чуждо народному языку" того периода, поскольку, как считал В.В.Радлов, опубликованные И.Куношем турецкие сказки показывают, что даже в конце XIX в. народ Анатолии сохранил свой язык относительно чистым от чуждых выражений, а 500 лет назад народный язык должен был быть еще чище [29, с. 19]. Думается, что в турецких стихах Султана Веледа предстает не "народный", а, так сказать, книжный, высокого стиля, "благородный" турецкий. Некто неизвестный отметил это, сделав на полях венского списка "сельджукских стихов" запись: "абйат бе забан-и дар", что переведено В.В.Радловым как "стихи на придворном языке" [29, с. 19, примеч. 1].

Можно предположить поэтому, что тюркоязычные тексты Султана Веледа предназначались не для всего турецкого населения, а для избранной его части, элитарность которой отражалась и на ее языке, отличном от народного.

На этом основании турецкие стихи Султана Веледа следует считать ранним образцом придворной суфийской литературы (диван тасавуф эдебийаты) в отличие от народной суфийской литературы (халк тасавуф эдебийаты). В связи с этим уместно вспомнить мнение Р.Фиша о том, что у истоков турецкой поэзии диванов — литературно-классической, традиционной, забавлявшей и утешавшей двор султанов, феодальную знать и челядь, — стоит Султан Велед; в то время как у истоков турецкой поэзии ашыков, вбиравшей в себя традиции народного стиха, стоит Юнус Эмре. Но, как образно говорит Р.Фиш, обе они текут из океана, имя которому Джелялледин Руми [12, с. 244].

Таким образом, формулируя субъективную цель создания поэтом своих турецких стихов, представляется более уместным говорить не о "пропаганде среди широких народных масс", а об обращении шейха мевлеви к кругам правящей и другой высокопоставленной элиты анатолийского общества.

Необычность рассматриваемого феномена (появление тюркских стихов у персидского по своей сути поэта), парадоксальность описываемой ситуации (которая увеличивается, если верен сделанный вывод о цели написания этих текстов) и соответственно правомерность переосмысления этого явления станут более очевидны, если принять во внимание два немаловажных обстоятельства.

Первое из них — это действительно беспрецедентная ломка жанровой традиции. Прием мюлемма (ему примерно соответствует макаронический стих), т.е. использование в одном стихотворении нескольких языков, к этому времени уже имел место в иранской литературе, но — лишь в малых поэтических формах, примером чего могут быть некоторые персидские стихи Джеляледина Руми, содержащие в себе отдельные тюркские выражения (см. [26, с. 106–109]). Включение же больших самостоятельных тюркоязычных фрагментов в текст месневи — единюго художественного целого — в качестве органичной части последнего было неизвестно иранской литературе до Султана Веледа и представляло собой нарушение уже устоявшихся законов жанра. Причиной и основанием такого решительного отхода от традиции, к тому же в период господства "эстетики установленного", могло быть только появление соответствующих условий как литературного, так и внелитературного порядка, которые в глазах и автора, и его аудитории давали этому нововведению право на существование. Заметим, что такое нарушение жанровой традиции должна была признать не "широкая народная масса", как это было показано выше, а аудитория, представляющая собой элитарные круги общества и ориентированная на традиционную иранскую культуру. Следовательно, в самом анатолийском обществе появилось нечто, что сделало ранее в литературе невозможное возможным.

Второе из упомянутых обстоятельств — это специфика культурной ориентации первых мевлеви. Показательно, что долгое время в Анатолии сочинители тюркских стихов считали своей обязанностью извиняться за то, что они пишут по-тюркски. Персидская культура импонировала им в такой степени, что собственный народ представлялся им варварским. Повсеместно в Малой Азии XIII в. слово "тюрк" означало "грубый, неотесанный человек", и городские турки, ориентированные уже на персидскую культуру, называли своих братьев-кочевников "этраки би-идрак" ("слабоумные турки") [17, с. 406]. С особой силой такие представления проявлялись в мевлевийском социуме. В кругу Джеляледина Руми, а затем и Султана Веледа слово "тюрк" также значило "кочевник, варвар", и ему противопоставлялось слово "руми", имевшее значение "оседлый, культурный" [27, с. 62]. Соответственно здесь не могли найти признания явления, связанные с тюркской, т.е. "варварской", культурой.

Афляк в своем сочинении "Жизнеописания познавших" сообщает следующее. Однажды шейх Салахеддин для возведения садовой стены нанял мастеров-тюрков. На это Джеля-

леддин Руми объявил, что тут нужны мастера-греки. Вот если бы нужно было разрушать, начал он развивать свою мысль, тогда были бы нужны турки. "Созидание мира — это специальность греков, а разрушение предоставлено туркам. В конце концов и разрушение Конья произойдет от рук турков, несправедливых и безжалостных", — заключил Джеляледдин Руми [15, т. 1, с. 208]. По поводу этой горячей тирады акад. В.А.Гордлевский замечает, что здесь нарочито подчеркнута отрицательная, разрушительная роль турецких народов, как она представлялась Джеляледдину Руми — человеку, воспитанному на иранской культуре и смотревшему свысока на турков [4, с. 132, 134]. Заметим, однако, что принадлежность приведенных слов Джеляледдину Руми остается на совести Афляки, хотя крупнейший специалист в этой области, современный турецкий ученый Тахсин Языджи полагает, что сведения Афляки в своем подавляющем большинстве заслуживают доверия [32, с. 14].

Такие же чувства к туркам испытывал и сам Афляки — историограф и выразитель идеологии ордена. Описывая период, когда Конья была под властью Караманоглу Мехмедбея — везира при Джимри ("лже-Сиявуше"), Афляки пишет, что во главе крепости стоял "вор кривой" Кылыч Бахадур (судя по имени — турок), под началом которого было еще 100 "бесстыжих" турков [15, т. 2, с. 374]. Рассказывая о недостаточно почтительном, по его мнению, отношении главы одного тюркского племени к религиозному обряду мевлеви, Афляки подчеркивает, что "это был бесстыжий турок" [15, т. 2, с. 389—390]. Очевидно, что турки вызывают у Афляки (а значит, и у социума, заказ которого он исполнял) мысль о низших и презренных существах.

Так же относились к тюркскому населению Малой Азии, к тюркской культуре и прочие мевлеви. Среди них, презиравших турков, кичившихся перед турками близостью к великому персу Джеляледдину, были обычны браки не на турчанках и даже не на мусульманках, а, например, на христианках (гречанках), наглядный пример чего представляла семья самого Джеляледдина Руми (подробнее см. [4, с. 208, 210]). Подобные браки — вообще характерная особенность феодальной верхушки государства малоазийских Сельджукидов: они были часты и среди представителей правящей династии, и среди широкого круга имущих и знатных людей (подробнее см. [5, с. 110—112]), поскольку феодалы отказывались от старых форм быта и хотели жить так, как жили в Византии. Таким образом, все светское и духовное общество в Малой Азии презирало турков. Крупным землевладельцем при Султানে Веледе становится и орден мевлеви. Поэтому правомерным представляется выделение — в качестве главных — таких социальных черт первых мевлеви, как их тяготение к "интеллигенции", к иранской культуре и полное презрение к туркам, сквозящее, в частности, со страниц "Жизнеописаний" мевлеви Афляки [4, с. 134, 139, 187, 211].

В сочинении Афляки содержится и другой важный в этом отношении факт. Выросший под решающим влиянием иранской

культуры, Султан Велед часто вспоминал следующий хадис: "У меня есть войско, которое я поставил на Востоке; я назвал их тюрками. Я вложил в них мой гнев и ярость, и всюду, где какой-нибудь человек или народ преступает мои права, я напускаю на него тюрков, и это — моя месть" [15, т. 2, с. 478—479]. Такое представление о тюрках-варварах как о "биче божьем" было вообще характерно для иранцев. "Тюрок — предвестник Антихриста", — заявляет известный персидский сатирик XIV в. Убайд Закани в "Рисале-и тарифат" (цит по [4, с. 89]).

Таким образом, и для мевлевийского социума, и для более широких культурных слоев анатолийского общества XIII в. было характерно пренебрежение к явлениям тюркоязычной культуры. Однако нужно подчеркнуть, что указанное презрение к тюркам имеет в данном случае черты не этнического, а скорее социального явления: слишком сильно было размежевание между городской и сельской (кочевой) культурой. В свете сказанного становится ясным, что в общественной среде, к которой принадлежал Султан Велед, тюркский язык не мог признаваться средством словесного искусства, не мог нести эстетической функции. Думается, не будет ошибкой считать, что в таких условиях для представителя этой общественной среды — для шейха влиятельного ордена в особенности — было бы "неприлично" писать стихи по-тюркски, т.е. "по-плебейски", "по-варварски", и тем более использовать в поэтическом сочинении тюрки в одном ряду с "благородным" языком — персидским на равных с ним правах; это могло бы, видимо, расцениваться как своеобразный вызов. И тем не менее Султан Велед, "нарушая все прецеденты", преодолевая сложившиеся социальные и эстетические стереотипы своего социума, одним из первых анатолийских поэтов пишет тюркские — "варварские", с точки зрения прочих мевлеви и других элитарных слоев анатолийского общества — стихи, делая их самостоятельными частями в своих персидских поэтических сочинениях. Тем самым он объективно признает равноправие персидского и тюркского языков, признает тюркские стихи как эстетический факт и предлагает сделать это же своей аудитории, что влекло к признанию равенства между упомянутыми выше румийцами и тюрками. Здесь и заключается определенная парадоксальность ситуации, которая никак не вяжется с описанной выше спецификой существовавшего у первых мевлеви отношения к тюркской культуре, спецификой, характерной для всей элиты анатолийского общества. Остается предположить, что в этом обществе в указанный период произошла некая трансформация социальных и эстетических установок, которую и отразил данный феномен.

Чтобы понять объективную причину этого литературного явления, следует иметь в виду, что тюркские стихи Султана Веледа — это порождение и часть всего литературного процесса в Малой Азии того периода. В свою очередь, литературный процесс отнюдь не автономен: он обусловлен и определен социально-политическими и общекультурными процессами. Поэтому предварительное выяснение характера

последних является необходимым условием для понимания специфики как всего регионального литературного процесса, так и отдельных его проявлений, в данном случае — генезиса тюркских стихов Султана Веледа.

Во второй половине XIII в. в социально-политической сфере анатолийского общества отчетливо обнаружилось стремление анатолийских тюрков к своей политической и культурной самостоятельности. В обстановке нашествия монголов, подчеркивает В.А.Гордлевский, у них родилось чувство любви к отечеству. Видя бессилие центра, Караман хотел взять на себя защиту обшамалоазийских интересов, хотел освободить столицу Сельджукидов от иноземного политического и культурного засилья [4, с. 64—65]. Одним из самых убедительных показателей стремления анатолийских тюрков XIII в. к политической и культурной самостоятельности являются меры, которые осуществил в 676/1277 г. государственный деятель бейлика Караманов Мехмед-бей, ставший везиром при "лже-Сиявуше" — Джимри, простом тюрке, главе самого крупного за весь монгольский период народного восстания. С помощью караманских войск Джимри был возведен на трон Сельджукидов в Конье. Главным из этих мероприятий было введение тюркского языка в качестве государственного для ведения делопроизводства и финансов взамен персидского, использовавшегося для этой цели Сельджукидами. Даже подавление восстания Джимри и гибель Мехмед-бея не смогли в целом отменить это нововведение. В этой истории очень показательным для понимания ее сути является то, что соответствующий указ Караманоглу Мехмед-бея был подкреплён казнью писцов — носителей традиций персидского делопроизводства [23, с. 989].

Считается, что нововведение Мехмед-бея отразило изменившуюся этнолингвистическую ситуацию в Малой Азии [11, с. 16]. Думается, однако, что здесь в первую очередь надо говорить об изменении социально-политической ситуации, поскольку указанная смена языковой ориентации свидетельствует о развернувшейся борьбе анатолийских тюрков за свою политическую и культурную самостоятельность. Основу движения караманских беев против монголов и против Сельджукидов составляли туркменские кочевники, роль которых в политической жизни Малой Азии в XIII в. значительно возросла [11, с. 16]. Как известно, монголы укрепились лишь в Восточной и Центральной Анатолии, дальше они не смогли проникнуть из-за сопротивления туркменских племен и вынуждены были признать в ряде случаев автономию и даже независимость туркменских беев. В это же время продолжались восстания туркменских и других тюркских племен против сельджукского султана, ставшего вассалом и данником монголов. Особенное недовольство кочевников, а также горожан и крестьян вызывали злоупотребления иранских чиновников, которых монголы привели с собой в Анатолию [34, с. 6—7]. Племя караман играло в этих восстаниях ведущую роль [16, с. 159, 182]. В то же время туркменские кочевники оставались хранителями исконно тюрк-



ских традиций, тюрé — обычного права огузов, чистого тюркского языка. Думается, что движение караманов за объединение Анатолии, их стремление сделать тюркский язык полноправным языком в своем государстве, подкрепленное временным успехом восстания Джимри, должно было неизбежно оказать соответствующее влияние на все анатолийское общество как в политическом, так и в культурном аспекте.

Важным выражением стремления анатолийских тюрков к политической, государственной самостоятельности во второй половине XIII—XIV в. является создание собственно тюркских государственных образований — почти двух десятков небольших бейликов (княжеств) (подробнее см. [7]). На основе анализа фактов интеллектуальной и культурной жизни анатолийского общества период бейликов в истории Турции (70-е годы XIII — первая половина XV в.) признается в исторических работах важным этапом в развитии этнического самосознания анатолийских тюрков; при этом выдвигается мнение о сложении на территории Западной Малой Азии ядра раннефеодальной турецкой народности уже к началу XV в., что стало возможным благодаря высокой интенсивности экономических, социально-политических и этнокультурных процессов, совершавшихся в этом регионе в XIV в. [6].

Характеризуя названные культурные процессы, отметим, что в них усилилась роль тюркоязычной культуры (как известно, на территории Анатолии соприкоснулись четыре великие культуры: византийско-греческая, арабо-мусульманская, персидская и тюркская, что породило феномен синкретичности культуры, возникшей в XI—XIII вв. в Малой Азии). В первую очередь это проявилось в подъеме культурного авторитета тюркского языка, в расширении его функциональной сферы. Именно в это время в Анатолии появляется целая группа первых тюркоязычных поэтов, а также многочисленные литературные переводы на родной язык анатолийских тюрков. Говоря о бурном развитии в XIII—XIV вв. переводной литературы на тюрк в анатолийских бейликах, К.А. Жуков отмечает, что это развитие стимулировалось не только тем, что тюркские эмиры не знали других языков, кроме собственного, но и ростом этнического самосознания анатолийских тюрков, вызванного формированием у них собственной государственности [7, с. 136; 8]. Анатолийские поэты уже литературными средствами продолжали сознательную борьбу за авторитет, за признание тюркского языка, которую в 1277 г. практически начал упоминавшийся выше Караманоглу Мехмед-бей — везир при Джимри. Так, в 1330 г. Ашык-паша в поэме "Гариб-наме" ("Книга чужака") обратился к анатолийцам с такими словами:

Türk diline kimsene bakmaz idi  
Türklere hergiz gönül akmaz idi  
Türk dahi bilmez idi ol dilleri  
İnce yolu ol ulu menzilleri

На тюркский язык никто не обращал внимания,  
К тюркам никто никогда сердцем не склонялся,  
А тюрки не знали тех языков (арабского и персидского),  
Изысканных троп, тех великих фигур (арабского и  
персидского стихосложения)

(цит. по [9, с. 261]).

Показательно, что Фахри в поэме "Хосров и Ширин" в 1367 г. уже не извиняется за то, что пишет по-тюркски, нарушая этим сложившуюся традицию, а в 1387 г. другой анатолийский тюрк, поэт Шейхоглу Мустафа (1341–1401), в поэме "Хуршид-наме", предназначенной им для Сулейман-шаха, а позднее посвященной султану Баязиду I Йылдырму (1389–1402), обращается к своим высокопоставленным адресатам (а значит, и ко всем землякам) с таким призывом:

Elüm türkdür bilüm türkdür dilüm tat  
Egerçi tat diline vardurur yat  
Velekin Rum evinüm kavmi yekser  
İnigup türk dilini söyleşürler

Моя земля — тюркская, мое знание — тюркское, (а) мой  
язык — персидский.

Однако, хотя и есть спорка в персидском языке,

Но все же все люди страны Рум

Предпочитают говорить друг с другом на тюркском языке

(цит. по [19, с. 136]).

С подобными призывами выступали и другие анатолийские поэты XIV в. [25, с. 216]. Думается, что эти поэты, как люди, наиболее чуткие к проявлениям общественной жизни, отразили в этих строчках не только личное ощущение, но и чувства, мысли своих современников.

Результатом таких политических, социальных и культурных тенденций, видимо, и явилось то, что в 1327 г. в Конье — крупнейшем политическом и культурном центре Анатолии того периода — тюркский язык снова стал употребляться как официальный в канцелярской переписке, в документах и подобных сферах общественной жизни [31, с. 127]. Но более того, тюркский, еще недавно — "плебейский", язык утвердился и в самых высших сферах анатолийского общества. Как известно, в области мусульманского богословия и богослужения мог использоваться только язык Корана — арабский. Но уже в 1333 г. пятничная служба в главной мечети г.Кастамону в присутствии султана проходила, по описанию Ибн Баттуты, таким образом: "После чтения хафизом Корана поднялся главный распорядитель и восхвалил султана и наследника престола в стихах, написанных по-тюркски" [28, с. 56].

Говоря о таком наметившемся в общекультурной сфере анатолийского общества XIII–XIV вв. обращении к тюркским культурным традициям, нужно отметить, что это изменение

культурной направленности имело, как представляется, свое четкое социально-политическое обоснование, которое можно представить таким образом.

Сельджукский султанат в культурном аспекте был ориентирован на Иран, на иранскую культуру. Поэтому бейлики, на которые он начал распадаться и которые старались противопоставить себя прежнему султанату, продемонстрировать свою независимость от него, естественным образом противопоставляли ему другую культурную ориентацию — тюркскую. В связи с этим, как отмечает И.В.Боролина, пропаганда турецкого языка связывалась с идеалами политической независимости, которыми в эпоху бейликов вдохновлялись областные правители (в Карамане, Гермияне, Айдыне, Инанче), окружавшие себя образованными людьми и поручавшие им "составление турецких книг" и переводы [2, с.56]. Эмиры (а вместе с ними и религиозные лидеры, которые были одновременно влиятельными политиками) должны были привлечь к себе тюркоязычное большинство населения, чтобы опереться на него в борьбе за политическую власть. Важным фактором в этой борьбе было использование традиций тюркоязычной культуры, что и привело к росту ее авторитета.

Таким образом, материалы вышеупомянутых туркологических исследований позволяют, как представляется, считать, что период бейликов в истории Турции — это эпоха, когда культурный процесс во многом характеризовался обращенностью к исконно тюркским культурным традициям. Литературный процесс как естественная часть общекультурного отчетливо отразил эту установку в своей сфере — сфере литературного творчества. При этом становление тюркоязычной литературы в Анатолии указанного периода имело мощную опору: в анатолийском обществе продолжали свое естественное существование и развитие исконно тюркские культурные традиции, причем не только в низах, но и в высших слоях общества: здесь можно вспомнить и Алаэддина Кей-Кубада I (1219—1236) — поклонника тюркского тюрё и всех его установлений, в частности шёлена и раздачи в конце его посуды; и то, что исполнители народных песен, стихов, сказок и рассказов бывали также частыми гостями и во дворце Сельджукидов, а позднее — у правителей "дома Османов". Там же при случае разыгрывались сцены из репертуара народного театра [10, с. 40].

Сюда же относятся пение тюркских песен на последней свадьбе Тогрул-бея в Багдаде; обычный тюркский репертуар озанов, присутствовавших на празднествах; тюркские унваны у беев, тюркские знаки (стрела и лук) на официальных надписях Сельджукидов, на султанской тугре, на покрывалах для мусульманских гробниц, на монетах; использование в армии, рассредоточенной и во дворце; и по всей стране, в качестве разговорного только тюркского языка. Кроме этого, разделение воинских соединений на правое-левое крыло, традиционная тюркская военная тактика — все это было достижением степной культуры тюрков с ее особенностями, существовавшими в течение многих столетий (подроб-

нее см. [4, с. 80, 180; 187, 194; 22, с. 905–908; 28, с. 29]). Хотя сельджукскую культуру и относят к персидскому типу [18, с. 67], тем не менее анатолийским поэтам не нужно было выдумывать что-либо заново, чтобы творить произведения, соответствующие тюркской поэтической эстетике: все, что им было нужно, они могли черпать прямо из жизни.

Обрисованный выше характер социально-политических и культурных процессов в Анатолии XIII–XIV вв. определил специфику регионального литературного процесса, в котором произошло изменение эстетических установок: в письменной литературе получили художественные права, т.е. были признаны как эстетически значимые тюркский язык, тюркская тематика и тюркские формы, не имевшие до той поры такого значения среди носителей письменной культуры в данном регионе. Эти изменения в литературном процессе отразили новую историческую ситуацию, которая и создала "социальный заказ" на сочинения, отвечавшие духу времени, т.е. хотя бы частично ориентированные на тюркскую культурную традицию.

В этой ситуации даже для шейха ордена мевлеви, тяготевшего к иранской культуре, проповедовать по-тюркски стало не только возможным, но и, видимо, необходимым, чтобы не отстать от времени и, может быть, от своих тюркоязычных конкурентов. Тюркские стихи Султана Веледа можно, видимо, рассматривать как реакцию чуткого художника и вместе с этим — умного политика на запросы нового общественного мнения, в частности на запросы новых держателей реальной власти — тюркских эмиров, не знавших других языков, кроме собственного, но входивших тем не менее в правящую элиту, которой и было адресовано как персо-, так и тюркоязычное творчество Султана Веледа. Тюркские стихи конийского шейха — это закономерный ответ на требования новой исторической ситуации, при которой в рамках синкретичной сельджукской культуры заметно усилились позиции и возрос авторитет тюркоязычной культуры. Последнее, видимо, и следует признать объективной причиной появления тюркских стихов Султана Веледа.

В связи с этим думается, что хотя старейшие известные науке тюркоязычные памятники из Анатолии имеют суфийский характер, все же не следует, видимо, отводить суфизму главную роль в процессе возникновения и развития тюркоязычной литературы в Анатолии: суфизм был здесь, как представляется, лишь одной из сфер применения тюркских литературных традиций и языка. Сохранившиеся благодаря деятельности религиозных орденов литературные памятники суфийского содержания составляют, очевидно, лишь часть более обширных, но не дошедших до нас различных проявлений ранней тюркоязычной культуры в Анатолии.

1. *Боралина И.В.* Турецкая литература. — Литература Востока в средние века. Ч. 2. М., 1970.

2. *Боралина И.В.* К типологической характеристике средневековой турецкой литературы. — *Problemy literatur orientalnych*. Warszawa, 1974.
3. *Гарбузова В.С.* Поэты средневековой Турции. Л., 1963.
4. *Гордлевский В.А.* Государство Сельджукидов в Малой Азии. — *Избранные сочинения*. Т. 1. М., 1960.
5. *Бремеев Д.Е.* Этногенез турок (происхождение и основные этапы этнической истории). М., 1971.
6. *Жуков Н.А.* Самосознание малоазийских тюрок в XIV–XV вв. — Доклад на III научной сессии ЛО Российского палестинского общества "Этническое и конфессиональное самосознание на Ближнем Востоке (Византийский культурный круг)". Л., 4–6 июня 1986 г.
7. *Жуков Н.А.* Эгейские эмираты в XIV–XV вв. М., 1988.
8. *Жуков Н.А.* Об этническом самосознании турок в XIII–XV вв.—Османская империя: государственная власть и социально-политическая структура. М., 1990.
9. *Кононов А.Н.* К истории формирования турецкого языка. — *Туркологический сборник*. 1976. М., 1978.
10. *Маштакова Е.И.* Из истории сатиры и юмора в турецкой литературе (XIV–XVII вв.). М., 1972.
11. *Орешкова С.Ф.* Средние века (IX–XVIII вв.). — *Гасратян М.А., Орешкова С.Ф., Петросян Ю.А.* Очерки истории Турции. М., 1983.
12. *Флиш Р.* Джалилидин Руми. М., 1972.
13. *Фомкин М.С.* Об изучении тюркских стихов Султана Веледа. — *СТ*. 1983, № 2.
14. *Фомкин М.С.* Об условиях формирования творческой личности Султана Веледа. — *Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока*. Вып. 22. Ч. 2. М., 1989.
15. *Aflaki.* Manaqib al-Arifin. Les Saints des derviches tourneurs. Recits traduits du persan et annotés. Par Cl. Huart. Vol. 1–2. P., 1918–1922.
16. *Aksaraylı M.* Müsameret ül-ahbar. Mogollar zamanında Türkiye Selçukluları tarihi. Ankara, 1944.
17. *Björkman W.* Die altosmanische Literatur. — *PhTF*. Т. 2, 1964.
18. *Bombaşi A.* The Turkic Literatures. Introductory Notes on the History and Style. — *PhTF*. Т. 2, 1964.
19. *Flemming B.* Fahrıs Husrev u Şirin. Eine türkische Dichtung von 1367. Wiesbaden, 1974.
20. *Gibb E.J.W.* A History of Ottoman Poetry. Vol. 1. L., 1900.
21. *Kabaklı A.* Türk edebiyatı. Cilt 2. İstanbul, 1966.
22. *Kafesoğlu İ.* İslâmî türk devletlerinde kültür ve teşkilât. — *Türk dünyası el kitabı*. Ankara, 1976.
23. *Köprülüzade M.F.* Littérature turque Othmanlı. — *Encyclopédie de l'Islam*. Т. 4. Leide-Paris, 1934.
24. *Kramers J.H.* Sultan Walad. — *Encyclopédie de l'Islam*. Т. 4. Leide-Paris, 1934.
25. *Mansuroğlu M.* Anadolu'da türk yazı dilinin başlaması ve gelişmesi. — *Türk dili ve edebiyatı dergisi*. İstanbul Üniversitesi edebiyat fakültesi. Cilt 4. № 3. İstanbul, 1951.
26. *Mansuroğlu M.* Calaladdin Rumi's türkische Verse. — "Ural-Altai-sche Jahrbücher". Bd. 24. H. 3–4. Wiesbaden, 1952.
27. *Melikoff İ.* Abu Muslim, le "Porte-Hache" du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne. P., 1962.
28. *Parmaksızoğlu İ.* İbn Batuta seyahatnamesinden seçmeler. Ankara, 1981.

29. *Radloff W.W.* Über alttürkische Dialekte. 1. Die seldschukischen Verse im Rebab-Nameh. — "Mélanges asiatiques". Vol. 10. Livr. 1. St.-Pbg., 1890.
30. *Rymkiewicz St.* Gazele Sultana Veleda. — "Przegląd orientalistyczny". № 1. Warszawa, 1962.
31. *Talbot Rice T.* The Saljuks in Asia Minor. L., 1961.
32. *Yazıcı T.* Ön söz. — *Şams al-Din Ahmad al-Aflaki al-Arifi*. Maknab al-Arifin. Cilt 1. Ankara, 1959.
33. *Yazıcı T.* Sultan Veled. — İslâm ansiklopedisi. Cilt 110. İstanbul, 1967.
34. *Yınanç M.H.* Türkiye tarihi. Selçuklular devri. İstanbul, 1944.