

ИСЛЯМСКИТЕ СЕКТИ И ОРДЕНИ В ОСМАНСКАТА ИМПЕРИЯ В СЪЧИНЕНИЯ НА ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИ АВТОРИ ОТ XVI – XVII ВЕК

Красимира Мутаfoва

Постоянна заплаха, религиозен враг, политически противник, търговски партньор – много са определенията, етиктиращи отношението на Западна Европа към Османската империя. Много са и наслагванията във формираните представи за връзката се в Европейския Югоизток ислямска държава, поели всички негативи в дихотомията “Изток – Запад” и глобалното противопоставяне “ислям – християнство”. Интересът към нея, намерил най-пряк израз в пътеписния жанр още в началото на XV в., както и в общоисторическите и специализирани изследвания по-късно, е силно повлиян от обществената атмосфера и конкретната политическа конюнктура. Официално наложените стереотипи влияят и върху начина на представяне на ислямската религия в контекста на империята, а ислямът, с който Европа е принудена да воюва, но и да опознае още от времето на Арабския халифат, е в центъра на вниманието на всички западноевропейски автори. Друг въпрос е доколко този продължителен интерес е подобрил познанията “за врага”, макар първият превод на Корана на латински и първите полемични съчинения срещу него да датират още от XII в.¹

Въпрос, който като че ли е подминаван в изследванията върху суфизма в рамките на Османската империя, е кога той става диференцирана част от общата представа за исляма в произведенията на западноевропейските автори и доколко те са под въздействието на общоналожените формулировки за исляма в културното и духовно пространство на Европа през XII – XIV в. Иначе казано – какъв е пътят от повърхностните, първични впечатления до първите обзорни, макар и също неточни, съчинения през XVIII и XIX в. от типа на “Дервишите или ориенталският спиритуализъм” на Джон Браун²; каква е точността на сведенията и надхвърлят ли те пикантното, атрактивното, езотеричното.

В литературата нееднократно е коментиран фактът, че както през XV и XVI, така и през XVII в. върху интересите и подбудите на лицата, предприели пътуване към Османската империя, влияят силно Ренесансът, великите географски открития и започналият с тях “поход към опознаване и изучаване на близки и далечни страни и народи”³. Не всички, посетили империята през тези няколко века, са пътешественици в днешния смисъл на думата. Повечето от тях пътуват в качеството на посланици, консули, мисионери, служители или придружвачи на различни делегации и мисии. Едва през XVIII – XIX в. започват да се организират научни експедиции с цел да се проучи географията, етнографията и историята на Турция и Изтока.

В съвременната интерпретация на тези пътеписни бележки и лични дневници акцентът е най-вече върху познавателната им страна за културата, етнографията и особено за демографията на подвластните на империята балкански народи⁴. Описанията всъщност са далеч по-многоцветни. При това част от авторите съобразяват изложението си с адресата, т.е. с интереса и любопитството на една твърде разнородна “публика” и в него, макар и рядко, попадат и ислямските мистици. Като цяло обаче и през XVI, и през XVII в. наблюденията върху ислямските секти и ордени, доколкото присъстват, имат повърхностен характер, представени са твърде лаконично и рядко излизат от рамките на емпиричното.

При все това, заслужава да се отбележи, че един типичен представител на хуманизма като Ханс Дерншвам, макар да не се спира обстойно върху ислямския мистицизъм, отбелязва “разнородния характер” на ислямската религия и включва няколко описания на дервишки братства и почитани от тях светци в пътеписните си бележки. В педантично водения дневник за пътуването му до Цариград през 1553 – 1555 г. неведнъж е подчертано влиянието на считащите се за “потомци на пророка” сред останалите мюсюлмани и лично пред султана⁵. Наречени са от него “зеленошапковци”, тъй като отличителен техен белег са “зелените чалми” за разлика от белите, носени от обикновените турци. Те самите, по думите на Дерншвам, “се смятат за по-добри и по-свети хора от другите турци”. В бележките си върху особеностите на религиозните ярвания на турците и навиците им във всекидневието той представя, макар и доста наивно, и дервишите. Описвайки засводената гробница на “един турски светец Баба Джафер”, разположена под затворническата кула в Цариград, Дерншвам споменава, че същият е бил “дервиш” или “ишик” и един от онези безсрамни мошеници, които сами си режат месата, правят се на луди и глупави, ходят полуголи, боси и

без шапки, само с една овча кожа с козината навън върху слабините”⁶. Според автора “такива в Турция има много, имат си манастири, наричат ги свети хора”. Нищо конкретно не се споменава за ритуалите около почитането на Баба Джафер, освен че на гроба му “има кандило и един ходжа го пази”. Наличните извори сочат, че през XVI в. групата на Ишик е сред т.нар. от съвременните автори хетеродоксни дервиши. В изследванията се подчертава, че османската власт забранява на последователите на Ишик, старите абдали и календери, “които вдигали знамена, свирели на гайда и на барабан и действали противно на религията във всичко”, да пътуват от град на град⁷. Нерядко обаче с названието “ишик” са наричани най-общо и скитащите дервиши – както сега, така и преди няколко века. За Дерншвам те очевидно са синоними. За названието “дервиш” освен това той отбелязва, че “така се наричат турските просяци” (*dicitur mendicus Turcicus*)⁸, макар да назовава обителите им манастири. На дервишите е отделено внимание още на няколко места в текста, но като изключим изобилието от пейоративни епитети, описанията, с малки изключения, не се различават съществено, а поради липса на конкретни познания обясненията имат единствено емпиричен характер. Такива са и опитите да се разграничат отделните дервишки общности единствено по отличителните атрибути, идентифициращи конкретната им принадлежност: “те са от различни секти, имат свои особени знаци – полумесец, широки ханджари като език, някои са позлатени, посребрени, носят ги на пръти и окачват копринени и ленени кърпи на тях... Имат си запевач, подир когото всички пеят, ходят из целия град; през ноември ходят няколко дни наред”⁹.

Тази твърде формална диференциация между мистиците и останалите мюсюлмани подсказва насоките на бъдещия интерес и начина на представянето им в пътеписната литература, тъй като Дерншвам е един от преиздаваните и познати автори на пътешествениците от XVII в. Във връзка с това ще припомня неведнъж коментираната характерна особеност на западноевропейските пътеписи от XVI и XVII в. – силното влияние на по-ранните автори върху по-късните и особения поток информация, понякога удивително еднакво погрешна, “циркулираща” в този род литература. Представата за дервишите като за “обезумели”, “полуголи”, лесно изпадащи в транс, бродещи за милостиня “просяци” се преповтаря в пътеписните бележки и е твърде повлияна от проявите най-вече на скитащите дервиши.

В повечето изследвания върху дервишките общности в Османската империя се изтъква, че животът на просяци е най-типичен за календерите – скитащи дервиши, чиято външност, вярвания и начин на живот са твърде

скандални от гледна точка на ортодокса, обаче за “лековерните” са знак за свещеност. Те, както и останалите странстващи дервиши от XV и XVI в. – “хайдари”, “абдали”, “бабаи”, както и “хамзавии” (разпространени през XVI в. най-вече в Босна), известяват обикновено шумно своето пристигане с барабани, тъпани и дайрета, цветно облечени, носещи техните специфични просешки купи, брадви и знамена, отдали се на музика и танци⁹. J. Varnes отбелязва, че като тип на странстващи свети мъже, календерите в известна степен заместват шаманите в религиозния живот на тюркските племена и селски общности и на това се дължи голямата им популярност¹⁰. За Дерншвам, както и за повечето автори от XVI в., най-вероятно остават непознати петте фундаментални изисквания на ордена, които определят начина на живот на последователите му: чистота на сърцето; одухотвореност на душата; освобождаване от светско оскверняване; непрестанно пътуване през ислямския свят и издръжка от милостиня; практикуване на строг аскетизъм за постигане на божествено благоволение, изпадане в екстаз и мистични илюминации¹¹.

Не е особено обстоятелствен в бележките си и известният пътешественик от XVI в. Райнхолд Лубенау, включил в обемното си съчинение¹² описанието на тюрбето край големия мост при Свиленград (Мустафа паша къпрю). Той отбелязва само, че край него “стоят и много дервиши или турски светци, които нощем спят на овчи кожи”¹³. На същата лаконичност се натъкваме и в пътеписа на Ханс Хьонце от XVII в.¹⁴, един от многото автори, споменали тюрбето до моста при Свиленград: “...пред моста се намира една малка турска черквица, или турбе, която се пази от желязна ограда; в нея лежи погребан виден мохамеданин, до чиято глава е направена украсена с пера чалма; целият гроб обаче е покрит с черно сукно”¹⁵.

По-детайлни са бележките за ритуалната практика на дервишите в Пловдив на един автор от XVI в. – К. Шепер: “В този град имаше едно място, където обикновено се оттеглят дервишите *ischnicqz*, т.е. голи, защото казваха, че ще изчезне светът. Те са почти всички голи и твърде безпородъчни. Събираха се нощем и на припева на единия другите отвръщат, пейейки доста варварски, следните думи: “*Sicha Sahesten va Hussen*”¹⁶.

Налагаща се обща черта в този тип описания е подчертаното внимание към облеклото, храната, поведението – формалните белези, открояващи дервишката общност. Много рядко се излиза извън тази утвърдена схема и това обяснява интереса на съвременните изследователи към този тип изключения, но те могат да бъдат и подвеждащи при липса на страничен

коректив. Типичен пример в това отношение са бележките на френския пътешественик Франсоа дьо Пави от 1585 г. за завието на Сарь Салтък на нос Калиакра. “Манастирът” е споменат с 200 “дервиши, турски духовници, облечени изцяло в бяло, с овчи кожи на раменете, които раздавали милостиня на всички идващи там християни или други посетители”. Сведението явно е преувеличено, тъй като в Силистренския мевкуфат дефтер от 1022 (1613 – 1614) г. към завието са записани 7 дервиша; джемаат на водоносците и мереметчиите (българи); дервиши, които работят в чифлиците на завието¹⁷. Интерес предизвиква сведението, че обект на особена почит сред дервишите, по собствените им думи, е гробът на св. Георги¹⁸. Всъщност авторът се натъква на едно от най-старите утравквистични светилища, почитани от християни и мюсюлмани в българските земи. В персонифицирането на християнския светец, двойник на мюсюлманския, авторът обаче се разминава с известията на другите налични източници. Известно е, че в теккетто на нос Калиакра Сарь Салтък се явява двойник на християнския св. Никола, а не на св. Георги. Един по-късен османски автор – Евлия Челеби, също отбелязва, че в християнските страни Сарь Салтък, най-общо наричан св. Никола, е изключително почитан и християнските монаси искат милостиня под негово име¹⁹. “Грешката” на Пави може би се дължи на характера на разказаните легенди, а може би и на факта, че макар и по-рядко, Сарь Салтък е свързан и с други християнски светци – в Югозападна Македония и в Албания (в съответните светилища) той се идентифицира със св. Георги, св. Илия, св. Симеон. Като единичен случай се откроява идентификацията му с единия от учениците на Кирил и Методий – св. Наум²⁰. Най-вероятно именно тези идентификации карат някои съвременни фолклористи и етнологзи да пренебрегнат очевидната грешка на Франсоа дьо Пави и въз основа на кратките му бележки да преосмислят влиянието на култа към св. Георги като светец воин в българското фолклорно пространство.

На друго двубредно светилище в Ески баба (дн. Бабаески, Турция), също свързано с почитта към Сарь Салтък и св. Никола, се натъква Георг Христоф фон Найчиц през 1634 г. Липсата на познания не му позволява да идентифицира и разграничи почитта към ислямския светец от почитта към св. Никола. Бележките му имат изцяло описателен характер и представят единствено видяното: “От лявата страна (на моста над Марица при Бабаески – б.а.) се намира една прастара черквица със заоблен купол, в която видяхме гроба на един светец на име Николай. Той се пази от една гръцка жена, тъй като черквицата преди е била гръцка, макар сега да е турска. Недалеч от

гроба на този светец се виждат една извънредно голяма стрела и арбалет, които светецът трябва да е носел приживе²¹. Всъщност той описва етап от промяната на бившия християнски храм, посветен на св. Николай, в светилище на Сарь Салтък²². Отбелязал е атрибутите, присъщи на почитаните ислямски светци – в случая стрела и арбалет.

Едва век по-късно дневникът на Йохан Кемпелен, “секретар и историограф” на посланика във “великото посолство” на Австрия до Високата порта (на император Карл VI до султан Махмуд) от 1740 г. разкрива подробности за почитането на това култово средище от мюсюлмани и християни. За “малката черква, от чието устройство лъха гръцки произход”, той отбелязва: “В нея е поставена гробницата на един турски светец, Сара Салте (Сарь Салтък – б.а.). Говори се, че той бил един от първите при султан Орхан, които преминали от Азия в Европа през 758 (1357 – 1358) г. от хиджра . . . Над главата му висят знаците на войнствения му дух – грамаден лък, щит и дървено копие.”²³

Сравнително бегло са засегнати тюрбетата (гробниците) на ислямските светци, заветата и текетата, обитавани от дервишките братства. В повечето пътеписни бележки от XVI в. и XVII в. най-често само е маркирано наличието на дервишка обител с лаконичното “мюсюлмански манастир”. Такъв е случаят с малко известния пътепис на немца Христиан фон Валсдорф (1660 – 1663 г.)²⁴, повлиян от автори като Симон Швайгер и Адам Венер. В доста подробното описание на известната джамия на Селим II в Адрианопол (Одрин), построена от Мимар Синан, той отбелязва, че от едната ѝ страна има “странноприемница и монашески килии”, които са изградени извън храма²⁵ (б.м.: може би става въпрос за голямото мевлевийско хане, разрушено през XVII в., според бележките на Рико²⁶).

Дервишите в Одрин привличат интереса и на един от известните западноевропейски автори на пътеписи от XVII в. – Симперт Нигел, участник в т.нар. “велико посолство” на Виенския двор до Османската порта за ратифициране на Карловацкия мирен договор от 1699 г. Между описаните забележителности в града е и една дервишка обител, отбелязана като “. . . турски молитвен дом, в който пребивават особен вид турски духовници, които се наричат дервиши. . . и които извършват церемонии всеки петък”²⁷.

За разлика от повърхностните и често субективни впечатления, отразени в пътеписните бележки на участниците в дипломатическите мисии или на тези, само преминали през територията на османската държава, в съчиненията на някои западноевропейски автори от XVII в. се правят целенасочени

опити за цялостно представяне на ислямските секти и ордени като характерна черта на ислямската религия. Един блестящ техен представител е Пол Рико, пристигнал през 1661 г. в Цариград и останал в империята до 1679 г.²⁸ Съчиненията му, добре познати и многократно коментирани от османистите, с основание са смятани за един от най-достоверните източници за историята на Османската империя и Балканите през втората половина на XVII в.²⁹ Продължителният престой и вродената наблюдателност дават възможност на този европейски ерудит от XVII в. да представи една “многоцветна” картина и на империята, и на исляма – официалната религиозна, правна и политическа доктрина. Всъщност интересът ми към проблемите, които поставям в това изследване, предизвика точно неговият може би най-значим труд – “Сегашното състояние на Османската империя”, издаден за първи път през 1668 г. в Лондон. Резултат от дългогодишните му лични впечатления (писан по време на пребиваването му в Цариград и Измир), той е интересна комбинация между пътеписния жанр и политико-философския трактат, обогатена с изобилен изворов материал, а наблюденията на автора се отличават с непредубеденост и обективност.

Между многото детайлно разгледани въпроси относно административното и военното устройство и поземлените отношения в Османската империя Пол Рико представя едно доста обстойно изложение на ислямската религия във втора глава, като отделя специално място на ислямските секти. В това отношение той е един от първите западноевропейски автори, направили опит да осмислят разграниченията в ученията на ислямските мистици (в няколко раздела на тази глава – IX – XX). Общата му оценка е, че “в ислямската религия съществуват различни възгледи, секти и религиозни ордени, ревностно противопоставяни едни срещу други от техните последователи”. За използваните от него източници самият той подчертава: “Събирах точни сведения с голямо любопитство и усърдие, защото у никой автор не съм чел задоволителни данни за сектите, възникнали сред турците през по-ново време”³⁰. В предговора на съчинението си доуточнява, че “изложението за вярата и основите на религията им” е записал по “думите на един от най-учените доктори и проповедници на закона им”. Рико очевидно използва и информацията от пространната “Обща история на турците” на Ричард Нол, издадена през 1624 г.³¹ Така че неточностите, на които ще обърна внимание, биха могли да се дължат и на “творческия преразказ” на Рико, а не само на трудностите, съпътстващи опита да се представят

особеностите на една религия, посредством понятийния апарат, характерен за друга.

Пол Рико долавя един особено характерен момент за ислямския суфизъм през XVII в. Става въпрос за специфичното “роене” на дервишките братства и ордени, непрестанното обособяване на нови подклонове, стихийността на процеса на формиране и развитие на религиозните учения и движения – “Тези секти сред турците, казва той, са почти толкова различни и многобройни, колкото са школите и учителите им”. Изкуственото им понякога разграничаване според него се дължи на факта, че “всеки ходжа, който е само с една степен по-горе от обикновения учител, и прочете няколко книги от “Арабските приказки” (става въпрос за хадисите), се смята за подценен, ако не отличи школата си от обикновените и по-низши училища чрез някакво особено мнение, което насажда у учениците си”³². Ето защо според него сектите са толкова много, “колкото градове и школи има в империята, и навсякъде се намира по някой натрапчив проповедник, на когото не липсват никога и ученици”³³. Констатацията му намира място и в съвременните изследвания. Днес по-голямата част от изследователите посочват, че на исляма се приписват далеч повече секти от действително съществуващите.

През третата четвърт на XVII в. Пол Рико свежда броя на съществуващите ислямски секти до 72 (според признанието на турските богослови – 73), но подчертава символичния характер на тази цифра. Той пояснява, че според турските “учени” 72-та народа “йедмиш ики миллет”, на които се разделил светът след смесването на езиците във Вавилон, са били символ и знак за разделението, което щяло да последва в трите главни религии на света. Така те наброяват 70 различни секти сред евреите, 71 – сред християните, а към мохамеданската прибавят още една...”³⁴. За него обаче “двете големи секти”, обособили се сред последователите на Мохамед, са на турците и персийците, като първите приемат Мохамед за главен и последен пророк, а вторите предпочитат Али. Всъщност глобалното разделяне на исляма на два клона – сунитски и шиитски, е представено от гледна точка на XVII в., когато емблематичните носители на това взаимно противопоставяне са Османската империя, официално сунитска, и Иран (Персия) – официално шиитски, с който се водят ожесточени войни от времето на Селим I (1512 – 1520 г.). Тези войни, предизвикани от съперничеството им за доминиране в арабския свят, и от двете страни се водят в името на “чистота на вярата”, срещу “ересите” – шиизъм, респ. сунизъм. Краен противник на

шиитите и сродните им сектантски групировки, Селим I предприема гонения за физическото им унищожение в границите на Османската империя. Крайността на тази непримиримост намира израз в “присъдата”, издадена от мюфтията “Есад Ефенди” срещу учителя на шах Абас, царя на Персия, наречен Саръ халифе: “. . . обявявам за законно всеки правоверен, независимо от каква народност е, да ви убива, унищожава и изстребва заради вашите злодеяния и безверие. Който убие размирнен християнин, изпълнява похвално дело в очите на бога, а който убие персиец, ще получи 70-кратно по-голяма награда”³⁵.

Заслужава да се отбележи, че и тук Рико се различава от авторите до него, които говорят главно за “къзълбаши”, а не за перси. В повечето споменавания те са отбелязани не като представители на ислямска “секта”, а се влага главно политически и понякога етнически смисъл.

Четири основни секти, на които се разделят мохамеданите от признатото за правоверно вероизповедание, според Пол Рико са “ханифе, шафи, малехи и хамбели”³⁶, към които се обособяват всички останали секти. Всъщност става въпрос за четирите правни школи в исляма, формирани в Арабския халифат през VIII – IX в. – шафиитска, маликитска, ханифитска и хамбалитска, общовалидни за целия ислямски свят. Тук се натъкваме на една от фрапиращите неточности в изложението на ислямските секти и ордени. Тя според мен най-вероятно се дължи и на неправилната употреба на термина секта, тъй като за Рико споменатите четири секти са равни на четири вероизповедания, като терминът “секта” той използва и за обозначаване на цялата мохамеданска религия. И тук бих искала да вметна, че може би при тази употреба той е повлиян от наложилия се в европейското мислене “изкривен образ” на исляма и може би конкретно от Тома Аквински, който нарича Мохамед основател на секта, акцентирайки върху “неистинския му, недоказан характер на пророк”³⁷.

Вопита си да намери принципен ориентир в цялото “това многообразие от секти”, П. Рико разглежда обособено т.нар. “стари секти” и “новите и съвременните секти”. Сред първите, на които той се спира по-подробно, тъй като именно от тях според него е възникнало цялото по-късно многообразие, са: моатазали и произтичащите от тях хайетии и исии, като по-късно от тях (моатазали) се подразделят 24 секти; сефатии, големи антагонисти на моатазали; кадарите и диаметрално противоположните им джабари, моргии, вайди. Стереотипът, който авторът следва при представянето им, е или пряката им обусловеност и взаимовръзка и подчиненост, или категоричната

контрарност. Между “старите” той посочва и шиитите, срещу които се опълчват поданиците на цялата Османска империя³⁸. Шиитите според думите на Рико са считани за “най-еретична секта, тъй като предпочитат Али пред Мохамед, ограничават пророческия дар само до родословието на Али и не допускат никой, извършил дори незначителен грях, да носи името пророк”.

Разграничаването, което Рико прави сред “новите и съвременните секти сред турците”, почива на различните им възгледи относно основните догми на исляма – учението за истинността на пророците, въпросите на опрощението, волунтаризма (пълната предопределеност), представите за ада и рая и пр. Любопитен е фактът, че сред новите секти, които за разлика от “старите”, по думите му, са “отчасти опасни... в състояние да причинят значителен разрыв в продължителното единство на турците”, той поставя последователите на атеизма. Уточнява, че това са всички, които отричат съществуването на божеството, както и възмездието, и чието основно кредо е “истинската тайна е у нас”. Броят на тези привърженици на “натурфилософията” в Константинопол е твърде голям по негово време и сред тях са кадии и учени теолози, отстъпници от християнската вяра, които според Рико “съзнават греха си и заради това им се иска всички неща да приключват на този свят”. Тези идеи намират последователи и добър прием дори в сарая, в отделенията за жените и евнусите, проникват сред пашите и целия двор³⁹.

Като нова ислямска секта той разглежда и тези, “които смесват по чудноват начин християнството и мохамеданството”. Всъщност става въпрос за последователите на криптохристиянството, които той ситуира най-вече сред войниците по границите на Унгария и в Босна и уточнява, че към тази секта спадат и всички потурнаци от Босна⁴⁰.

В тази поредица попадат и бекташиите, представени твърде лаконично като секта сред еничарите, възникнала при Сюлейман Великолепни. Едва ли следва да очакваме обаче повече конкретност и точност от Рико по въпросите, отнасящи се до бекташизма⁴¹, много от които все още имат дискуссионен характер, а особената позиция на ордена в Османската империя се отбелязва от всички съвременни изследователи. Всички те подчертават синкретизма като определяща черта на бекташизма, заложен в ареала, времето и начина на възникване, както и в социално-политическите и специфични религиозни обстоятелства, свързани с разпространението му.

Извън това обособяване Рико разглежда в отделна част (XIII) дървишките ордени и техните обители, наречени по аналог с християнството

“манастири”⁷⁴². Разграничаването им от останалите е съобразно християнския модел, като авторът дори търси причините за появата им като “пряко подражание на християнските религиозни ордени”. Неточностите, на които се натъкваме в това изложение, са като че ли по-малко и от по-различен характер. Може би това се дължи на факта, че достъпните на Рико сведения “в другите книги” са твърде разпръснати и несигурни и авторът стриктно се е придържал към информацията, лично получена от “най-учените им шейхове или проповедници, които са глави или игумени на тези общества”. Ако е така обаче, ще се окаже, че двата основни ордена, от които произлизат всички останали, са Халвети и Накшбенди, а те всъщност са много повече. От първите според Рико произлизат: “ниметулахи (XV), кадри (XVI), календери (XVII), едхеми (XVIII), хизреви (XX) и бекташи (XIX)”, чиито названия са по имената на основателите им. От накшибендите произлизат само два ордена: “ебърбухари (XIV) и мевлеви”. В подробностите, отнасящи се за всеки един от тях обаче, авторът не дава убедително обяснение за направената от него класификация. Всъщност първият орден, който той представя с най-големи подробности, е орденът на мевлевиите – най-влиятелен по негово време. Описанието е твърде точно: центърът е в Коня (Иконум), където има най-малко 400 дервиши и откъдето се ръководи плътната им “манастирска” мрежа в империята; официално са признати още от времето на Осман (първосвещеникът им бил “запасал меча му”); те самите се стремят към търпение, милостивост, скромност, благотворителност и мълчание в присъствието на висшестоящите или на други хора. Рико отделя голямо внимание на облеклото им, но като почти всички европейци е привлечен най-вече от танците им – и като техника, и като път към постигане на екстатично състояние, и като осмисляне на цялата им философия. Той посочва факта, че “основателят на ордена, след като в продължение на 14 дни издържал на шеметно въртене, изпаднал в екстаз и получил странно откровение и божествена заповед за основаването на този орден”. Уточнява, че въртенето се извършва “под звука на свирка, направена от тръстика”. Рико се спира и на опитите за забрана на музиката и въртенето от страна на някои представители на властта, тъй като Коранът забранява изпълнението на молитви чрез музика, като допуска единствено човешкия глас. Тези въпроси са нееднократно поставяни и дискутирани от османската улема още по времето на Сюлейман Великолепни. Становище относно законността им изказва и един от най-известните шейх юл-ислями Мехмед Ебуссууд (Ebûs-suûd) Ефенди, заел изключително място в османската правна история. Една фетва, включена в съставения от

него сборник “Марузат”⁷⁴³, обосновава правото на тази практика и заедно с това дава лаконичен израз на философията им.

След всичко казано все пак какво е влиянието на Рико в изясняването на проблемите на ислямския мистицизъм в изследванията на европейските ориенталисти и османисти от XIX и XX в. Без да се впускам в изчерпателен обзор, ще посоча само един твърде показателен факт. Общият брой на сектите, посочени от него, повече от два века по-късно не е коригиран от известния османист И. Голдциер, който отбелязва, че съществуват 73 секти в исляма.

БЕЛЕЖКИ

¹ Първите западноевропейски автори, които проявяват задълбочен интерес към исляма, са известни учени преводачи. Сред тях особено място заема Педро де Алфонсо, обърнат в християнството юдей, който в началото на XII в. посещава един от своите “Диалози” на полемика с исляма. По точността на информацията това е безспорно забележителен труд, но специалистите изтъкват, че той е повлиял твърде малко на формирането на представите за исляма. По-важни като бъдещо влияние и популярност се оказват преводите на Корана и текстове върху исляма, направени по поръчение на Петър Достопочтени около 1142 г. от двама учени астрономи – Робърт Кетонски и Херман Далматийски. На базата на тези преводи и главно на основата на латинската версия на Корана на Робърт Кетонски, Петър Достопочтени съставя своите “Свод на мюсюлманската доктрина” и “Опровержение”. Те заедно с преводите, поръчани от него, известни като “Толедски сборник” или “Корпус Клуоний”, са първите научни трудове за исляма на латински, без да се счита “Диалога” на Педро де Алфонсо. Именно те изиграват определяща роля във формирането на средновековната представа за исляма, към която през следващите два века са добавени редица детайли, за да се стигне до класическия труд на Риналдо де Монте-Кроче (поч. 1321 г.) “Спор със сарацините и Корана, познат и като “*Improbatio alchorani*”. Сред немалкото изследвания върху тази проблематика с обзорния си характер и богата информация се открояват: **Norman, D.** *Islam and the West, the Making of an Image.* Edinburg, 1960; **Southern, R. W.** *Western Views of Islam in the Middle Ages.* Cambridge, Mass., 1962. Особено внимание заслужава статията на Мари-Терез д’Алверни върху преводите на Корана на латински, която излиза след откриването на ръкопис №1162 от нея в Парижката библиотека (*Deux traductions latines du Coran au Moyen Age.* – *Archives HDLMA*, vol. XVI, 1947 – 1948, p. 69–131). Той съдържа Толедския сборник и по всяка вероятност се явява оригинал, направен от преводачите или за тях. Вж. и монографията на **Kritzack, J.**

Peter the Venerable and Islam. Princeton, 1964, в която са дадени текстове от двете произведения на Петър Достопочтени, както и “Влиянието на исляма на средновековна Европа” на У. М. Уот, която всъщност представлява курса лекции, четен от него в края на 1970 г. в “Колеж дьо Франс” (**Монтгомери Уотг, У.** Влияние исляма на средновековна Европа. Москва, 1976). Уот се позовава на богатото на информация изследване на Норман Даниел. – **Norman, D.** Op. cit.

² **Brown, J. P.** The Dervishes or Oriental Spiritualism. Ed. with Introduction and Notes by H. A. Rose Frank Cass. 1968. Написана е през 1867 г. според австрийския предговор. Заслужава да се отбележи оценката на големия османист Ф. Гизе, според когото книгата съдържа много ценна информация, но трябва да се чете с огромна предпазливост. За съжаление авторът не е ползвал достатъчно съчинения, които биха му помогнали да систематизира изложението си, но, от друга страна, то има безспорна стойност, тъй като представя наблюдения от “първа ръка”, без да има какъвто и да било компилативен характер.

³ Немски и австрийски пътеписи за Балканите XVII – средата на XVIII век. Увод, подб. и коментар М. Йонов. С., 1986, с. 20.

⁴ Вж. напр. многобройните публикации на М. Йонов (Немски и австрийски пътеписи за..., с. 22, 23).

⁵ **Дерншвам, Х.** Дневникът на Ханс Дерншвам за пътуването му до Цариград през 1553 – 1555 г. Предговор и бележки В. Мутафчиева. Превод М. Киселинчева. С., 1979, 97–100, с. 137.

⁶ Пак там, с. 148.

⁷ **Иналджък, Х.** Османската империя. Класическият период 1300 – 1600. С., 2002, с. 192.

⁸ Пак там, с. 151 и бел. 78.

⁹ Вж. Напр. у: **Barnes, J. R.** The Dervish Orders in the Ottoman Empire. – In: The Dervish Lodge (Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey). Ed. by R. Lifchez. University of California Press. Berkley, Los Angeles, Oxford. 1992, pp. 33–35; **Karamustafa, A. T.** Kalenders, Abdâls, Hayderîs: the Formation of the Bektâşiye in the Sixteenth Century. – In: Süleymân the Second and his Time. Ed. by H. Inalcik and C. Kafadar. The Isis Press, 1993. Istanbul, pp. 120–123, 125–127; “The Caravan of Summer” на Peter Lamborn Wilson – доклад, четен на годишните симпозиуми на *The Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* (октомври 1999 г.), излязъл в White Cloud Press’s Common Era: Best New Writings on Religion (PO Box 3400, Ashland, Oregon (97520, 1–800–380–8286) и др.

¹⁰ **Barnes, J. R.** Op. cit., p. 34.

¹¹ **Birge, J. K.** The Bectashi Order of Dervishes. London, 1937. Repr. 1965.

¹² Многобройните пътешествия на Р. Лубенау, включени в обемния му труд, излизат няколко века след написването им – през 1914 и 1930 г. Впечатленията му от Цариград и българските земи са от пътуването му като участник (в ка-

чеството на аптекар) в мисията на Бартоломей Пецен от 1587 г. за заплащането на поредния годишен данък в Цариград, където прекарал една година и половина. Не би трябвало да се забравя фактът, че Лубенау завършва обемното си съчинение доста късно – към 1628 г., ползвайки, както посочва издателят на труда му В. Зам, не само свои бележки и спомени, но вероятно и други описания. – Немски и австрийски пътеписи за Балканите (XV – XVI в.) Увод, подбор и коментар М. Йонов. С., 1979, 449–450.

¹³ Пак там, с. 471.

¹⁴ Според М. Йонов Ханс Хьонце е най-вероятният съставител на “Турския пътепис” от 1673 – 1674. – Немски и австрийски пътеписи за..., 1986, с. 157.

¹⁵ Пак там, с. 162.

¹⁶ Немски и австрийски пътеписи за ..., 1979, с. 161.

¹⁷ Силистренски вакъфен регистър № 561. – **Barkan, Ö. L.** Osmanlı imparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon olarak vakıflar ve temlikler. İstila devirlerinin Kolonizatör Türk dervişler; ve zaviyeler. – Vakıflar dergisi. 1942, N2, S. 348.

¹⁸ Според Б. Цветкова Франсоа дьо Пави допуска грешка, отъждествявайки св. Никола със св. Георги. Ще отбележим, че в някои от легендите за светеца действително съществуват елементи, които биха могли да се отнесат точно към св. Георги. – Френски пътеписи за Балканите XV – XVIII в. Съст. и ред. Б. Цветкова. С., 1975, с. 180.

¹⁹ Обстоен преглед на другите известни легенди и предания за светеца вж. у: **Мутафчиев, П.** Мнимото преселение на селджукските турци в Добруджа през XIII в. – В: Избрани произведения. Т. 2. С., 1973, 641–670.

²⁰ **Мутафчиев, П.** Цит. съч., 661–662.

²¹ Немски и австрийски пътеписи за..., 1986, с. 73.

²² В изследванията си Ф. Хаслук на няколко пъти обръща внимание върху това двуобредно светилище. – **Hasluck, F. W.** Christianity and Islam under the Sultans. Oxford, 1929. V. I, pp. 54–55, 431–433, 578.

²³ Немски и австрийски пътеписи за..., 1986, с. 325.

²⁴ Той е пленен през 1660 г., след като две години служи като наемен войник при трансилванския княз Георг Ракоци II (1648 – 1658 г.). Като пленник в продължение на три години обикаля Балканите и е освободен с помощта на холандския резидент. – Вж. Немски и австрийски пътеписи за..., 1986, с. 88.

²⁵ Почти идентично е описанието на Адам Венер фон Крайлсхаймх от 1616 – 1617 г., участник в посолството, изпратено от император Магиас II в Цариград през 1616 г. Той отбелязва, че “от другата страна (на джамията – б.а.) има имарет и монашески килии, но и двете сгради се намират извън оградата”. – Немски и австрийски пътеписи за..., 1986, с. 51.

²⁶ **Рико, П.** Сегашното състояние на Османската империя и гръцката църква (XVII в.). Превод, подбор, предговор М. Киселинчева. С., 1988, с. 139.

²⁷ Той си води лични бележки, които публикува още през 1701 г. (Подписва ги само със “Симперто”). Самият той е личен свещеник на водача на посолството – граф Волфганг фон Етинген, като за него се знае, че е бил абат на един манастир в Нересхайм. (Тръгват през декември 1699 г.) – Немски и австрийски пътеписи за..., 1986, с. 203.

²⁸ **Рико, П.** Цит. съч. През 1661 г. Пол Рико (Ригалтуис) е назначен за секретар на граф Уинчелси, изпратен от Чарлз II за извънреден посланик в Цариград със задача да се подновят капитулациите и мирният договор с Османската империя. (През 1671 г. капитулациите, съгласно които търгува Левантинската компания до края на съществуването си през 1825 г., са подновени). След пет години Пол Рико е назначен за консул на Левантинската компания в Измир и заема този пост в продължение на 11 години.

²⁹ За големия интерес към този труд свидетелстват многото преводи, последвали веднага след издаването му. Най-много са френските преводи и издания, а не без значение е фактът, че повечето преводи на холандски, италиански, полски, руски (1741 г., прев. от полски) са от френски. Не толкова разпространено е второто му съчинение за гръцката и арменската църква през XVII в., издадено в Лондон през 1679 г.

³⁰ В коментара си М. Киселинчева се позовава на: Der Islam. W. Montgomery Watt und A. T. Welch. Stuttgart, 1980/5.

³¹ **Knolles, R.** The General History of the Turks. London, 1624, 1380 p.

³² **Рико, П.** Цит. съч., с. 127.

³³ Пак там, с. 36.

³⁴ Пак там, с. 116.

³⁵ Пак там, с. 119.

³⁶ Пак там, 116–117, 119–140.

³⁷ **Монтгомери Уотт, У.** Цит. съч., с. 99.

³⁸ **Рико, П.** Цит. съч., 119–126.

³⁹ Пак там, 129–130.

⁴⁰ Пак там, с. 130.

⁴¹ Интересът към проблемите, свързани с бекташизма, продължава да е актуален. Ще посоча само някои от многобройните изследвания: **Hasluck, F. W.** Op. cit. V. I–II. Oxford, 1929; **Birge, J. K.** Op. cit.; **Norton, J. D.** Bektashis in Turkey. – In: Islam in the Modern World. New York, 1983, pp. 73–87; **Öztürk, Y. N.** The Eye of the Heart. An Introduction to Sufism and the Major Tariqats of Anatolia and the Balkans. Transl. by R. Blakney. Redhouse Press Istanbul. 1983, pp. 59–83; **Karamustafa, A. T.** Op. cit., pp. 120–129; **Тримингем, Дж.** Суфийските ордени в исламе. М., 1989, с. 74; **Гордлевский, В.** Из жизни цехов Турции. – В: Избранные сочинения. Т. 1., Москва, 1960, 284–285; **Kissling, H. J.** Aus dem Derwishenwesen in Südosteuropa. –

Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients. T. 2. München, 1967, S. 62 и др.

⁴² **Рико, П.** Цит. съч., 136–141.

⁴³ **Düzdağ, M. E.** Şeyhülislâm E’bussuud Efendi Fetavalan işığında 16 asır türk Rayatı. Enderun Kitabevi, 1972. X. Гербер счита, че “Марузат” по-скоро би могъл да се класифицира като *канун*, отколкото като сборник с фетви, като посочва конкретни сфери на приложението му. По този начин той защитава тезата, че в някои от фетвите Ебуссууд прокарва иновации в областта на шериата, а не само стриктно следва предписанията му. – **Gerber, H.** State, Society, and Law in Islam. Ottoman Law in Comparative Perspective. State Univ. of New York Press, 1994, pp. 88–91.

THE ISLAMIC SECTS AND ORDERS IN THE OTTOMAN EMPIRE IN THE WORKS OF WEST-EUROPEAN AUTHORS FROM 16th–17th CENTURIES

SUMMARY

The article discusses the issues connected with the way of representation of Islamic sects and orders in the works of West-European authors from 16th and 17th centuries. The author differentiates the type of information included in Travel Literature (too superficial and concise) and in the first attempts for complete exposition of Islamic mysticism in the Ottoman Empire (especially Paul Rycaut). Attention has been paid to the reliability of the accounts and to the premises for the subjectivity and partiality they demonstrate.