

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИМПЕРАТОРСКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

ПРАВОСЛАВНЫЙ ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

ВЫПУСК

98 (35)

СБОРНИК

ПАМЯТИ Н. В. ПИГУЛЕВСКОЙ



С.-ПЕТЕРБУРГ • 1998

К. А. Жуков

**К ИСТОРИИ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ
В ВОСТОЧНОМ СРЕДИЗЕМНОМОРЬЕ В XIV—XV вв.:
НОВАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ВОССТАНИЯ
БЕРКЛЮДЖЕ МУСТАФЫ В ТУРЦИИ (ОКОЛО 1415 г.)¹**

XIV век принес тяжелые испытания христианству. Для католичества он был ознаменован «Вавилонским пленением», ересью крайних францисканцев и «Великой схизмой». В православии шла борьба между варлаамитами и исихастами, между сторонниками и противниками унии с латинской церковью.

На фоне глубокого внутреннего раскола, царившего в христианском мире, мир ислама внешне выглядел сравнительно благополучно. Но, как показали события начала следующего столетия, и здесь подспудно вызревали семена будущих потрясений. В Турции ими стали восстание шейха Бедреддина в Румелии, а также бунты в западноанатолийских провинциях Османского государства — Айдыне и Сарухане — во главе с Берклюдже Мустафой и Торлаком Кемалем. Этим событиям посвящено много специальных работ, в том числе — наша статья,² написанная, в общем, в рамках традиционного подхода, который предполагал рассматривать идеологию этих восстаний как развитие идей, издавна присущих внешне сходным общественно-религиозным движениям на мусульманском Ближнем Востоке.³

При таком подходе в лучшем случае делались сопоставления с византийским материалом. Что же касается латинских влияний, то, насколько нам известно, проблема взаимоотношений латинян и турок в религиозном плане рассматривается до сих пор в основном как борьба крестоносцев и газиев.

Между тем эта борьба имела обратную сторону медали, а именно: мощный поток иммиграции в земли, попавшие под власть турок. Среди иммигрантов были, в частности, различные религиозные и еретические группы, подвергшиеся преследованиям инквизиции на Западе. В 1318 г., к примеру, папа Иоанн XXII был серьезно обеспокоен активностью еретиков и иудеев, нашедших прибежище в Латинской Греции, в частности в венецианских владениях.⁴ Нет никакого сомнения, что Анатолия также была надежным убежищем для беженцев и переселенцев любого рода.

В настоящее время мы в общих чертах знаем историю турецко-каталонского союза первой половины XIV в. Каталонцы не были исключением среди латинян. В 1346 г. знаменитый правитель Айдынского эмирата Умур-бей, видимо, имел основания не испытывать особого страха перед крестоносцами, поскольку, по словам современника, «имел друзей среди христиан», иными словами — по заключению авторитетного исследователя — гвельфов и гибеллинов.⁵ Здесь имеется в виду не только тогдашняя разобщенность католического мира. Известно, например, что неподалеку от захваченного в 1304 г. турками Эфеса некие беженцы из Ломбардии, очевидно — гибеллины, которых пилигрим Лудольф (30-е гг. XIV в.) называет «falsi Christiani», выстроили целый город, откуда вместе с турками совершали совместные морские набеги на земли христиан.⁶ Другой синхронный источник — Матфей, митрополит Эфесский, сообщает в 1340 г. о том, что его паства в Эфесе состояла из тысяч христианских пленников, обращенных в рабство «иудеями и измаилитами».⁷ Трудно сказать, кто подразумевается здесь под «иудеями»: местные евреи, иудеи-беженцы или переселенцы-иудействующие, подобно известным χιόνες, с которыми в 1354 г. в окрестностях Брусы вел диспут Григорий Палама.

Хионам, в то время пользовавшимся, судя по всему, большим влиянием при дворе османского султана Орхана (1324—1362), посвящен ряд специальных работ,⁸ к которым мы и отсылаем читателя. Ограничимся здесь лишь некоторыми соображениями относительно возможного происхождения названия этой секты,⁹ поскольку, на наш взгляд, ни одна из до сих пор предложенных этимологий не может быть признана удовлетворительной.

Отметим прежде всего, что помимо выпензенных хионов в известных источниках упоминается также некий ó χιόνιος, принадлежавший к секте иудействующих, действовавшей в Салониках в 1324—1336 гг. Известно также, что в 1355 г. «ересь жидовствующих» была осуждена Тырновским собором.¹⁰ Таким образом, мы можем (пока исключая Брусу) приблизительно локализовать распространение этой ереси областью, включавшей Салоники и часть Фракии вокруг Филиппополя, иными словами — пределами действия одной из катарских церквей, а именно Церкви Дреговичей (Ecclesia Dugraniciae).¹¹

В Италии последователи этой церкви в свое время создали Церковь Альбанензов (Ecclesia Albanensis). В XIII в. альбанензы, областью распространения которых была Верона и многие города Ломбардии, раскололись. Причиной раскола была своеобразная богословская система Иоанна де Луджио, отличавшаяся от других катарских вероучений примирительным отношением к Ветхому Завету.¹² Известно, что уже с конца XII в. в Вероне и по всей Ломбардии действовали различные секты соблюдающих субботу и обрезание жидовствующих (Passaginos, Circumcisos), которые считали, что закон Моисеев не был отменен Иисусом Христом и что христиане должны ему повиноваться.¹³ Что касается обрезания, то следует также вспомнить, что ему подверг себя Герардо Сегарелли из Пармы, сожженный в 1300 г. (о нем еще будет сказано далее).¹⁴

Распространение жидовствующих в Македонии и в Болгарии в 30-е г. XIV в. нисколько не удивительно, так как именно на

Востоке стремились найти убежище от преследований инквизиции итальянские еретики. Мы уже упоминали направленную венецианскому дожу папскую буллу от 25 июля 1318 г. относительно еретиков и иудеев, нашедших приют в греческих владениях венецианцев. Борьба с Талмудом и «иудейскими кознями» занимала папу Иоанна XXII и в последующие годы, так как христиане продолжали впадать в ересь жидовствующих: «...nonnulli cum Judeis judaizabant» (булла от 4 сентября 1320 г.).¹⁵ Естественно, что одним из самых надежных убежищ для еретиков и иудеев уже в тот период была Турция, в XV в. ставшая для иудейской общины своего рода «Землей обетованной».¹⁶

Возвращаясь к хионам, следует вспомнить, что единственное число от греческого χιόνες — χιόνι имеет значение «снег»,¹⁷ а греческое χιόνεος означает «белоснежный» (ср. вышеприведенное наименование иудействующего из Салоник). Представляется, таким образом, что в данном случае мы имеем дело с известной парадигмой мышления: представлением любой секты о себе как о единственно истинной церкви (ср. катары, пуритане — «чистые»). Заметим также, что, по собственному признанию Григория Паламы, он слышал о хионах прежде, «значит, — делает вывод Г. М. Прохоров, — прежде с ними не сталкивался».¹⁸ Можно поэтому предположить, что хионы эмигрировали из Салоник в Турцию до фактического вступления Паламы в должность салоникинского митрополита в 1350 г.¹⁹ Не исключено, что при этом они могли воспользоваться услугами самих турок, корабли которых посещали салоникинский порт во время гражданской войны в Византии, в частности в 1343 г.²⁰

Сотрудничество с мусульманами было обычным делом для еретических движений: павликиане Армении находили общий язык с сарацинами, патарены и альбигойцы — с египетскими и марокканскими эмирами, катары Боснии — с османскими турками. Здесь будет уместно вспомнить и о той легкости, с которой боснийские катары в XV в. перешли в ислам.²¹ В этой связи следует поставить вопрос о катарах Филадельфии. В середине XIII в. Рейнерий Саккони — бывший епископ патаренов, превратившийся в энергичного инквизитора, называет среди 16 катарских церквей также церковь Филадельфии в Романии.²² Вплоть до конца XIV в. Филадельфия оставалась единственным византийским городом в Западной Малой Азии, который не был захвачен турками.²³ Поскольку причины такого избирательного отношения пока недостаточно ясны, представляется, что имело бы смысл провести разыскания относительно судьбы филадельфийских катаров.

В целом же катаризм к этому времени был уже на закате. Как отмечается исследователями, два нововведения в недрах католицизма послужили мощным препятствием на пути дальнейшего распространения этой ереси: францисканское благочестие, ставившее в центр внимания жизнь Христа, его страдания и бедность, и иоакимизм, предложивший народному религиозному чувству новый набор мифов, который составил конкуренцию мифам катаризма.²⁴

Иоаким Флорский — известный калабрийский историософ и комментатор Библии, умерший в 1202 г., проповедовал, что

время Ветхого Завета, с присущими ему законом и страхом, было веком Отца; время от Иисуса до 1260 г., с присущими ему благодатью и верой, — это век Сына. Затем, по Иоахиму, должен был наступить век Св. Духа, с любовью и духовной свободой, который и завершит всемирную историю. Калабрийский мыслитель предрекал, что около 1260 г. сарацины и евреи будут обращены в христианство и монастырь — по традиции прообраз рая — примет в свое лоно все человечество.

Высокий авторитет Иоахима Флорского подвергся серьезному испытанию, когда в 1254 г. францисканец Герардо де Борго Сан Донино написал свое «Введение к Вечному Евангелию» — еретическое толкование доктрины Иоахима о трех возрастах мира. Дальнейшее искажение идей Иоахима связано с деятельностью Апостольских братьев, особенно секты Дольчино, распространившейся в Ломбардии и в дальнейшем оказавшей значительное влияние на крайних францисканцев. Послания Дольчино говорят о том, что его секта не была обычным евангелическим движением, проповедовавшим возврат к апостольской бедности. Дольчинисты интерпретировали историю в апокалиптической терминологии о семи ангелах и семи церквях, рассматривая свою секту как кульминационный пункт истории. По позднейшему свидетельству инквизиции, в своем первом послании 1300 г. Фра Дольчино объявлял о сошедшей на него благодати Св. Духа и, будто бы, декларировал следующее: «...ангелом Смирнским является Герардо из Пармы, которого убили <...> ангелом Тиатирским является сам Дольчино из Новарского епископства <...> ангелом Филадельфии будет св. папа. Три последние церкви и есть разросшаяся в последнее время апостольская община». Во втором послании 1303 г. он заявлял, что «этот папа (ангел Филадельфии. — К. Ж.) будет святым <...> Тогда-то Дольчино и его люди из апостольской общины будут повсюду освобождены и все духовные лица из других орденов объединятся с апостольской общиной и примут благодать Святого Духа, и таким образом будет обновлена церковь». После казни Дольчино (в 1307 г.) «многие бежали в разные земли и государства и там, пользуясь тем, что их еще не знали, тайно, но активно стали распространять, скрываясь под личиной лживого благочестия и фальшивой святости, свое губительное еретическое учение», — так завершает свой рассказ (1316 г.) о восстании Дольчино известный инквизитор Бернар Ги. Как известно, Апостольские братья появились во Франции, Испании, даже в Польше.²⁵

Папство в своей борьбе с катарами и с императорской партией превращало политическую борьбу с императором Священной Римской империи в борьбу религиозную, постоянно именую гибеллинов патаренами. В свою очередь гибеллины использовали еретиков как оружие против папства. В этом свете контакты Дольчино с гибеллинами (в частности, с правителем Милана Маттео Висконти), о которых говорится в материалах инквизиционного следствия, не являются чем-то из ряда вон выходящим, хотя и характеризуются некоторыми исследователями как «побочный мотив».²⁶

В этот же период папству пришлось вести ожесточенную борьбу с крайними францисканцами, проповедовавшими культ евангельской бедности. В 1317—1318 гг. папа несколько раз из-

давал буллы, направленные против беспокойных элементов францисканского ордена, а в 1323 г. Иоанн XXII объявил ересью идею относительно святости абсолютной бедности. Это привело в лагерь императора Людовика IV Баварского также оба крыла францисканского ордена: и конвентуалы, и спиритуалы одинаково выступили против папского самовластья. Гибеллины же рассматривали доктрину об абсолютной бедности Христа и апостолов как удобное средство ограничить власть церкви.²⁷

Поскольку к этому времени францисканцы-миссионеры проникли далеко на Восток, ересь, охватившая орден, не могла обойти стороной и Малую Азию. Мы уже упоминали о пилигриме Лудольфе, писавшем о городе, основанном беженцами из Ломбардии неподалеку от Эфеса. Он же сообщает о присутствии в этом городе миноритов.²⁸ На другом свидетельстве о контактах турок правителя Айдынского эмирата Умур-бея с францисканцами, а именно с представителями одной из ветвей ордена, францисканцами-спиритуалами, следует остановиться подробнее. Речь идет о походе Умура захватили неподалеку от Навпакта остров, названный в турецком источнике *Keşislik*, что означает «Место, населенное монахами; Монастырь».³⁰ Такое турецкое название острова Триксония / Триссония не случайно, так как именно сюда в самом конце XIII в. была вынуждена перебраться группа францисканцев-спиритуалов во главе со своим признанным вождем Анджело Кларено — автором «Истории семи гонений Францисканского ордена» (*«Historia septem tribulationum Ordinis Minorum»*). В 1305 г. самого Анджело и его сподвижников «объявили манихеями», и он был вынужден вернуться в Италию для оправданий,³¹ однако обитель на острове, судя по турецкому источнику, продолжала функционировать.

Анджело Кларено умер в 1337 г., но деятельность секты крайних францисканцев (фратичеллов), в которую вошли многие из его сподвижников, не только не пошла на убыль, а, напротив, значительно активизировалась. Эта еретическая церковь состояла не только из анахоретов и монахов, у нее было свое духовенство и свои миряне. Во главе епископов стоял папа, известный под именем епископа Филадельфии, именно так (церковь Филадельфии) называлась и сама община. Известно, что в 1357 г. этот пост занимал бывший Аквинский епископ Томмазо; случай помог разоблачить такого папу в Перудже в 1374 г.; в 1429 г. папой был некий Райнальдо, а вскоре после него — монах по имени Габриэль. В самом названии церкви отразилось уже упоминавшееся нами учение Фра Дольчино о семи первых ангелах Апокалипсиса и их церквях. Фратичеллы, именовавшиеся также михаилитами (по имени отлученного от церкви генерального министра Францисканского ордена Михаила да Чезена, бежавшего в 1327 г. к императору Людовику IV Баварскому), сделали своим центром Анконскую марку, откуда секретно рассылали своих проповедников. Часто эти миссионеры путешествовали под видом обычных торговцев или воинов.³²

В классическом труде Г. Ч. Ли приведены красноречивые примеры миссионерских подвигов фратичеллов на Востоке, почерпнутые из «Анналов» Райнальда. Поскольку это достаточно полная выборка данного материала, приводим ее практически це-

ликом: «Фратичелли не ограничивались обращениями в Италии. Полагая, что они являются представителями истинной церкви, они считали своей обязанностью принести спасение всему миру <...>. Уже в 1344 г. Климент VI был вынужден обратиться с воззванием к архиепископам, епископам и всем верующим в истинного Бога в Армении, в Персии и на Востоке, чтобы они остерегались этих посланников сатаны, старающихся сеять между ними семена заблуждений и раскола <...> Фратичелли сделали по крайней мере одно заметное обращение, так как в 1346 г. Климент VI был вынужден вызвать на церковный суд <...> самого Селевкийского архиепископа. Этот прелат, зараженный заблуждениями псевдоминоритов, составил на армянском языке и распространял по всей Азии толкование Евангелия от Иоанна, в котором поддерживал запрещенное учение о нищете Христа. В 1354 г. Иннокентий VI, услышав о фратичеллах-миссионерах, ведущих пропаганду среди крымских хазар, приказал епископу Кафы подвергнуть еретиков инквизиционным репрессалиям. В 1375 г. Григорий XI узнал, что фратичелли действуют в Египте, в Сирии и в Азии <...> Один из них <...> отважился пробраться в Тунис и заразить своей ересью христиан этого королевства, после чего Григорий приказал капитанам христианских войск, бывшим на службе в Тунисском заливе <...> схватить фратичелло и в цепях доставить к архиепископу Неаполя или к архиепископу Пизы. Если это приказание было исполнено, то, несомненно, — пишет Г. Ч. Ли, — беспечные мусульмане должны были славить Аллаха за то, что они не стали христианами».³³

Представляется, что в свете всех этих данных можно совершенно по-новому подойти к рассказу византийского историка Дуки о восстании Беркподже Мустафы в Айдынской провинции Османского государства. Ход восстания, анализ источников, проблема датировки и некоторые другие вопросы были рассмотрены в нашей вышеупомянутой статье 1988 г., поэтому в настоящей работе мы обратимся к программе восставших, сравнив ее основные позиции с учением Апостольских братьев.

Сперва все же необходимо кратко охарактеризовать политическую обстановку в Анатолии в начале XV в. Победа над крестоносцами при Никополе в 1396 г. не только укрепила позиции османцев на Балканах, но и существенно подняла престиж султана Баязида I в мусульманском мире. К концу XIV в. султан присоединил к своим владениям большую часть дотоле независимых владений тюркских эмиров в Малой Азии, создав таким образом централизованную империю, простершуюся от Дуная до Евфрата. В это же время Тимур, основавший свою империю в Средней Азии и в Иране, провозгласил себя наследником Ильханидов и выступил с претензиями на обладание Анатолией. В 1402 г. в битве при Анкаре Баязид был разбит. Не в последнюю очередь это произошло благодаря тому, что провинциальная кавалерия переметнулась во время битвы на сторону Тимура, у которого ранее нашли убежище беглые правители анатолийских эмиратов. После победы Тимур восстановил их власть в Малой Азии, сделав их своими вассалами. Остаток османских земель был поделен между сыновьями Баязида, которые после смерти Тимура (1405 г.) начали ожесточенную междоусобную борьбу, шедшую с переменным успехом. В 1413 г. в Анатолии и в Руме-

лии (европейской части Османского государства) укрепился младший сын Баязида султан Мехмед I. Вскоре, однако, ему пришлось столкнуться с двумя крупными мятежами: восстанием шейха Бедреддина в Румелии и выступлением Берклюдже Мустафы в Анатолии.

Царствование султана Баязида (1389—1402) способствовало укреплению ислама суннитского толка в Малой Азии, но поражение при Анкаре и последовавшие за ним времена политической смуты создали почву для распространения различных еретических вероучений. Наиболее заметными проявлениями этого процесса было восстание Берклюдже Мустафы и деятельность секты Хуруфи.

Что касается шейха Бедреддина, то надо сказать, что источником его мистицизма послужили в основном богословские труды Ибн ал-Араби, к сочинению которого «Фусус ал-хикам» шейх составил комментарий, изложив в нем свою монистическую философию. О взглядах Бедреддина также известно, что он не верил ни в Судный день, ни в воскрешение умерших. Шейх считался одним из ученейших людей своего времени и при султане Мусе (1411—1413) занимал высокий пост кадиаскера (высшего военного судьи). Бедреддин заявлял о своем происхождении от потомков Сельджукской династии и, поднимая восстание против Мехмеда I, очевидно, рассчитывал на султанский трон. Соответственно, после подавления восстания османские власти судили его не как еретика, а как политического бунтовщика. Об этом свидетельствует фетва персидского муллы Хайдара: «Законом дозволено казнить его, но имущество его не подлежит конфискации». Как мятежник шейх Бедреддин был повешен. Казнь была совершена на рыночной площади города Серез (Серры), по подсчетам Фр. Бабингера, 18 декабря 1416 г.³⁴

Обратимся теперь к восстанию в Анатолии. Оно имело два очага: гора Стилярий на мысе Карабурун неподалеку от Смирны (здесь мятежников возглавлял сам Мустафа) и окрестности Манисы, где предводительствовал Торлак Кемаль.³⁵ Кемаль являлся главой группы бродячих дервишей (торлаков). Относительно последних интересно сообщение Феодора Спандуньо Кантакузина, который, перечисляя различные турецкие секты начала XVI в., утверждает: «Торлаки среди других наиболее многочисленны, это новая религия. Не прошло и ста лет, как она возникла. И началась она с некоего, называвшегося Missini, с которого заживо содрали кожу за то, что он говорил об Иисусе Христе, нашем искупителе. Этот Миссини говорил, что Иисус Христос — Бог».³⁶ Понятно, что речь здесь идет о хуруфитском поэте Имадеддине Несими, казненном в Халебе (Алеппо) в 807 (1404) г. Похожие сведения о Несими приводит в своем трактате проведенный в турецком плену 15 лет Джованни Антонио Менавино, а вслед за ним и другие европейские авторы XVI в.³⁷

В Малой Азии бродячие нищенствующие дервиши (торлаки, календеры, абдалы, ышки) впервые появились в начале XIII в. Торлаки отличались необычным внешним видом: выбритые усы, борода, голова; выпитанные брови; на теле — короткая накидка (хырка); на руках и на ногах — тяжелые железные кольца и браслеты. Массивный железный ошейник и конический войлочный колпак (кюлах) завершали одеяние дервиша.³⁸ В XV—XVI вв.

анатолийские календеры — непрменные участники антиосманских мятежей. Следует также отметить чрезвычайную податливость календеров сторонним идеологическим воздействиям. Пожалуй, наиболее яркий пример в этом отношении — кызылбашская пропаганда XVI в. в Малой Азии.³⁹

Интересно, что упомянутые западноевропейские авторы характеризуют дервишское братство толпаков как новую религию, в известном смысле расположенную к христианству. В этой связи можно вспомнить об отношениях с христианским окружением Джелаледдина Руми и Хаджи Бекташа Вели, основателей двух наиболее известных анатолийских суфийских братств — Мевлеви и Бекташи. Известно, что Хаджи Бекташ часто посещал проживавшего на одном из островов «Френгистана» монаха.⁴⁰ Подобные отношения между суфиями и отшельниками-христианами не были редкостью, поэтому совсем неудивительно, что византийский историк Дука, будучи на Хиосе, почерпнул свои сведения о восстании Мустафы от монаха-отшельника, уроженца Крита.

Приступим, наконец, к анализу источника. Итак, старец рассказал Дуке о Берклюдже Мустафе следующее: «Когда я пребывал на острове Самос, ревностно служа Богу, он стал моим сподвижником».⁴¹ По всей видимости, на Самос Берклюдже Мустафа мог попасть вместе с другими турецкими беженцами, спасавшимися на острове от полчищ Тимура в 1402 г.⁴² Таким образом, его встреча с критским анахоретом могла иметь место еще до приезда в Смирну, по нашим подсчетам, в июне 1404 г., шейха Бердедина.⁴³ Затем, до 1410 г., Мустафа оказывается в окружении Исмаила, сына шейха Бедреддина. После смерти Исмаила в 813 (нач. 6.5.1410) г. Мустафа становится воспитателем его детей. Известно, что Исмаил жил отдельно от отца. Его дом находился в деревне Низар, расположенной на берегу реки Мендерес (Менандр). Там же он был похоронен.⁴⁴ Очевидно, таким образом, что Мустафа провел по крайней мере десяток лет в Айдыне, прежде чем начал там свою проповедь.

Дука пишет, что Мустафа «учил турок, что не надо никакой собственности, что все, кроме жен, должно стать общим: и пища, и одежда, и волы, и папшня <...> Одурачив крестьян своей проповедью, он применил хитрость, чтобы завоевать дружбу христиан. Он стал распространять такое учение: „Кто из турок скажет, что христиане неверные, тот сам неверный“ <...> Последователи этого учения, завидев христианина, должны были оказывать ему гостеприимство и почитать его как ангела Божьего. Ежедневно он направлял своих апостолов к правителям Хиоса и к хиосскому духовенству. Объясняя им свое учение, он заявлял, что только в согласии с христианской верой возможно всем спасение. Случилось, что в это время на острове в монастыре Труллиоти проживал старец-отшельник, уроженец Крита. И вот, тот лжеотец (Мустафа. — К. Ж. Дука называет его псевдоаббат) отправил к нему двух апостолов своих из монохитонников, то есть из тех, что ходят с обнаженной, бритой наголо головой, без сандалий на ногах и носят одну лишь простую накидку, и объявил через них: „Я такой же аскет, как и ты, и почитаю того же Бога, которому поклоняешься ты. Сегодня ночью тихими стопами я приду к тебе по морю“. Введенный в заблуждение лжеотцом старец стал рассказывать о нем нелепые вещи: „Когда

я пребывал на острове Самос, ревностно служа Богу, он стал моим сподвижником, и сейчас день за днем он переходит через море и ведет со мной беседы". Он рассказал мне, автору этого труда, и другие удивительные истории», — пишет Дука и продолжает: «Затем люди Берклюдже Мустафы <...> укрепившись в своем мнении относительно лжеотца, воспели его в гимнах пророка и приняли решение никогда больше не надевать войлочный головной убор, который зовется заркулан,⁴⁵ но ходить с непокрытой головой и в одном хитоне и также придерживаться скорее христианских догм, чем турецких».⁴⁶

Первое, что привлекает внимание при разборе этого источника, это, пожалуй, личность критского отшельника — очевидца описываемых событий. Мы не знаем, был ли он сторонником унии, как Дука, или нет. Известно, однако, что францисканцы обосновались на Крите задолго до избрания папы Александра V в 1409 г. При папе Александре, уроженце Крита, на острове значительно усилилась активность миноритов, проповедовавших объединение церквей. По этим причинам культ св. Франсиска был широко распространен также и среди православного населения острова.⁴⁷

Второе, что можно отметить, это место, где расположились последователи Мустафы, — гора Стилярий у мыса Карабурун. В данном случае, как представляется, реальная гора, так же как г. Табор, на которой обосновались в Богемии в 1419 г. табориты, или гора в Новарском диоцезе, ставшая лагерем последователей Дольчино, имеет еще и идеальный смысл, а именно, рассматривается, в соответствии с иудео-христианской традицией, как место откровения, непосредственного общения человека с Богом.⁴⁸

Третье, что обращает на себя внимание, это учение Мустафы об отрицании собственности, его проповедь общности имущества и братства людей. Эти взгляды полностью совпадают с идеологией Апостольских братьев. Единственное отличие будто касается общности жен. Фра Дольчино, заявлявший о себе как об истинном апостоле Христа, проповедовал, что нужно все имущество раздать бедным и все должно быть общим, в том числе, по свидетельству инквизиции, и женщины.⁴⁹

Перейдем теперь к внешнему виду восставших. По словам Дуки, они ходили в одной накидке, без сандалий, с непокрытой выбритой головой. Известно, что уже упоминавшийся нами Герардо Сегарелли из Пармы (ангел Смирнский, по терминологии Дольчино) начал свою проповедь с того, что по обычаю францисканцев надел сандалии и подпоясался веревкой. «И в самом деле, — пишет в своей хронике францисканец Салимбене, — каждый, кто хотел создать какое-нибудь новое братство, обязательно что-нибудь перенимал у ордена св. Франсиска. Он (Сегарелли. — К. Ж.) заказал себе <...> белую накидку из плотной ткани, которую носил, закрепив вокруг шеи, думая, что станет этим похож на апостолов <...> Его последователи бродят по миру <...> с непокрытой головой и в накидке...», «иногда в сандалиях, а иногда и босыми», — добавляет инквизитор Бернар Ги.⁵⁰ Здесь будет уместно вспомнить, что одним из семи осужденных церковью заблуждений «Введения к Вечному Евангелию», написанного Герардо де Борго Сан Доннино (см. выше), было утверждение

относительно высокой миссии людей, ходящих босиком, в соответствии с которым только они могли проповедовать истинную веру.⁵¹ Следует также подчеркнуть, насколько показателен отказ последователей Мустафы носить головной убор дервишей (кюлах) и ходить по миру с непокрытой головой (подобно последователям Сегарелли). Как известно, кюлаху приписывалось божественное происхождение, поскольку по своей форме он был подобием того сосуда из света, в который, согласно исламской традиции, создателем была помещена душа пророка Мухаммада.⁵²

Как следует из текста, Мустафа, скорее, отвергал ислам в пользу христианства, нежели проповедовал равенство религий. Представляется, что универалистские идеи учения Мустафы можно объяснить влиянием иоакимитских идей, широко распространенных среди крайних францисканцев. Как известно, под именем «Вечного Евангелия» Иоаким Флорский понимал откровение, которое дано будет людям третьего царства, и так же будет относиться к Новому Завету, как Новый к Ветхому. По Иоакиму, в новую эпоху, когда наступит царство Святого Духа, латинская церковь должна стать действительно универсальной, так как в ее лоно не только вернутся отколовшиеся от нее греки, но также придут иудеи и даже язычники.⁵³

Хилиазм — учение Апокалипсиса о втором пришествии Христа и установлении тысячелетнего царства справедливости и благоденствия — являлся идеологической основой движений, подобных восстанию Берклюдже Мустафы. Поэтому вряд ли случайна параллель между заключительными словами Откровения Иоанна: «Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр. 22:20) и предсмертными возгласами захваченных в плен сторонников Мустафы. По словам Дуки, они принимали смерть на центральной площади Эфеса со словами: «Гряди, Деде Султан!».⁵⁴

Интересно отметить, что османский султан Мехмед I, по всей видимости, считал, что еретическое учение Мустафы представляет опасность не только для мусульман, но и для христиан. На эту мысль наталкивает тот факт, что в апреле 1415 г. султан обратился за помощью против Jannici de Altologo — «злодея (جانجی) из Алтолого/Эфеса», в нашем понимании, против Мустафы, к рыцарям Ордена св. Иоанна.⁵⁵

Последний сюжет, на котором вкратце следует остановиться, это деятельность в Турции упомянутой нами ранее секты Хуруфийа. Через некоторое время после подавления восстаний Берклюдже Мустафы и шейха Бедреддина в Турции был также казнен проповедник-хуруфит по имени Сейид'Али ал-Ула, уже проповедовавший в Анатолии по крайней мере с 1400 г. Учение хуруфитов — «толкователей букв» и взаимоотношения этой секты с другими дервишскими орденами Турции изучены недостаточно. Известно, например, что в конце XIV в. в Персии в Астрабаде основатель этой секты некий Фадлуллах объявил себя мессией — Махди, ожидаемым мусульманами, христианами и иудеями, принесшим окончательное слово, дабы объединить все три религии. К 1444 г. хуруфиты составляли многочисленную группу в османской столице Эдирне / Адрианополе, причем один из них, перс-проповедник, приобрел большое влияние во дворце султана Мехмеда II — будущего завоевателя Константинополя. Это вызвало

ответную реакцию суннитского духовенства: перс-хуруфит был сожжен на костре, а его последователям повырывали языки. Избиения хуруфитов продолжались в течение XV и XVI столетий.⁵⁶

Интересно отметить, однако, что определенная иудео-христианская тенденция проявлялась в начале XVI в. и во взглядах ряда османских улемов. Например, Хаким Исхак полагал, что Тора и Евангелия равноценны Корану, в то время как Молла Кабыз (казнен в 1527 г.) отстаивал идею о том, что Иисус выше Мухаммада.⁵⁷

Отношение хуруфитов к Иисусу и христианству было известно на Западе в определенной интерпретации. Уже упоминавшийся нами Менавино, например, будучи в турецком плену, ознакомился с некоторыми произведениями поэта-хуруфита Имадеддина Несими и понял, по собственному признанию, что тот черпал вдохновение в христианской вере.⁵⁸

Известно, что хуруфиты настойчиво пытались обратить в свою веру пюрокских правителей ряда азиатских эмиратов. 'Али ал-Ула, например, пытался завоевать расположение Кара Юсуфа — эмира Кара-коюнлу. Под влияние проповеди Несими попали правители эмирата Зюлькадыр, Али-бей и Насруддин, а также Осман Кара Юлук — эмир Ак-коюнлу. Несими казнили в Халебе, содрал с него заживо кожу, а отрубленные руки и ноги поэта отослали сбившимся с истинного пути эмирам для надлежащего вразумления.⁵⁹

Основное, что отличает учение Мустафы от взглядов хуруфитов, — это идея о спасении души. Хуруфиты, как известно, не признавали бессмертия души и не верили в загробный мир, в то время как в учении Мустафы спасение занимало центральное место.

Итак, мы закончили рассмотрение взглядов Берклюдже Мустафы. Представляется, что наш анализ позволяет сделать вывод, что внук шейха Бердеддина Халил б. Исмаил — автор жизнеописания своего деда, а также позднейшие османские хронисты (в частности, Идрис Бидлиси) имели основания проводить резкое различие между взглядами шейха Бедреддина и ересью Мустафы,⁶⁰ которая, по нашему мнению, является преломлением иоахимовских идей, перенесенных на турецкую почву (в основном в среду дервишей-торлаков) при посредничестве крайних францисканцев (фратичеллов). Понятно, что, когда имеешь дело с влиянием различных еретических учений друг на друга, трудно надеяться на неопровержимые доказательства. Представляется, однако, что нам удалось выявить достаточно свидетельств присутствия в Малой Азии и сопредельных странах сектантов иоахимитского толка, а также показать полное соответствие учения Мустафы их хиалистическим взглядам. В этом смысле заслуживает внимания то обстоятельство, что практически в это же время (около 1420 г.) хиалистические идеи распространились и среди таборитов, причем, что для нас особенно важно, также при посредничестве иоахимитов.⁶¹ В целом это показывает удивительную жизнеспособность иоахимизма, который продолжал оказывать влияние на религиозную жизнь в Европе и в последующие столетия.

¹ Расширенный вариант доклада, прочитанного на 18-м Международном конгрессе византинистов (Москва, август 1991 г.). Автор выражает признательность двум научным центрам (The Skilliter Centre for Ottoman Studies, Cambridge и The Institute for Advanced Study, Princeton) за поддержку, благодаря которой в 1992—1994 гг. ему удалось продолжить работу над данной темой.

² Жуков К. А. Восстание Берклюдже Мустафы и Торлака Ху Кемаля в Турции в начале XV в. // Общественные движения и их идеология в добуржуазных обществах Азии. М., 1988. С. 118—128; см. также соответствующий раздел в нашей монографии: Эгейские эмираты в XIV—XV вв. М., 1988. С. 65—69. Книга Michel Balivet (Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottomans. Vie du Cheikh Bedreddin le «Hallâj des Turcs» (1358/59—1416). Istanbul, 1995) стала мне доступна уже после того, как настоящая статья была сдана в печать.

³ См., например: Balivet M. Deux partisans de la fusion religieuse de Chrétiens et de Musulmans au XVe siècle: le Turc Bedreddin de Simavna et le Grec Georges de Trebizonde // Byzantina. Thessalonique, 1980. Т. 10. P. 377—378.

⁴ Bullarium Ordinis Fratrum Predicatorum / Ed. F. Thomas Ripoll. Romae, 1730. Т. 2, no. 19. P. 143—144.

⁵ Setton K. M. The Papacy and the Levant (1204—1571). Philadelphia (Pa), 1976. Vol. 1. P. 207.

⁶ Ludolphi, rectoris ecclesiae parochialis in Suchem de Itinere Terrae Sanctae Liber. Nach alten Handschriften berichtet / Hrsg. von F. Deycks // Bibliothek des literarischen Vereins. Stuttgart, 1851. Bd 25. S. 25, 42.

⁷ Reinsch D. Die Briefe des Matthaïos von Ephesos im Codex Vindobonensis Theol. Gr. 174. Berlin, 1974. S. 178, 348. См. также: Vryonis Sp. The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century. Berkeley; Los Angeles, 1971. P. 346—348.

⁸ Meyendorff J. Grecs, Turcs et Juifs en Asie Minor au XIVe siècle // Byzantinische Forschungen. Amsterdam, 1966. Bd 1. S. 211—217; Philippides-Braat A. La captivité de Palamas chez les Turcs: dossier et commentaire // Travaux et Mémoires. Paris, 1979. Vol. 7. P. 109—221.

⁹ Обзор существующих этимологий см.: Прохоров Г. М. Прения Григория Паламы с «хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1972. Т. 27. С. 330—332, 336—337, а также: Philippides-Braat A. La captivité de Palamas... P. 214—218; Balivet M. Byzantins judaisants et Juifs islamisés des «Kühân» (Kâhin) aux «χίονα» (χίονος) // Byzantion. 1982. Т. 52. P. 24—59.

¹⁰ Мелиоранский Б. К истории противощерковных движений в Македонии в XIV веке // Στεφανος; Сб. статей в честь Ф. Ф. Соколова. СПб., 1895. С. 62—72.

¹¹ Осокин Н. История альбигойцев и их времени. Казань, 1869. Т. 1. С. 152—153.

¹² Там же. С. 151—153, 200. См. также: Карсавин Л. П. Очерки религиозной жизни Италии XII—XIII веков. СПб., 1912. С. 36, 41. В целом отношения между катарами и иудеями носили конструктивный характер. Как пишет современный автор, «каталоги постоянно преследовали иудеев, катары — их постоянно защищали. Все знали, что крестовый поход против альбигойцев был также антисемитским крестовым походом» (Nelli R. Les Cathares ou l'éternel combat. Paris, 1972. P. 215).

¹³ Schmidt C. Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois. Paris, 1849. Т. 2. P. 294—295.

¹⁴ Lea H. Ch. The History of the Inquisition of the Middle Ages. London, 1888. Vol. 3. P. 104.

¹⁵ Bullarium Ordinis Fratrum Predicatorum. Т. 2, no. 28. P. 149.

¹⁶ О евреех в Османской империи после захвата турками Константинополя см.: Крымский А. А. История Турции и ее литературы. М., 1916. Т. 1. С. 89—92.

¹⁷ Arnakis G. G. Gregory Palamas, the χίονες and the Fall of Gallipoli // Byzantion. 1951. Т. 22. P. 307—308.

¹⁸ Прохоров Г. М. Прения Григория Паламы... С. 342—343.

¹⁹ Назначенный митрополитом Салоник в 1347 г. Палама занял кафедру лишь в 1350 г. после разгрома повстанцев — «зилотов», правивших в городе с 1342 по 1349 г.

²⁰ Об этом см.: Жуков К. А. Эгейские эмираты в XIV—XV вв. С. 39.

²¹ Döllinger Ign. von. Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. München, 1890. Theil 1. S. 126—127, 242—250; Lea H. Ch. The History... Vol. 2. P. 307, 313.

²² Heresies of the High Middle Ages / Selected sources translated and annotated by W. Wakefield and A. Evans. New York; London, 1977. P. 336—337, см. также: Карсавин Л. П. Очерки религиозной жизни... С. 34.

²³ О Филадельфии в XIV в. см.: *Philadelphie et autres études // Byzantina Sorbonensia*. Paris, 1984. Vol. 4.

²⁴ Lambert M. D. Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomil to Hus. London, 1977. P. 139—141.

²⁵ Цит. по переводам источников: Самаркин В. В. Восстание Дольчино. М., 1971. С. 56—58, 94. См. также: Lambert M. D. 1) Medieval Heresy... P. 193—195; 2) Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210—1323. London, 1961. P. 106—107; Reeves M. E. The Influence of Prophecy in Later Middle Ages. A Study in Joachimism. Oxford, 1969. P. 247—248.

²⁶ Töpfer B. Das kommende Reich des Friedens. Zur entwicklung chiliastischer Zukunftschöffnungen im Hochmittelalter. Forschungen zur Mittelalterlichen Geschichte. Berlin. Bd 11. S. 314—318.

²⁷ Котляревский С. А. Францисканский орден и римская курия в 13—14 веках. М., 1901. С. 323—332, 371—375; Lea H. Ch. The History... Vol. 3. P. 39—40, 129; Schmidt C. Histoire et doctrine... T. 1. P. 172—176; Heresy and Authority in Medieval Europe. Documents in Translation / Ed. by E. Peters. London, 1980. P. 239.

²⁸ Ludolphi, rectoris ecclesiae parochialis in Suchem de Itinere Terrae Sanctae Liber. S. 25.

²⁹ Жуков К. А. Эгейские эмираты в XIV—XV вв. С. 38—39.

³⁰ Zhukov K. A. The «Destan of Umur Pasha» in the light of the «Kitab-i Bahriye» by Piri Reis / Proceedings of the 11th Turkish Congress of History (5—9 September, 1990). Ankara, 1994. P. 893—897.

³¹ Ehrle Fr. Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franciscanerorden und zu den Fraticelli // Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. Berlin, 1886. Bd 2. S. 313—315. Таким образом, турецкий источник — атлас османского адмирала Пири Реиса — подтверждает предположительную локализацию Фр. Эрле места убежища Анджело Кларено.

³² Lea H. Ch. The History... Vol. 3. P. 164—165; Douie D. L. The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli. Manchester, 1932. P. 226.

³³ Lea H. Ch. The History... Vol. 3. P. 166—167.

³⁴ См., в частности: Babinger Fr. Schejch Bedr-ed-din, der Sohn des Richters von Simav. Ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich // Der Islam. Berlin; Leipzig, 1921. Bd 11. S. 64—67. Укажем на попытку продемонстрировать, что Бедреддин был сыном гази из г. Симавна, а не сыном кадия этого города, как полагались раньше. См. об этом: Gökyay O. Ş. Şeyh Bedred-din'in Babası Kadı Mî İdi? // Tarih ve Toplum. Istanbul, 1984. C. 2. P. 96—98.

³⁵ Жуков К. А. Эгейские эмираты в XIV—XV вв. С. 66—68. отождествление дервиша Кемалья с неким евреем Самуилом, перешедшим в свое время в ислам, продолжает встречаться в османистической литературе (см., например: Balivet M. Deux partisans de la fusion religieuse... P. 340; Histoire de l'Empire ottoman, sous la direction de R. Mantan. Paris, 1989. P. 65), несмотря на то что недоразумение, возникшее на основе неисправных списков ряда османских рукописей (см.: Babinger Fr. Schejch Berd-ed-din... S. 57—58), уже было откорректировано. См. об этом: Kissling H. J. Das Menakbyname Schejch Bedr-ed-Dins, des Sohnes des Richters von Simavna // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Wiesbaden, 1951. Bd 100 (1950). S. 126, а также: Новичев А. Д. К истории народного восстания в Турции под руководством шейха Берседдина Симави (к историографии движения) // Общество и государство на Балканах в Средние века. Калинин, 1980. С. 29.

³⁶ Petit traité de l'origine des Turcqs par Théodore Spandouyn Cantacasin / Publ. par Ch. Schefer. Paris, 1896. P. 222—224. Автор этого труда, грек по матери, проживал в Константинополе в начале XVI в. и привез оттуда материалы для своего трактата, впервые опубликованного в Париже в 1519 г. (см.: Yerasimos S. De la collection de voyages à l'Histoire universelle: la Historia universale de 'Turchi de Francesco Sansovino // Turcica. Paris, 1988. Vol 20. P. 33).

³⁷ В данном случае мы ограничиваемся общей констатацией, не прибегая к сопоставительному анализу источников. О соответствующей литературе см.: Babinger Fr. Schejch Berd-ed-din... S. 19, 58—59; Gibb E. J. W. A History of Ottoman Poetry. London, 1900. Vol. 1. P. 356—357; Köprülü M. F. Azeri // İslâm Ansiklopedisi. Istanbul, 1942. T. 2. P. 130.

³⁸ Акимовский О. Ф. Календарий // Ислам: энциклопедический словарь. М., 1991. С. 130—131. Заметим все же, что Феодоро Спандуньо делает различия между торлаками и календерами: последние, по его словам, напротив, носят длин-

ные волосы и бороду. Календеры также отличались тем, что требовали подаяния от каждого встречного, торлаки же славилась разбоем и убийствами на больших дорогах (*Petit traité de l'origine des Turcoz...* P. 220—225).

³⁹ Yaşar Ocak A. Quelques remarques sur le rôle des derviches kalenderis dans les mouvements populaires et les activités anarchiques aux XVe et XVIe siècles dans l'Empire ottoman // *Osmanlı Araştırmaları*. İstanbul, 1982. T. 3. P. 77—80.

⁴⁰ Balivet M. Deux partisans de la fusion religieuse... P. 370—371.

⁴¹ [Ducas]. Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks / An annotated Translation of «*Historia Turco-Byzantina*» by H. J. Magoulias. Detroit, 1975. P. 120; Красавина С. К. Византийский историк Дука о восстании Берклюдже Мустафы // Общество и государство на Балканах в Средние века. Калинин, 1980. С. 40—41.

⁴² О Самоце в 1402—1403 гг. см.: Zachariadou Eliz. A. Trade and Crusade. Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin (1300—1415). Venice, 1983. P. 81—82, а также: Гонсалес де Клавихо Рюи. Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403—1406). М., 1990. С. 27.

⁴³ Жуков К. А. Эгейские эмираты в XIV—XV вв. С. 61.

⁴⁴ Halil bin İsmail bin Şeyh Bedrüddin Mahmûd. Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Manâkıbı. Yayınlayanlar: A. Gölpinarlı ve I. Sungurbey. İstanbul, 1967. P. 142—143; Kissling H. J. Das Menakymbname Scheich Berd ed-Dins... S. 114—115.

⁴⁵ Мы уже высказывали предположение, что, возможно, благодаря этой акции Мустафа получил прозвище Берклюдже — Мустафа Колпак (см.: Жуков К. А. Эгейские эмираты в XIV—XV вв. С. 66). Подобные прозвища были характерны для средневекового менталитета: известно, например, что «пармского пророка» Бенвенуто «прозвали Asdenti, то есть беззубый, по противоположности, так как были у него большие и нескладные зубы» (Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках (преимущественно в Италии). Пг., 1915. С. 119). Другого брата, также в Парме, «называли „frater de Cornetta“, надо полагать, потому, что перед началом проповеди он всегда трубил в маленький медный рожок» (Карсавин Л. П. Очерки религиозной жизни... С. 526—527).

⁴⁶ [Ducas]. Decline and Fall of Byzantium... P. 120—121; Красавина С. К. Византийский историк Дука... С. 40—41.

⁴⁷ Thiriet Fr. Le zèle unionist d'un Franciscain crétois et la riposte de Venise (1414) // *Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*. Heidelberg, 1966. S. 496—504. Заметим, что ситуация на самом Крите отнюдь не была спокойной: в сентябре 1415 г. венецианские власти столкнулись с мятежом, предводителя которого проповедовали, что все вилланы должны быть свободными (Imber C. The Ottoman Empire, 1300—1481. İstanbul, 1990. P. 84).

⁴⁸ См. об этом: Kaminsky H. A History of the Hussite Revolution. Berkeley; Los Angeles, 1967. P. 283.

⁴⁹ Показательно отношение современников к ереси Дольчино, например, Данте: «Скажи Дольчино, если вслед за Адом // Увидишь солнце: пусть снабдится он, // Когда не жаждет быть со мною рядом, // Припасами, чтоб снеговой заслон // Не подоспел новаркам на подмогу; // Тогда нес скоро будет побежден». // Так молвил Магомет...» («Ад», песнь 28, строфы 55—61, пер. М. Лозинского). Параллель с пророком Мухаммадом проводится и в комментарии к «Божественной комедии» анонимного флорентийского автора XIV в.: «...ему (Дольчино. — К. Ж.) пришло в голову там у себя <...> продумать то, что сделал Магомет на Востоке» (цит. по пер. источников: Самаркин В. В. Восстание Дольчино. С. 82—83).

⁵⁰ Цит. по пер. источников: Самаркин В. В. Восстание Дольчино. С. 25—27, 50.

⁵¹ Котляревский С. А. Францисканский орден... С. 198—202.

⁵² Brown J. P. The Darvishes or Oriental Spiritualism / Ed. with an introd. and notes by H. A. Rose. London, 1968. P. 99.

⁵³ Смирин М. М. Народная реформация Томаса Мюнцера и Великая крестьянская война. 2-е изд. М., 1955. С. 146; Добнаш-Рождественская О. А. Некоторые проблемы иоахимизма и петербургская рукопись сочинений Иоахима Флорского // ЖМНП. СПб., 1913. № 6. С. 251—253.

⁵⁴ Обычно переводчики следуют итальянскому переводу XVI в. при передаче словосочетания Деде Султан как «Господи Отче» (см.: [Ducas]. Decline and Fall of Byzantium... P. 121; Красавина С. К. Византийский историк Дука... С. 42).

⁵⁵ Подробнее см.: Жуков К. А. Эгейские эмираты в XIV—XV вв. С. 68. В подкрепление нашей прежней датировки восстания Берклюдже Мустафы приведем здесь данные еще одного источника, а именно исторического хронографа, составленного на персидском языке для султана Мехмеда I в 824 (1421) г. В нем

говорится, что завоевание Измирской провинции, Сарухана и Карабуруна, т. е. мест, охваченных восстанием, происходило в 818 (13.03.1415—28.02.1416) г. хиджры (Atsız N. Osmanlı tarihine ait takvimler. Istanbul, 1962. P. [26], 27).

⁵⁶ Inalcik H. The Ottoman Empire. The Classical Age (1300—1600). London, 1973. P. 193; Gibb E. J. W. A History of Ottoman Poetry. P. 381—383; Babin-ger Fr. Mehmed the Conqueror and His Time / Ed. by W. C. Hickman. Trans. from German by R. Manheim. Princeton, 1978. P. 8, 34—36.

⁵⁷ Inalcik H. The Ottoman Empire. P. 182.

⁵⁸ Bobmaci A. La letteratura Turca. Milano, 1969. P. 215.

⁵⁹ Араслы Г. Т. Имадеддин Несими. Баку, 1970. С. 13—15, 39.

⁶⁰ См. соответствующие переводы источников: Тверитинова А. С. К вопросу об изучении первого антифеодального восстания в средневековой Турции // ВВ. М., 1956. Т. 11. С. 212, 221, 223.

⁶¹ Подробно этот процесс прослежен: Kaminsky H. A History of the Husite Revolution. P. 339—360.

K. A. Zhukov

ON THE HISTORY OF RELIGIOUS MOVEMENTS
IN EASTERN MEDITERRANEAN FROM THE 14th
THROUGH THE 15th CENTURY:
A NEW INTERPRETATION OF BERKLU DJE
MUSTAFA'S UPRISING IN ANATOLIA, CA. 1415

Although there have been published a number of works devoted to the revolt of Sheikh Bedreddin and the uprising of Berkludje Mustafa, both of them still remain most enigmatic phenomena of religious life under the first Ottoman Sultans. By analyzing the evidence of the Byzantine historian Ducas, the author renounces the traditional approach to treat the uprising of Mustafa, which according to his calculations took place in the hijra year of 818, in the framework of routine Muslim heresy. He believes that Hafiz Halil, the author of Sheikh Bedreddin's hagiography, as well as some other Ottoman writers had their good reasons when they drew the line between the views and activities of Sheikh Bedreddin, on the one hand, and the heresy of Mustafa, on the other. In his opinion, the heresy of Mustafa could be a reflection of the doctrine of the Everlasting Gospel. Consequently, the distorted ideas of Joachim of Fiore could be transplanted to the Turkish soil by the efforts of extreme Franciscans — the Fraticelli.
