**ВОСТОЧНАЯ МЕНТАЛЬНОСТЬ**

|  |
| --- |
|  |

DOI: 10.31696/2618-7302-2020-4-136-148

**ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ В ОБЛАСТИ КУЛЬТУРЫ МЕЖДУ СЕФЕВИДСКИМ ИРАНОМ И ОСМАНСКОЙ ТУРЦИЕЙ В XVI В.**

© 2020 **Ю. А. Аверьянов**[[1]](#footnote-2)

Приход в Иране в 1501 г. к власти суфийской династии Сефевидов (Сафавидов) в лице шаха Исмаила I вызвал заметные трансформации в политической, социальной, культурной и религиозной жизни Ближнего и Среднего Востока. Эта династия в качестве основной опоры использовала полукочевые племена тюрок-огузов («кызылбашей»), которых ей удалось объединить под эгидой своеобразного военно-суфийского ордена сафавийа. Но в культуре Сефевидского государства продолжал преобладать высокий стиль, связанный с классической эпохой персидского культурного ареала («Большого Ирана») X–XV вв. Наметившийся в предшествующие века ирано-тюркский синтез получил новое оформление в связи с принятием Сефевидами имамитского толка шиизма в качестве официального религиозного мировоззрения. Это поставило соседнее Османское государство в сложное положение, так как ему приходилось заимствовать культурные коды у «еретиков». Но и отказаться от культурного взаимодействия с Сефевидами Османы не могли, так как у них не было в ту эпоху иного культурного ориентира. Описанная ситуация привела к ряду коллизий в биографиях ряда деятелей культуры, которым приходилось выбирать между содружеством с «идеологическим противником» и соперничеством, ради которого им нередко приходилось скрывать личные убеждения и вести «двойную жизнь». Судьбы многих людей, начиная от наследных принцев и кончая простыми кочевниками, оказались сломанными или приобрели оттенок трагизма в ходе османско-сефевидского конфликта «духовных путей». При этом другим поэтам, живописцам, суфиям удавалось иногда трансформировать это внешнее противостояние в символику религиозно-культурного синтеза. В научной литературе много работ посвящено отдельным аспектам культуры Османской империи и Сефевидского государства по отдельности, но почти не встречается трудов, рассматривающих синтез культур этих двух крупнейших мусульманских государств. Между тем, по мнению автора статьи, понимание взаимодействия и синтеза османской и сефевидской культур в XVI в. является ключевым моментом для истории культуры исламского мира. Статья преследует цели наметить основные пункты этого культурного синтеза, проследить их зависимость от идеологии двух государств и выявить черты личности «человека культуры», которые способствовали гармонизации культуры двух идеологически взаимно непримиримых, но культурно взаимно дополняемых империй. Сравнительное исследование такого рода начато с опорой на османские источники. В дальнейшем оно должно быть продолжено с включением источников, оценивающих восприятие османского культурного «багажа» со стороны Сефевидов.

*Ключевые слова*: Сефевиды, шах Исмаил, Османская империя, Иран, культура, музыка, поэзия, суфизм, миниатюра.

*Для цитирования:* Аверьянов Ю. А. Взаимодействие в области культуры между Сефевидским Ираном и Османской Турцией в XVI в. *Вестник Института востоковедения РАН.* 2020. № 4. С. 136–148. DOI: 10.31696/2618-7302-2020-4-136-148

**CULTURAL INTERACTION BETWEEN SAFAVID IRAN**

**AND OTTOMAN TURKEY IN 16TH CENTURY**

**I. A. Averianov**

Сoming to power of the Safavids Sufi dynasty in Iran (in the person of Shah Ismail I) in 1501 caused noticeable transformations in the political, social, cultural and religious life of the Near and Middle East. This dynasty used the semi-nomadic tribes of the Oguz Turks (‘Kyzylbash’) as its main support, which it managed to unite under the auspices of military Sufi order of Safaviyya. However, the culture of the Safavid state was dominated by a high style associated with the classical era of the Persian cultural area (‘Greater Iran’) of the 10th–15th centuries. The Iranian-Turkic synthesis that emerged in previous centuries received a new form with the adoption by the Safavids of Twelver Shiism as an official religious worldview. This put the neighboring Ottoman state in a difficult position, as it had to borrow cultural codes from ‘heretics’. Nevertheless, the Ottomans could not refuse cultural interaction with the Safavids, since they did not have any other cultural landmark in that era. This phenomenon led to a number of collisions in the biographies of certain cultural figures who had to choose between commonwealth with an ‘ideological enemy’ or rivalry, for the sake of which they often had to hide their personal convictions and lead a ‘double life’. The fates of many people, from the crown princes to ordinary nomads, were broken or acquired a tragic turn during the Ottoman-Safavid conflict of ‘spiritual paths’. However, many other poets, painters, Sufis sometimes managed to transform this external opposition into the symbolism of religious and cultural synthesis. In scholarly literature, many works explore certain aspects of the culture of the Ottoman Empire and the Safavid state separately, but there are almost no works considering the synthesis of cultures of these two largest Muslim states. Meanwhile, the author argues, that understanding the interaction and synthesis of the Ottoman and Safavid cultures in the 16th century is a key moment for the cultural history of the Islamic world. The article aims to outline the main points of this cultural synthesis, to trace their dependence on the ideology of the two states and to identify the personality traits of a ‘cultured person’ that contributed to the harmonization of the culture of two ideologically irreconcilable, but culturally complementary empires. A comparative study of this kind is supported by Ottoman sources. In the future, the author will continue this research, including the sources reflecting the perception of the Ottoman cultural heritage by the Safavids.

*Keywords:* Safavids, Shah Ismail, Ottoman Empire, Iran, culture, music, poetry, Sufism, miniature painting.

*For citation:* Averianov I. A. Cultural Interaction between Safavid Iran and Ottoman Turkey in 16th Century. *Vestnik Instituta vostokovedenija RAN*. 2020. 4. Pp. 136–148. DOI: 10.31696/2618-7302-2020-4-136-148

Династия Сефевидов, правившая на территории Ирана, большей части Ирака, Закавказья и западной части Афганистана в 1501–1722 гг. (формально до 1736 г.), прославилась своими достижениями в области культуры не меньше, а, пожалуй, даже больше, чем в сфере политики, войн и торговли. Шахи из династии Сефевидов покровительствовали не только шиитским ученым-богословам и философам, но и, например, астрономам и астрологам. Так, шейх Баха ад-Дин Амили (1547–1621), основатель теософской школы, философ и суфий, автор энциклопедического труда «Кашкуль» («Чаша дервиша»), одновременно был также знатоком изящной литературы, астрономии и математики. Шах Исмаил I (правил в 1501–1524) пытался восстановить обсерваторию в Мараге. При его сыне Тахмасбе I (1524–1576) в Исфахане придворные астрономы составили таблицы звездных эфемерид. Астрологи занимались, в том числе, и лечением некоторых заболеваний, обусловленных, по их мнению, влияниями планет и звезд — в чем они конкурировали с придворными лекарями-*табибами*. Среди медицинских трактатов эпохи Сефевидов наибольшую известность получил написанный Баха ад-Даулой Мухаммадом Хусейном Нурбахши трактат «Хуласат ат-таджариб» («Обобщение опытов»), законченный в 1501 г. В связи с проникновением европейцев в страну актуальной становится и тема лечения сифилиса («франкской болезни»), которой посвящен трактат Имад ад-Дина Мухаммада Ширази (1569 г.). Правители соседних могущественных государств иногда пытались переманить к себе на службу врачей из Сефевидского Ирана, как это произошло с Нур ад-Дином Мухаммадом, эмигрировавшим в Империю Великих Моголов, ко двору наследного принца Дара Шукоха (1615–1659). Шиитские богословы, напротив, стремились переселиться в государство Сефевидов из других стран, прежде всего из Ливана, Сирии, Ирака (после их завоевания Османами), Бахрейна, Индии, так как в Иране у них был шанс сделать карьеру и занять высокие места в иерархии шиитского духовенства. Шах Аббас I (1587–1629) основал в Исфахане духовное училище для Муллы Абдуллаха Шуштари (ум. 1612), ставшее значительным центром шиитского богословия в Иране.

О культуре кызылбашских племен, составлявших военное ядро Сефевидского государства, в источниках содержатся лишь разрозненные данные. Так, в начале царствования Тахмасба некое племя *сарулу* выступило против нового государя в союзе с мятежником по имени Улама Текелю (1531 г.). Об этом племени сообщается, что оно «известно своим отступничеством (*ильхад*) и еретичеством (*зандака*), вплоть до того что своих жен они не жалеют друг для друга» [Sümer, 1976, p. 61]. Подобные обычаи этнографически зафиксированы, скажем, у эскимосов, у которых они носили название *ареодярекпут*. Преданность анатолийских туркменских племен первым шахам из династии Сефевидов лучше всего выразил в стихах знаменитый поэт-*кызылбаш* из Сиваса Пир Султан Абдал (ум. ок. 1566). Его устами эти племена озвучивают свое желание переселиться в Иран, узреть «прекрасного Шаха», поступить к нему на службу или, в крайнем случае, навестить его, поднеся ему дары и приношения [Öztelli, 1971, p. 19]. По легенде, Пир Султан Абдал был казнен через повешение сивасским пашой именно за то, что в каждом стихотворении поминал иранского шаха. Венецианский посол Микеле Мембрэ (Michele Membré, 1509 – 1594) сообщал, что был свидетелем тому, как к шаху Тахмасбу прибыло на поклон из Эрзинджана (то есть с территории, входившей к тому времени в состав Османского государства) племя (или клан) *туркменали*, насчитывавшее восемьсот шатров. Из них примерно шестьсот человек были вооружены. Кружась вокруг шаха, они кричали: «Аллах, Аллах!». Шах соизволил принимать каждого из них по отдельности. Каждый входящий мюрид падал перед шахом ниц, целовал его ноги, а Тахмасб надевал ему на голову суфийский колпак (*тадж*). Мюриды вручали шаху подношения. В другой раз пришедший из Аданы паломник попросил у шаха подарить ему платок (*мендиль*) для больного отца. Отец этого турка якобы увидел во сне шаха Тахмасба и пожелал его платок в подарок как залог своего исцеления. Получив просимое в качестве благодатного дара (*табаррук*), этот мужчина сильно возрадовался, стал размахивать руками, а затем, преклонив голову, произнес: «Шах, Шах!» [Sümer, 1976, p. 71]. Таким же образом шаха в течение всего года навещали сотни паломников-турок и туркоманов.

Восточные вилайеты Османского государства — области Амасьи, Токата, племенное объединение Бозок, бывшее княжество Дулкадир и провинция Халеб — стали местами массовой миграции туземного, шиитского по вероисповеданию, населения в Сефевидский Иран. Османское правительство всячески противодействовало этому массовому переселению, так как не желало утечки податного населения в стан идеологического и политического противника. Правящий класс Османской империи пополнялся в значительной степени за счет набора христианских юношей-*девширме* на службу султану. Для турок и туркоманов Малой Азии путь к высоким должностям был практически закрыт. Им запрещалось заниматься другими видами деятельности, кроме сельского хозяйства и ремесел. Тех, кто пытался изменить свою судьбу и отправлялся на заработки, насильно возвращали в места изначального проживания, к прежним занятиям. Фактически тюркское и курдское население Малой Азии оказалось в положении зависимых людей (*раийат*), что противоречило его традиционным ценностям. К тому же османские чиновники не всегда в своей деятельности руководствовались критериями справедливости, как их понимали местные жители. Между тем Сефевидское государство было создано исторически недавно самими представителями этих полукочевых-полуоседлых племен и служило для большинства их членов своего рода идеалом «царства справедливости» на Земле. Жестокие преследования со стороны османских властей смогли остановить волну мятежей и восстаний кызылбашей в Анатолии, но их симпатии к сефевидскому шаху не уменьшились. Это привело, в числе прочего, к появлению на землях Малой Азии самозванцев, отождествлявших себя с сефевидскими властителями, в первую очередь, с недолго царствовавшим Исмаилом II (1576–1577).

В ответ на распространение просефевидских симпатий в османском имперском дискурсе возобладала идея безоговорочного осуждения «раскольников»-*рафизитов*. Уже в написанном воспитателем османских принцев Абу-ль-Хайром Руми в 1470-х гг. суфийско-эпическом творении «Салтук-наме» устами главного героя членам династии Османов предлагается такой совет: «Рафизитов и хариджитов и лицемеров (*мунафика*) не щадите, умерщвляйте их, бросайте в огонь!» [Ebü’l-Hayr-ı Rumî, 1990, III, p. 273]. Однако причины нового усиления этих давно известных исламу еретиков при шахе Исмаиле, на сей раз под именем кызылбашей, османскими авторами не объясняются. Также нет у этих авторов и стремления понять, что именно вызывало к жизни импульсы недовольства «туркменских» племен османскими властями. Глава мусульманского духовенства Османской империи (*шейх уль-ислам*) с 1525 г. Ибн Кемаль (осм.-тур. Кемаль-паша-заде) (1468–1534) в трактате «О разрядах заблуждающихся сект» дает традиционную для исламской доксографии шестичастную классификацию «заблудших», среди которых рафизиты (*равафиз*) занимают первое место. В их состав он включил и странствующих дервишей-*каландаров* (часто выполнявших шпионские функции) и все течение кызылбашей. Основными свойствами рафизитов являются отрицание господствующего суннитского мировоззрения и проклятия, посылаемые ими в адрес трех праведных халифов [Teber, 2005, p. 23–25]. От османских хронистов мы узнаем, что подстрекатели к мятежу часто выдавали себя за «юродивых от Бога» (*меджзуб-и иляхи*), живущих в пещерах, как это сделал некий Джеляль, возвестивший в 1519 г. о скором пришествии скрытого имама Махди. Османские хронисты и поэты обращаются к шаху Исмаилу как к «проклятому, потерявшему свою веру» еретику. В провинциях созывались специальные судилища над еретиками. Особенно строго следили за тем, чтобы из Ирана не привозили на османские земли еретическую литературу. Но что, собственно говоря, подразумевалось под этим термином? Возможно, имелись в виду какие-то записи народной литературы, ходившие по рукам неподконтрольно для правящей элиты.

Сам термин «кызылбаши» («красноголовые») применительно к сторонникам Исмаила I встречается уже в 1501 г. в переписке султана Баязида II (1481–1512). Постепенно под влиянием сефевидской пропаганды, маргинальные сообщества дервишей (каландары и *ышыки*) также начали присоединяться к движению кызылбашей. В некоторых вилайетах кызылбаши составляли большинство населения даже в конце XVI в., после всех репрессивных мер в их адрес. Это относится к вилайету Рум с центром в городе Сивас. Придворный поэт Османов Яхья Ташлыджалы (1498–1573/1582), родом из Герцеговины, призывал «мечом и булавой рубить головы красноголовым», «убивать их стрелами и топорами» и т. п. [Teber, 2005, p. 31–32]. Хронист Хадиди рисовал словесный портрет кызылбашей сугубо черными красками, говоря, что они «суфии только по имени, с красными колпаками на головах // по виду мусульмане, а по природе своей — неверные // все они — разбойники, плуты и проходимцы», а во главе их стоит шах Исмаил — «супостат Пророка, враг Аллаха, прибежище для отступников и приют для отщепенцев» [Teber, 2005, p. 32]. «Кызылбашем» с большой буквы в османской официальной переписке называли и иранского шаха, и само государство Сефевидов в целом. Именно этому далекому «Кызылбашу», как своему верховному наставнику, посылали обетные приношения (*назр*) османские подданные, придерживавшиеся учения данной секты.

Часто в целях безопасности жители анатолийских провинций и даже эмиссары самого шаха-шейха выдавали себя за суннитов (принцип «сокрытия учения» — *такийа*). Их тайные обряды, тем не менее, были известны османскому правительству: собираясь по ночам в укромном месте, все сообща, включая женщин, девушек и отроков, кызылбаши проводили свои «ложные ритуалы», пили красное вино (*шурб-и хамр идюб*), нарушали все запреты (*манахи*), играли на музыкальных инструментах, устраивали совместные радения и затем при погашенных свечах (*мум сёндю*), якобы, предавались свальному греху, что соответствовало установлениям их секты. По-видимому, здесь проявляется склонность средневекового человека не замечать полутонов, оттенков, наделять еретиков всеми возможными грехами и пороками, и точно так же утверждать полную безгрешность лиц, почитаемых святыми. В поисках «врага» тех, кто стремился угодить османской элите, кызылбаши представлялись законной добычей; в ряде случаев источники показывают, что мы имеем дело с оговорами и ложными доносами в корыстных целях. Но, с другой стороны, то, что государство воспринимало как нарушение, для общин кызылбашей могло и не считаться таковым, и мыслилось ими самими как неотъемлемая часть их религиозной жизни и практики.

Муфтий Ибн Кемаль в одной из своих фетв разбирает случай, когда некто сказал представителю *тариката* кызылбашей буквально следующее: «так и так, имел я вашу секту…» и, если окажется, что те люди и в самом деле отступники (*маляхида*), то никакого наказания для ругавшего их человека не последует. Таким образом, проблема противостояния Османов с Сефевидами была перенесена уже внутрь османского социума, став проблемой противодействия сектантам, разрушающим «Богохранимое государство» изнутри. Самый известный из османских шейх уль-исламов — Абу-с-Сууд-эфенди (1490–1574), ставший в 1545 г. во главе мусульманского духовенства империи, также издал ряд фетв, посвященных кызылбашам, в которых он иногда подразумевает под кызылбашами войско иранского шаха, а в других случаях — отступников и еретиков внутри Османского государства. Абу-с-Сууд полагал, что погибшие в борьбе с кызылбашами «воины ислама» считаются мучениками-*шахидами*, а те, кто убивает кызылбашей, достойны звания *гази* («борца за веру»). В данном случае, судя по всему, речь идет о боевых столкновениях, а не об истреблении мирного населения. Это неудивительно, так как османско-сефевидская война шла с перерывами более сорока лет (1514–1556), то есть как раз при жизни муфтия Абу-с-Сууда.

Среди сообществ «еретиков» внутри государства довольно часто в источниках упоминаются *ышыки* («просветленные»), жившие в обителях (в отличие от постоянно странствовавших и не имевших мест поселения каландаров) и представлявшие собой, по всей видимости, остатки гностической секты хуруфитов, разгромленной в XV в. Тимуридами. Эти дервиши не считали обязанностью совершать ежедневные пятикратные молитвы, так как служение духу святого наставника «освобождало» их от этой «обузы». Они проводили время в песнопениях и музыкальных упражнениях; в качестве мюридов привлекали в обители окрестных злодеев и разбойников и неприязненно относились к суннитам. Ибн Кемаль в одной из своих фетв разбирает вопрос, можно ли называть *ышыков* *кафирами* и не грешно ли подавать им деньги (в качестве милостыни). Муфтий допускает подаяние для *ышыков* и запрещает называть их «неверными», так как для этого нет явных причин [Teber, 2005, p. 38]. В тоже время, живший несколько позднее суфийский шейх из братства *джельветийа* Азиз Махмуд Хюдайи (1541–1628), близкий к османскому двору, в своих записках «Тезакир-и Хюдайи» уверял, что *ышыки* являются сторонниками Сефевидов и обладателями всевозможных дурных качеств, что они желают «появления и продвижения кызылбашей» [Ocak, 1992, p. 126]. Шейх Сунуллах Гайби (ок. 1610–1665) считал, что термин «ышык» в значении «просветленный» первым использовал Хаджи Бекташ Вели (ок. 1209 – после 1271), эпоним братства *бекташийа*. По мнению известного турецкого специалиста по суфизму А. Гёльпынарлы (1900–1982), понятием «ышык» обозначали и иранизированных сторонников алевизма, и приверженцев секты хуруфитов [Gölpınarlı, 1973, p. 32].

Шах Исмаил I в стихах, написанных под псевдонимом Хатаи («Грешник») прославляет дервишей-каландаров, являющихся «султанами в обоих мирах». Каландары, как и кызылбаши, поддерживали культ имама Али, которого многие из них фактически обожествляли. Каландары принимали активное участие в восстании Календер-шаха из рода Хаджи Бекташа Вели, охватившем Анатолию в 1527 г., о чем сообщал историк Ибрахим Печеви [Peçevî, 1979, II, p. 93]. Сефевиды прибегали к различным способам для распространения культурного и религиозного влияния не только среди широких народных масс, но и среди османских «людей пера». Тот же шах Исмаил под псевдонимом Бисати сочинил для анатолийских кызылбашей своего рода устав («Буйрук»), регламентирующий все стороны жизни и, в первую очередь, их ритуальные церемонии (*айин-и джем*). Шах Исмаил раздавал старейшинам кызылбашей патенты-*бераты* о признании их потомками семейства Пророка ислама (*ахл-и бейт*), то есть сейидами. Подобная практика существовала и вне зоны сефевидского влияния (прославленным суфийским шейхам через некоторое время после смерти приписывалась родословная, связывающая их с потомками пророка Мухаммада). Генеалогия самого Исмаила была доведена до пророка Нуха (Ноя). Шах Исмаил считался потомком в двадцать девятом колене седьмого имама шиитов Мусы аль-Казима (765–799). Разумеется, османский муфтий Ибн Кемаль в своих фетвах отрицал какую-либо связь Исмаила и его предков с пречистым семейством Пророка. Основатель обители Сефевидов в Ардебиле, прадед Исмаила в шестом колене шейх Сафи ад-Дин (1252–1334) принимал в послушники не только мусульман всех толков, но также христиан и буддистов. Этим объясняется, отчасти, широта взглядов первых Сефевидов и их желание встать над религиозными различиями в среде собственных мюридов. Шах Исмаил возглавил сложную иерархию кызылбашских вождей, которых ему удалось объединить в духовно-рыцарский орден. Себя Исмаил объявил воплощением имама Али (*мазхар-и Али*) с целью закрепить духовную и светскую власть над вновь созданной империей [Savory, 1987, p. 498].

Османская пропаганда в лице шейх уль-ислама Кемаль-паша-заде обвиняла Исмаила в осквернении мечетей, медресе и могил праведников во городах, захваченных его войсками. Безоговорочно осуждалось насильственное насаждение Исмаилом и его преемниками шиизма в форме имамизма в тех городах и областях, где прежде население придерживалось суннитского направления. Исмаил принуждал духовенство на подвластных ему территориях вводить в призыв на молитву (*азан*) формулу «и Али — близкий друг Аллаха» (*ва Али Вали Аллах*), а также публично произносить проклятия в адрес первых трех праведных халифов. Османские султаны стали активно поддерживать суфийское братство *халватийа*, связанное с Сефевидами общей цепочкой духовной преемственности (*сильсиля*). В XVI–XVII вв. это братство стало практически духовной опорой трона Османов. Оно стремилось не показывать сторонним наблюдателям наличествовавшие в его учении симпатии в пользу Алидов [Teber, 2005, p. 104]. Образованные и культурные дервиши братства халватийа бы ли посредниками между османскими падишахами и широкими массами их подданных, которым они прививали суннитское мировоззрение. По некоторым данным, султан Селим II (1566–1574) сам вступил в братство халватийа и стал мюридом шейха Сулеймана Амиди [Atâî Nev’î-Zâde, 1852, p. 204–207].

Миграция населения между Османской империей и Ираном не прекращалась, даже несмотря на военные действия между двумя державами. Племена кызылбашей представляли собой весьма подвижную среду, которая была удобным материалом для этногенеза как турецкого (в Османском государстве), так и азербайджанского (в государстве Сефевидов) этносов; при этом многие племена так и остались в стороне от этих этнических процессов и сохранили свою особую идентичность. Постоянные переселения усиливали государство Сефевидов, но ослабляли Османов, поэтому османские власти предпринимали меры для прикрепления тюркских и курдских племен к определенному ареалу, либо переселяли их в западном направлении — на Балканы — для укрепления северо-западных рубежей своей державы. Одной из главных задач также была поимка и нейтрализация сефевидских миссионеров в Малой Азии — «злонамеренных *халифа*». Часть племен Южной Анатолии оказалась в Сефевидском государстве на положении «нового дворянства» — племена *устаджлу*, *румлу*, *шамлу*, *текелю*, *дулкадир*, *афшар*, *каджар*, *варсак*. Их члены составляли гвардию шаха Исмаила и затем его сына Тахмасба. Их соплеменники, оставшиеся в Анатолии, являлись для османского двора очевидной «пятой колонной» неприятеля, тем более что и раньше они не испытывали особых симпатий к османским падишахам и были равнодушны к суннизму. Бывали случаи, когда вожди племен и *сейиды* (потомки Пророка) притворно раскаивались в своих шиитских «заблуждениях» и праздновании поминок (*Ашура*) по третьему имаму шиитов Хусейну ибн Али, но, вернувшись в родные места, возобновляли прежние обычаи. Ссылка (*тахджир*) была действенным методом османской культурной политики; иногда прибегали и к тюремному заключению самых непокорных *левендов* («забияк») в крепостных узилищах. Интересно, что сам шах Исмаил обращался к султану Баязиду II с просьбой не препятствовать пересечению границы этими левендами, которые, по его словам, были нужны ему как военная сила для отмщения за гибель отца, шейха Хайдара, на Кавказе. Следующий султан Селим I (1512–1520) попытался наложить эмбарго на иранскую торговлю шелком — одну из важнейших статей доходов Сефевидов [İnalcık, 2003, p. 209]. Иранский шелк в ту эпоху был предметом повышенного спроса в Европе.

Сами сефевидские шахи и их окружение со временем стали «законодателями моды» на Среднем Востоке, уделяя повышенное внимание эстетическому антуражу своей власти. В этом отношении османскому двору, хотя и обладавшему более значительными финансовыми средствами, было трудно тягаться с Сефевидами. Сам язык османской официальной переписки (*инша*) был разработан в XV в. выходцами из Ирана — в первую очередь, Касымом Джазари Ширази (поэтический псевдоним — Сафи). Поэтические произведения и проза создавались по иранским образцам (в особенности это касалось поэзии высокого стиля). Культура обоих государств фактически была единой, с различными местными вариациями. Постоянный обмен «людьми культуры» происходил и в мирное, и в военное время. Так, после временного захвата османскими войсками Тебриза, столицы шаха Исмаила, в 1514 г. оттуда в османскую столицу было переселено 16 живописцев (*наккаш*), получивших содержание за счет казны султана Селима I. Имена этих художников приводятся в специальной описи, сохранившейся в архиве дворца Топкапы [İnalcık, 2015, p. 43–44]. В той же описи упомянуты 18 человек других мастеров (по шелку, по золоту, по изразцам, по инкрустациям, по стеклу, по меди, по эмали, по арабескам, по колоколам, по хлопчатобумажным тканям и проч.). В указанную опись попали и четверо музыкантов (два флейтиста, один гусляр, один исполнитель на *даире* — рамочном барабане). У перечисленных тридцати мастеров имелось еще двадцать три сына, которые также продолжали заниматься отцовским делом.

Что касается поэзии, то персидский стиль (*аджамане*) не всегда приходился по душе турецким ценителям. Подобное неприятие имело место в случае с поэтом Хабиби (ок. 1470–1520), слывшим «царем поэтов» (*малик аш-шуара*) при дворе Исмаила I, но переметнувшимся к Селиму I и не получившего желанного признания. В поэтических антологиях Стамбул сравнивается с Тебризом по качеству работающих в обеих столицах мастеров (каллиграфов, художников, мастеров по обработке шелка, по изготовлению тюбетеек-*такйе*, портных, мотальщиц нитей, поваров, кондитеров). Искусные в своей профессии люди могли надеяться на то, что их труд будет достойно вознагражден. Любопытно, что люди искусства никак не выделяются среди прочих ремесленников — отношение к ним общества было примерно одинаковым; не было распространено понятие «гениальность», его заменяли словом «совершенный», «законченный» (*кямиль*). В сферах искусства и ремесла религиозные различия отступали на второй план, налицо было скорее соперничество между крупными культурно-историческими центрами. Подданные Османского государства часто именовались общим термином *рум* (то есть «римлянин», «ромей»), а подданные Сефевидов — термином *аджам* («иранец», «перс»).

Некоторым мастерам удавалось достичь успеха сразу на нескольких поприщах. Так, во второй половине XV в. в Турцию переселился из Тебриза известный лекарь (*табиб*) Кемаль Тебризи, чей сын Ахи-челеби, также по прозвищу Табиб (ум. 1524) стал прославленным музыкантом. Другой значительный музыкант — Махмуд Абдулазиз-заде был внуком крупнейшего теоретика музыки (*мусики-шинас*) Ходжи Абдулкадира Мараги (из города Марага в Иранском Азербайджане), его сын Абдулазиз переселился на земли Османского государства еще в 1430 г. Махмуд Мараги был исполнителем музыки на струнном инструменте-*уд*, композитором (*мусанниф*) и музыковедом. Он получал вместе со своим ансамблем, большинство участников которого были выходцами из Персии, от султана Сулеймана Кануни (1520–1566) неслыханное для человека его профессии вознаграждение — 47 серебряных монет (*акче*) в день [Uzunçarşılı, 1947, I, p. 84]. Махмуд Мараги написал на персидском языке трактат по теории музыки «Макасид аль-адвар» («Назначение инструментов»), в котором дал краткое обобщение теоретических суждений своего великого деда. То, что трактат был написан на персидском языке, свидетельствует о роли персидского как языка культуры при дворе османских султанов даже в разгар османско-сефевидского противостояния. Махмуд Мараги играл на семиструнном *уде*, на котором исполнял восемь ладов из традиционных *макамов* (первый лад был схож с восьмым). Кроме того, Махмуд играл перед султаном Баязидом на «китайском *касаде*» (также струнный инструмент) и получил за свою игру 10 тысяч акче. Другим известным музыкантом, привезенным Селимом I из его похода на Тебриз, был Хасан Джан (ок. 1490–1567), муэдзин и «личный собеседник» (*надим*) шаха Исмаила, захваченный в плен вместе с отцом, Мухаммадом Исфахани — придворным чтецом Корана (*хафиз*). Те же должности отец с сыном стали исполнять и при османском дворе. Султан Селим, превосходно владевший персидским языком, будучи восхищен творчеством этих двоих исполнителей, взял их с собой даже в военный поход против государства Мамлюков (1516 г.). Султан Сулейман Кануни, также не чуждый обаяния персидской словесности, унаследовал этих двоих мастеров от отца и выплачивал им по 70 акче ежедневного жалования (около 25 тысяч в год). Хасан Джан стал главой придворных музыкантов во внутренних покоях дворца Топкапы (*Эндерун*) и воспитал многих учеников. Но сын Хасана Джана, Ходжа Саад эд-Дин (1536–1599) не унаследовал таланта отца и занялся богословием, став в конце концов воспитателем султана Мурада III (1574–1595), официальным придворным летописцем и османским шейх уль-исламом в 1598 г. Еще одним представителем персоязычной музыкальной диаспоры Стамбула был скрипач (*кеманчаджи*) Турак-челеби, служивший мушкетером (*силяхшор*) у султана Селима II. Турак выступал и в роли посланника ко двору Сефевидов. Вместе с братом Кая-беем он в свободное время развлекал султана игрой на музыкальных инструментах, писал стихи под псевдонимом Нихани, покровительствовал начинающим поэтам и составил трактат об игре на сазе («Саз-наме»). В 1566 г. принесший покаяние за занятия музыкой Турак-челеби, дослужившись до высоких должностей, был казнен по навету завистников [Erdemir, 1999, p. 344–345].

В 1547 г. в Стамбул прибыл неудачливый сефевидский принц Алькас-Мирза (1516 – 1550), младший брат шаха Тахмасба, рассорившийся со своим повелителем. Его появление ознаменовало «вторую волну» сефевидского культурного влияния на державу Османов. В свите Алькаса-Мирзы прибыли его библиотекарь (*китабдар*) Афлятун Ширвани, привезший с собой ряд ценных лицевых рукописей, и хранитель печати (*нишанджи*) Фетхуллах Ариф-челеби, бывший ко всему прочему талантливым поэтом. Султан Сулейман, оценив творчество Арифа (писавшего под псевдонимом Арифи), назначил его придворным панегиристом в стиле героической поэзии «Шахнаме» (*шахнамеджи*). Он должен был воспеть деяния предыдущих османских султанов и самого Сулеймана Кануни. В результате было подготовлено пять томов «Шахнаме-йи Ал-и Осман» («Шахнаме рода Османов»), украшенных превосходного качества миниатюрами. Последний том этого труда носил название «Сулейман-наме» и был посвящен героическим делам самого султана Сулеймана с 1520 по 1558 г. Этот манускрипт, переписанный рукой выходца из Ширвана Али Эмир-заде и проиллюстрированный пятью различными миниатюристами, ныне хранится в библиотеке дворца-музея Топкапы [Banu Mahir, 2012, p. 56]. В иллюминированной рукописи были применены все художественные стили, которым следовали художники османской придворной мастерской (*наккашхане*). Традиция написания отдельного «шахнаме» для каждого следующего султана сохранялась в османском обществе еще на протяжении нескольких десятков лет.

В 1578 г. началась очередная затяжная война между Османами и Сефевидами, продолжавшаяся с перерывами до 1622 г. В ходе военных действий в руки османских военачальников попало большое количество трофеев, в том числе и лицевые рукописи с миниатюрами, исполненными в новой эстетике («казвинский стиль»). В плен попадали и сами художники, доставляемые вместе с их произведениями к османскому двору. Их задействовали для изготовления рукописных победных реляций с полей сражений (*газават-наме*), в художественной форме прославлявших мощь османского оружия. В иллюстрациях заметны типичные элементы казвинского стиля (выступы скал и ветви деревьев, выходящие за линии, ограничивающие пространство миниатюры; господство вертикальных линий; стройные вытянутые фигуры людей с округлыми лицами). Казвин был столицей империи Сефевидов с 1548 по 1598 г., после чего столица была перенесена в Исфахан. Можно сказать, что османские падишахи «били казвинцев их же оружием», что в те времена было явлением нередким (для сравнения можно указать на присутствие явных западноевропейских черт в живописи династии Великих Моголов в Индии). В иллюстрациях к «Шаджаат-наме» («Книге мужества») Асафи-паши (османского военачальника, бежавшего из сефевидского плена) и в «Зубдат аль-ашʼар» («Избранных стихах») Ходжи Саад эд-Дина, о котором говорилось выше, также прослеживается господство казвинской школы. Сефевидское влияние весьма заметно и в миниатюрах, отражающих праздничную атмосферу Стамбула последней четверти XVI в., увеселения султанского двора и горожан, например, в «Книге высочайшей радости» («Сурнаме-йи хумайун», 1582 г.) — особенно в том, что касается воспроизведения ярких восточных нарядов участников шествий и торжеств и их атрибутики. В меньшей степени, но также ощутимо воздействие сефевидских приемов живописи в произведениях на религиозную тематику, будь то «Жизнеописания пророков» («Сийар-и наби», 1595 г.), где небесные сцены обнаруживают много общих черт с аналогичными сценами в сефевидском искусстве, или сочинения, посвященные житиям суфийских подвижников («Джамиʼ ас-сийар», «Севакиб-и манакиб», ок. 1600 г.), в которых многие видные суфии изображены в иранской манере (исходя из их иранского происхождения — например, Шамс Тебризи). Также сефевидские краски и приемы живописи узнаваемы в произведениях в жанре «Чудеса творения» («Аджаиб аль-махлюкат» Казвини, разные рукописи). В «Книге гаданий» («Фал-наме», ок. 1615 г.) Календера-паши, написанной параллельно на турецком и персидском языках, имеется ряд миниатюр на шиитскую тематику (подвиги имама Али и мученичество имама Хусейна, деяния восьмого имама Али Ризы), в которых, несмотря на своеобразие их стилистики, можно с уверенностью видеть работу сефевидских мастеров (плененных в ходе войны, либо добровольно переселившихся в Османское государство), близкую исфаханской школе живописи. Искусство гаданий целиком и полностью было унаследовано османской культурой из Ирана. Поэтому и другие миниатюры данного списка (в частности, изображения почитаемых персонажей вроде древнего мудреца Лукмана или планетарных божеств) явно созданы в персидской манере.

Собственно шиитские сочинения также были распространены в Османской империи XVI в. в связи с наличием большого количества шиитов в различных областях государства. Выдающийся тюркоязычный поэт из Кербелы Физули (Фузули, ок. 1490–1556), будучи шиитом, в течение 26 лет находился на службе у Сефевидов и слыл искренним приверженцем шаха Исмаила I, которому он посвятил аллегорическую поэму «Гашиш и вино» («Банг ва бадэ»). Его поэма «Книга виночерпия» («Саки-наме») в османской литературе стала образцом для творений гедонистического жанра, воспевающих питье вина на лоне природы или на царском пиру под аккомпанемент музыки и пения. Но поэма Физули несет скорее суфийский оттенок — в ней нет призывов к праздному времяпрепровождению. Увлечение винопитием, по мнению поэта, выльется в вечные мучения после смерти. Вино понималось лишь как средство, данное Богом для вхождения в состояние экстаза (*ваджд*). Пламенная любовь (*атешин ашк*) в стихах Физули обращена, по большей части, не к земным людям, а к божественному Возлюбленному. Однако ему приходилось писать и панегирики (в том числе на персидском языке) в адрес султана Сулеймана Кануни, стать приближенным которого поэту так и не удалось. Османские придворные находили тюркские выражения Физули слишком «причудливыми» (*аджиб*). Кроме того, служа шаху, Физули называл турок-османов «безбожниками», а саму страну Османов — «Кафиристаном», что также не могло понравиться его новым покровителям [Karahan, 1949, p. 138]. Он получал от Османского государства лишь скромный пенсион в сумме 9 акче ежедневно (примерно как мастер-строитель на стройке) из вакфа мавзолея имама Хусейна в Кербеле. Физули писал письма османскому принцу Баязиду (1525–1561), позднее бежавшему в государство Сефевидов, надеясь получить при нем должность статс-секретаря-*мунши*. Для османских паломников, посещавших Кербелу, Физули перевел с персидского языка прозаическое художественное описание мученичества имама Хусейна и его сторонников, дав этому труду название «Хадикат ас-суʼада» («Сад счастливых»). Сам Физули, по-видимому, был не только творцом, но и исполнителем плачей по Хусейну (*марсийе*, *тазийе*) в его мавзолее. Жанр *мактал-и Хусейн* («убиение Хусейна») встречался в османской литературе и ранее XVI в., но именно после вхождения святых мест шиизма в состав Османского государства подобные произведения приобретают большую популярность. Наряду с прозаической версией Физули, наиболее известна поэтическая обработка того же сюжета под названием «Мактал-и Ал-и Расуль» («Убиение семейства Посланника») плодовитого османского поэта и писателя из Бурсы Лямии Челеби (1473– после 1532). Оба этих произведения были богато проиллюстрированы османскими (и пленными сефевидскими) художниками и сохранились до наших дней как яркие примеры синтеза двух культур [And, 2007, p. 367–393].

Другие поэты иранского происхождения, принадлежавшие, как и Физули, к различным направлениям шиитского вероучения (скрытно или явно), добились куда большего признания уже при жизни. Это Хайали-бей (ум. 1557), внесший в османскую классическую поэзию богатейшую струю фантазии (*хайаль*), любимый поэт Сулеймана Великолепного, назначившего его санджак-беем города Эдирне, и странствующий дервиш Абдал Хайрети (ум. 1534), благодаря которому в поэзии дивана утвердился стиль *каландарийат*. Хайали выступал с чтением своих стихов в очень «модной» в те времена лавке гадателя на песке (*раммаль*) возле мечети Баязида в Стамбуле [Inalcık, 2015, p. 243]. Великий визирь Ибрахим-паша (1493–1536) завидовал славе Хайали и даже подверг его аресту и заключению, но был вынужден освободить благодаря заступничеству поэтической братии. Поэты Стамбула образовывали своего рода «цех» (*эснаф*): они вместе посещали кабаки (*мейхане*), бани (*хаммам*) и суфийские обители (*текке*). Знание персидского языка считалось непременным условием для хорошего поэта (часто выдававшие переводы за собственные стихи поэты при этом божились, что не знают персидского).

Султан Сулейман развлекался тем, что задавал поэтам начало (*матлаʼ*) какой-либо газели, а каждый из них должен был сочинить несколько строк в ее продолжение, сохраняя тот же размер и не выходя за пределы предложенных образов. За это каждый из них получал в награду от трех до десяти тысяч акче. Хайали был весьма богатым человеком и время от времени устраивал в специально построенных павильонах (*кашане*) увеселительные собрания (*ишрат маджлиси*), проводившиеся в любое время года. Сам он на этих собраниях представлялся «пеной вина у горлышка бутылки» (*хабаб-и мей гиби шарабын авареси*), то есть пребывал в состоянии непрерывного экстаза. Позднее, в связи с распространением привычки пить кофе во второй половине XVI в., поэтические встречи переместились в кофейни (*кахвехане*).

Сефевиды являли для Османов «образ другого» (как и наоборот). Государство Сефевидов воспользовалось наследием древней культуры Ирана в идеологических целях (для создания имиджа «царства Божьего на Земле»). Османская империя на какое-то время была вынуждена смириться с ролью «донора» населения, перемещавшегося в поисках «лучшей доли» между границами двух государств. Зато Османам удавалось, благодаря более мощной военной организации, одерживать победы на полях сражений и сполна компенсировать нехватку «людей культуры» с помощью сефевидских мастеров, захваченных в плен и продолжавших творить уже при дворе османских султанов и их наместников в провинциях. Образ жизни персидского эстета был в полной мере воспринят османским культурным сообществом как образец и в сфере поэзии и «украшенной» прозы, иранские модели также послужили для формирования собственно османской классической литературы. Судьбы отдельных лиц, оказавшихся «между двух огней» чрезвычайно показательны для истории культуры, но их не всегда удается проследить достаточно отчетливо из-за скудости и «этикетного» характера имеющихся источников.

Литература / References

And M. *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm mitologyası*. İstanbul, 2007.

Atâî Nev’î-Zâde. *Zeyl-i Şakâʼik*. İstanbul, 1268/1852.

Banu Mahir F. *Osmanlı minyatür sanatı*. İstanbul, 2012.

Ebü’l-Hayr-ı Rumî. *Saltuk-Nâme*. Haz. Şükrü Haluk Akalın. Vol. III. Ankara, 1990.

Erdemir A. *Anadolu sahası musikişinâs divân şâirleri*. Ankara, 1999.

Gölpınarlı A. *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*. Ankara, 1973.

İnalcık H. *Has-bağçede ʻayş u tarab: nedîmler, şâîrler, mutrîbler*. İstanbul, 2015.

İnalcık H. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1330–1600)*. Çev.Ruşen Sezer. İstanbul, 2003.

Karahan A. *Fuzûlî, muhiti, hayatı ve şahsiyeti*. İstanbul, 1949.

Ocak A. Y. *Osmanlı İmparatorluğunda marjinal Sufilik: Kalenderîler*. Ankara, 1992.

Öztelli C. *Pîr Sultan Abdal: Bütün şiirleri*. İstanbul, 1971.

Peçevî İ. *Peçevî Tarihi*. Haz. Bekir Sıtkı Baykal. Vol. II. Ankara, 1979.

Savory R. M. *Studies on the History of Safawid Iran*. London, 1987.

Sümer F. *Safevî Devleti’nin kuruluşunda ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü*, Ankara, 1976.

Teber Ö. F. *XVI. yüzyılda Kızılbaşlık farklılaşması*. Yayınlanmamış doktora tezi. Ankara, 2005.

Uzuncarşılı İ. H. *Osmanli Tarihi*. Vol. I. Ankara, 1947.

1. Юрий Анатольевич АВЕРЬЯНОВ, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; avanta\_yuriy@mail.ru

 Iurii A. AVERIANOV, PhD (History), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; avanta\_yuriy@mail.ru

 ORCID ID: 0000-0001-7898-8619 [↑](#footnote-ref-2)