

Дрига І. М.

КАРАМАНЛІЙЦІ ТА КАРАМАНЛІДКА: ДЕФІНІЦІЇ ТА ЖАНРИ

Першу згадку про караманлійців являє собою меморандум, підписаний у Мюнхені 30 липня 1437 р. з метою інформувати Базельську Раду (1431–1438) про загальний стан грецької церкви. Пітер Хараніс [Charanis 1942–1943, 312] дотримується думки, що вираз “мултае партіс Турціе”, без сумніву, означає “Мала Азія”, де століттями після означеної Ради православні християни використовували в спілкуванні турецькі діалекти. Більше ніж століття по тому Ганс Дерншвам, подорожуючи Анатолією у 1552–1555 роках, назвав тамтешніх тюркомовних православних “Карамані” [Eckmann 1964, 820]. XVII століття залишило нам спогади про мандрі Евлії Челебі. Будучи в Анталії, він зазначив, що “dördü Urum keferesi mahallesidir. Amma keferesi asla Urumca bilmezler. Batıl Türk kelimat iderler” [Çelebi 1935, 288]. Перебуваючи в Алаїї, теперішній Аланії, він же записав: “kadım eyyamdan berü Urum keferesi bir mahalledir. Cümle üç yüz haracdır. Amma asla Urum lisani bilmiyüp batıl Türk lisani bilürler” [Çelebi 1935, 297]. У наступному столітті мандрівник на прізвище Чіхачов зазначає, що в Іспарті “грецькі священники читали Євангеліє та правила усе християнське богослужіння турецькою мовою”.

Таким чином, вже з першого погляду зрозуміло, з якими проблемами стикається дослідник, намагаючись документувати історію турків-караманлійців. Вочевидь, давні мандрівники, свідчення котрих наведено вище, не були професійними дослідниками, атож їх спостереження носили аматорський характер і почасти були нічим іншим, як дозвільними мемуарами, написаними для розваги вільного часу, відтак їх свідчення неповні та почасти протирічать одне одному. Науковець розчаровується у тому, які мізерні крихти інформації трапляються йому по караманлійцях: і оскільки у нашому розпорядженні – лише такі джерела інформації, їх слід інтерпретувати та ідентифікувати в часі й просторі дуже пильно.

Наскільки точно можна говорити про географічне розташування караманлійців, можна покласти на більш наукову розвідку Яноша Екманна, у котрій він вказує на те, що аж до обміну насе-

ленням між Туреччиною та Грецією у 1924 р. караманлійці мешкали західніше лінії Трабзон – Євфрат – Таврський хребет – Сіліфке, а саме у провінціях Кайсері, Нігде, Невшехір, Конья, Бурдур, Испарта, Анталья та у двох великих містах – Ізмірі та Стамбулі [Eckmann 1964, 819]. Сперос Вріоніс так само визначає місця поселення “грецької православної турецькомовної пастви” Анатолії в Адані, Анкарі, Айдині, Кайсері, Кастамону, Коньї та Сивасі [Vryonis 1971, 452]. Будь-хто з подорожуючих цими землями знає “інтравертність” традиційного населення даних місцевостей, і можна передбачати, що місцеві не дуже-то допускали в своє внутрішнє життя досуже око мандрівника-європейця. Таким чином, давні жителі вищезгаданих територій дістали лише побіжний опис у згаданих мандрівників.

Разом з тим, караманлійці – мешканці набагато більшого міста – Стамбулу – стали об’єктом пильнішої уваги середньовічних мандрівників. Так, Річард Глогг [Clogg 1968, 81] зазначає, що караманлійці – мешканці Стамбулу були відомі від часів повоювання міста турками у 1453 р. Дійсно, він свідчить, що квартал Саматья – Єдікуле в Стамбулі був відомий як квартал “ту ’Агіу Константину тіс Караманіас / тон Караманіотон”. Ганс Дерншвамм так само зустрічав караманлійців у кварталі Єдікуле та описував їх як християнський нарід грецької церкви, котрих Селім Перший переселив з Караманії [Eckmann 1964, 820]. Незабаром після Дерншвамма йдуть нотатки Н. де Ніколя, котрий у його записках подорожі по Туреччині від 1577 р. зазначає, що караманлійці з кварталу Єдікуле, подібно до решти іноземців у Стамбулі, вважались майстрами кустарних ремесел та досягли успіху в торгівлі. Він також зазначає, що караманлійки-жінки є сором’язливі, звиклі лишатися вдома і виходити лише до лазень, на ринок та до церкви. Вдома вони шили одяг, що його продавали на Капали чарши та інших базарах. Більшість караманлійок, що він бачив, були назвичайно добре вдягнені у шати з шовку та оксамиту. Вони ймовірно зодягали властиві саме їм головні убори, різнобарвно уквітчані, та довгу тюлеву накидку, що звисала до самого поясу [Kömürçüyan 1952, 76].

Від двох інших авторів XVII століття можна дістати ще додаткову інформацію про стамбульських караманлійців. Мантран [Mantran 1962, 43] говорить про те, що з метою заново населити Стамбул після повоювання Мегмед II викликає до міста поселен-

ців Малої Азії та Балкан. Новоприбулі тримались у поселеннях разом та назвали свої нові квартали по імені колишньої покинутої батьківщини: наприклад, караманлійці Шехзаде перейменовували квартал у Бююк Караман, а ті, хто переселився північніше Фатіху, назвали квартал Кючюк Караман; переселенці в Нарли Капи, Фенер та Кум Капи, де існувала колишня церква св. Костянтина, перейменовували церкву у церкву Караманлійців [Mantran 1962, 65].

Сучасник-спостерігач, Єремія Челебі Кьомюрджіян [Kötmürçüyan 1952, 2], завважив, що караманлійці мешкали навколо та всередині стін міста, і відзначив, що ті так само були “Рум” (греки), зовсім не знали “Румдже” (грецької) та говорили виключно турецькою. Відтак, єдине, що можна констатувати, що в Стамбулі та центральній Анатолії вельми тривалий час існувала незвична спільнота, походження, самоідентифікація та зникнення котрої викликають низку запитань. Так само як давніші, так і сучасні автори та їх свідчення і тут підлягають ретельній перевірці на предмет об’єктивності та повноти даних, і лише об’єднання і порівняння даних може дати нам повну картину існуючих в цьому відношенні суджень.

Перевіряючи усі візантійські джерела на наявність інформації з історії тюрків, Моравчик [Moravcsik 1958, 158] натрапив на наступні номінації означеної православної спільноти: *Καραμανλίδες*, *Καραμανλήδες*, *Καραμαντίδες*, *Καραμαλήδες*, *Καραμανίται*, *Καραμανίτες*, *Καραμανίωται*, *Καραμάνοι*. Усі ці слова, якщо не зважати на відмінні грецькі суфікси, є похідними від назви *Караман*, імені засновника князівства у 1243 р., період між занепадом Сельджуків та появою османів в Анатолії. У добу свого розквіту князівство посідало землі колишньої Ликаонії, Великої Фрігії, Памфілії, Ісаурії, Кападокії та Західної Кілікії. Столицею караманлійського князівства спершу була Ларенда (сучасний Караман), що її потім було перенесено до Конії. Іншими важливими караманлійськими містами були Аксарай, Акшехір, Нігде, Ереґлі та Ерменек. Прибережні райони у володінні князів Караманії тяглися від Мерсінської до Адалійської (нині Анталійської) заток. Усіх мешканців означених районів називали *Караманлилар*, без огляду на їх конфесійну чи то етнічну приналежність. Разом з тим, в тюркологічній літературі назву *Караманли* закріплено за тюркофонами – православними

грецької церкви з Анатолії та інших місць переселення або міграції звідти. Але Я. Екмани справедливо зазначає [Eckmann 1959, 1964, 820], що самі караманлійці ніколи не використовували етнонім у якості самоназви, тоді як в усій бібліографії з караманлідіки можна зустріти назву *΄Ανατόλ Χριστιανλαρή* “анатолійські християни”, *΄Ανατόλη Ὁρθόδοξος Χριστιαν* “анатолійські православні”, *Γιουνανί λίσανί* (*΄Ρουμὴ λισανηνή*) *πίλμεγειεν ΄Αναδολουδακί Χριστιανλέρ* “анатолійські християни, що зовсім не знають грецької мови”, або коротше *΄Ανατολλουλάρ*. На додаток, вони називали рідну їм писемну та літературну мову *Τούρκτζε* “турецька мова”, *σάτε Τούρκτζε* “проста турецька мова”, *άτζήκ Τούρκτζε* “зрозуміла турецька мова”, *Τούρκ \ Τούρκτζε τιλί \ λίσανί*, *Τούρκτζε λισαν*, *Τουρкі λισάν*, *λίσανί Τουρкі* “турецька мова”.

Не випадково, що ця цікава суміш турецьких та грецьких цивілізаційних компонент привертала увагу та була задокументована протягом століть. Наприклад, той же Дерншвамм у кварталі Єдікуле бачив християн з Караманії, які, незважаючи на те, що правили службу божу грецькою мовою, не розуміли звідти ні слова. Він не знав і не дізнався, чи вони раніше розмовляли грецькою, а чи турецькою мовою. Проте дане питання караманлійської історії залишається нерозв’язаним і досі, і воно оточене низкою навколонукових та ненаукових гіпотез. Скажімо, Р. Глогг [Clogg 1968, 2] свідчить про одностайну думку грецьких дослідників щодо того, що караманлійці мають грецьке коріння та були змушені перейти на турецьку мову силою або внаслідок їх ізоляції від грекомовних православних егейського узбережжя. Подібно турецькі вчені одностайні щодо турецького походження караманлійців, які мігрували на території Візантії ще до османського повоювання Анатолії, або ж служили військовими найманцями у візантійському війську та повернулися на християнство, проте не змінили рідної мови на мову своїх нових командуючих.

Обстоюючи обидві версії, науковці полишили по собі вельми багату наукову бібліографію – цілу низку статей та документальних свідчень від різних часів. Хараніс [Charanis 1943, 312] стверджує, що останній з Палеологів, Мануель Палеолог, часто вдавався до турецької мови, коли мав за потребу спілкуватися з його підданими з сільської місцевості, тоді як побутування грецької мови, насамперед в районах центральної Анатолії, де нею й

так мало послугувалися, дедалі зменшувалося не лише в середовищі тих, хто відступив від християнства та прийняв іслам, але й також серед самих християн.

Один з великих караманлійських письменників Мавроматес (1656–1740) [Salaville, Dalleggio 1958, 4–5] у передмові до свого видання 1718 р. відзначав, що знання грецької давно було повністю втрачене у Малій Азії, поступившись місцем мові турецькій, котру записували грецькими літерами, через що караманлійці не були спроможні читати шедеври грецьких класиків літератури, а відтак Мавроматес та його наступники змушені були перекладати їм турецькою мовою. Х. А. Гіббон називає таку адаптацію турецькою мовою “шляхом до варваризму” [Langer and Blake 1931–32, 499]. Врионіс висловлює гіпотезу, що таке повсюдне відступництво мало бути вельми вигідним: “Швидше всього, що караманлійці були з походження грекомовними християнами візантійської Анатолії, і за сельджуцької та османської доби були лінгвістично тюркізовані. Вони втратили побутування грецької мови, перейняли низку турецьких звичаїв і традицій. Соціальні, політичні та економічні причини – такі, як можливість вести та полегшити справи повсякденного життя – робили необхідним вживання турецької мови як мови уряду, адміністрації, судів, збирачів податків та комерції” [Vryonis 1971, 457]. Врионіса по черзі підтримують Ленгер та Блей [Langer and Blake 1931–32, 485], в дискусії про раптове піднесення Османської імперії кажучи про те, що зворотнім боком турецького вторгнення в Малу Азію було зникнення християнства та грецького впливу в більшій частині Азії та успішна тюркіфікація та ісламізація регіону.

З іншого боку, лідер турецької православної церкви ХХ ст. папа Ефтім дотримувався думки, що караманлійці походять від часів турецьких досельджуцьких або, можливо, сельджуцьких міграцій, навернені до християнства, перш ніж більшість етносу прийняла іслам. Він вважав, що вони не мали нічого спільного зі справжніми греками, окрім вживання грецької абетки та визнання зверхності Вселенського патріарха Костянтинопільського.

Разом з тим, Тойнбі [Тоунбі, 193–194] рішуче відкидає цю думку на лінгвістичному ґрунті, кажучи, що “міф папи Ефтіма був безпідставним”, і обстоює думку, що грецьке походження караманлійців було спровоковане назвою “Рум”, під якою вони ві-

домі в Туреччині, і ад’єктивом “Рум-і”, яким у повсякденному житті іменують себе грекомовні християни Стамбула та Афін. Він провадить далі: “православний елемент в центральному вілаєті Конья (минуле князівство Караман) практично повністю перейшов на турецьку мову замість рідної грецької. Одним з перших кроків американських євангелістських місій стала публікація Біблії грецькими літерами, з метою задовольнити потреби місцевих християнських общин. Комбінація запозиченої місцевої рідної говірки та успадкованої абетки стала відмітною рисою анатолійських християнських меншин”.

Інші вчені ХХ століття дедалі розвивають теорії походження турок – караманлійців. Екманн [Eckmann 1958, 77] пропонує версію, за якою караманлійці були, ймовірно, нащадками турків, колишніх солдатів у візантійській охороні біженців, військовополонених тощо, тобто вони осіли та оселилися в маліоазійських провінціях Візантії та прийняли християнство. Протилежна точка зору представлена у Халкіна [Halkin 196] – він обстоює думку, що автохтонне геленістичне населення Анатолії було християнським, і згодом тюркізувалося в усіх відношеннях, окрім релігійного. Говорили вони виключно турецькою і навіть не розуміли недільних євангелійних читань, що їм їх читали священники з грецьких текстів. Халкіна підтримує і Франц Тешнер [Taeschner 470].

Незважаючи на це, Г. Яшке повністю підтримує думку Екманна. Такого ж напрямку думки дотримувався Джамі Байкурт [Yucelis 453], котрий, будучи генеральним секретарем Ліги захисту османських прав, обстоював турецьке коріння караманлійців. Правду кажучи, він мав достатньо мотивації тримати цю чималу меншину¹ в межах Османської імперії, що розпадалася після

¹ Враховуючи майже повний брак даних по історії караманлійців, слід вважати закономірністю й відсутність даних по їх чисельності. Разом з тим, існує статистика по кількості православних меншин в Малій Азії, де мешкали караманлійці. Таким чином, нижченаведені цифри становлять максимальні числа по кількості караманлійців: Вріоніс зазначає, що у 1520–1530-х рр. в Малій Азії існувало 8.500 “оджаків” (“домашніх вогнищ”, респ. осель) грецьких православних; 50 років по тому ця цифра зросла до 20.000. Зазвичай, з метою обрахувати кількість осіб, прийнято множити кількість осель на 5 осіб. Я. Екманн наводить приблизну цифру у 1 млн. православних, тоді як Павані говорить приблизно про 1.040.000 православних, висланих з Малої Азії до Греції в період між 1919 та 1924 рр.

І світової війни. Його теорії ґрунтувалися на думці, що візантійські імператори розселили караманлійців в Анатолії ще до сельджуцьких навал, котрі згодом були навернені на християнство, і їм було дозволено зберегти віру толерантною до релігійних меншин сельджуцькою, а потім і османською верхівкою.

З кончиною Османської імперії дискусії щодо походження караманлійців зажили подальшого розвитку у зв'язку з проблемою обміну населенням між Туреччиною та Грецією. При практично повному браку конкретної інформації щодо їх історії слід було покладатися на висловлення офіційних і напевне обізнаних осіб, котрі дуже часто мотивувалися їх поточними політичними вподобаннями. Наприклад, священник на ймення Германос [Jaeschke 104], діючий від імені православної турецької общини у 2.749 осіб, виступив з пропозицією, що її було надруковано в "Хакімієт-і Міліє" (№ 174, 5.01.1921): караманлійці стоять на боці турок, адже вони також є справжніми турками, хто бажає жити, вивільнившись від пан-геленізму.

Після горезвісного обміну населення, що базувався суто на релігійному ґрунті (християни-мусульмани), єдиною з православних, хто лишився в межах новоствореної республіки, була грецька община в Стамбулі, більша частина з котрої виїхала до Греції, де й до сьогодні старші люди в спілкуванні та листуванні послуговуються турецькою мовою, тоді як, за свідченням Россі [Rossi 69], молодші покоління турецьку забули повністю.

Якщо варто пристати на грецьку теорію походження караманлійців, наступним кроком було би варто визнати, що процес лінгвістичної субституції проминув повний цикл у відношенні цих людей. Врионіс пропонує схему, яка могла б вповні відтворити перебіг подій, наскільки мовні зміни торкнулися караманлійців. Звичайно, слово "грецький" повинно корелювати зі словом "турецький", при відображенні подій після 1924 р.:

1. насичення місцевої грецької говірки турецьким лексикографічним матеріалом та синтаксичними формами;
2. період білінгвізму;
3. період, коли турецька стала рідною мовою, з грецькою у вторинній позиції;
4. процес вважається завершеним, коли відійшла старша генерація, що пам'ятала ще кілька слів і фраз грецькою.

Таким чином, підсумовуючи вищесказане, достатньо лише процитувати слова Я. Екмманна про те, що історія караманлійців іще не написана, і питання їх походження все іще під питанням [Eckmann 1959, 820]. Дана праця не претендує на вичерпну відповідь на означені запитання: ми лише намагались по можливості повніше процитувати доступні давні та сучасні джерела, адресовані проблематиці походження та історії караманлійців. Як стало очевидним, усі вони демонструють чималу багатоманітність поглядів з цього приводу, проте усіх їх слід умовно поділити на обстоюючі дві діаметрально протилежні погляди групи, а саме: чи були караманлійці потурченими греками, а чи геленізованими турками? М. Грімм Міллер, після побіжної оцінки внутрішніх джерел щодо караманлійського письма, релігії, самоідентифікації та вподобань, пристає на бік прихильників першої гіпотези, тобто виходить з позиції, що щирі православні греки, які мешкали в колишньому князівстві Караман бея, були тюркізовані в усіх відношеннях окрім віри та орфографії внаслідок турецьких завоювань. Завдяки османській толерантності, закріпленій в системі міллетів, караманлійцям було дозволено сповідувати віру предків та розвивати для цих потреб процвітаючу розмаїту літературу.

Численні вчені намагались дати визначення караманлійській літературі. Екмманн просто зазначає, що “караманіше” література є літературою греків – православних християн, так званих “караманців” (тур. *Karamanlılar*, грец. *Καραμανλήδες*) [Eckmann, 819]. Халкин констатує, що грецька абетка на позначення турецької мови називається *Καραμανλίτκή*. Жан Дені вважає, що християнська література турецькою мовою грецькою абеткою, призначена для православного тюркофонного населення центральної Анатолії, зазвичай називалась Караманли [Halkin, 196]. Екмманн пропонує іще одну точку зору [Deny, 34] на те, що караманлідікою зазвичай називали літературну продукцію тюркомовних православних мешканців Кападокії до обміну населенням у 1924 р. Ймовірно, що обидві дефініції походять від Салавілля й Д’аледжіо, котрі у відповідній праці на тему караманлідіки висувають пропозицію називати терміном “караманлідіка” грекописемні тюркомовні тексти й книги з огляду на попит на таку літературу “греками” малоазійської Караманії [Eckmann 1958, 77]. Проте, в такому разі, література тюркомовних православних

лишається поза межами Малої Азії. Власне, сама назва “караманлідіка” є цікавою й вимагає коментування, адже ні Халкин, ані Міллер не могли знайти такого слова у звичайному грецькому словнику. Разом з тим, у “Мегалі Еллінікі Енкіклопедейя” (том 13) слово можна знайти як похідне від “Караманліс”, – караманідос – “мешканець Карамані”. Сам факт приєднання грецького суфіксу до імені вищезгаданого *Караман бега* багато що говорить нам про саму природу означеної літератури. Нині оглянемо коротко, що являв собою текстовий масив караманлідіки від початку та найдавніших зразків до припинення писемної традиції, звертаючи увагу на дослідження авторів, структурні одиниці та періодизацію.

Першим зразком грекописемної турецької літератури, що її можна називати караманлідікою, є короткий виклад християнської віри, укладений Патріархом Геннадіосом Схоларіосом, за наказу Мегмеда Фатіха II. Джагі досить детально пояснює причини написання подібної праці [Jugie, 295], ми ж обмежимося тут кількома словами: невдовзі після взяття Константинополя, у кінці 1455 або на початку 1456 року, Мегмед II завдався метою дізнатись щось про релігію його нових православних підданих. Джагі припускає, що Мегмед Фатіх міг замислити імітацію акту масового навернення, на кшталт Володимирового хрещення. Якою б не була причина, але Фатіх викликав нещодавно обраного грецького патріарха і поставив його у монастирі Паммакарістос, там у супроводі Геннадіоса були найбільш освічені духівники. Улеми Фатіха тривалий час розпитували викликаних греків про базові поняття, догму та моральні настанови християнства. Після другого з трьох диспутів Мегмед Завойовник наказав Патріархові у писемній формі викласти усе ним сказане на диспуті. Геннадіос люб’язно виконав наказ та створив маленький шедевр християнської апологетики, адресований іновірцям. На думку сучасника, Геннадіос “був вельми мудрою й видатною людиною, про мудрість та далекоглядність котрої Мегмед II чув багато раніше. Атож він приймав Геннадіоса з великою пошаною й почес-тями, дав йому право особистого доступу у будь-який час, дарував йому волю та удостоїв особистої бесіди. Нарешті, повелитель поставив його патріархом та первосвященником над усіма християнами. Йому також було даровано привілей безстрашно й

вільно висловлювати перед ним численні судження стосовно християнської віри та доктрини [Kritovoulos, 94]...” Найдоречнішим з текстів і таким, що стосується нашого предмету дослідження, був *De Christianorum Recta et Vera Fide*, грецький оригінал котрого, *Περὶ τῆς οδοῦ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων*, було перекладено турецькою таким собі Агмедом, кадїєм Верїї у Македонїї, та піднесений султанові. Неможливо напевне встановити, коли й ким вперше створено грекописемну транскрипцію турецького тексту. Тим не менш, саме ця його версія розповсюдилася як при дворі султана, так і в Європі, де текст було надруковано Мартіном Крузіосом у *Turcograecicae libri octo*, Buch II (Базель, 1584, – С. 107–119). Саме цей текст так ґрунтовно дослідив Халаші Кун [Kun, 139–247], та включили у якості першого номеру караманлійського корпусу текстів укладачі Салавілль-Даледжіо. Разом з тим, якщо дотримуватись дефініції караманлідїки у строгому її визначенні, цей перший зразок назвати вповні караманлійським не можна, адже, незважаючи на те, що праця Геннадїоса була написана турецькою мовою грецькою абеткою, вона ні є ані літературною продукцією караманлійських турків, ані адресована ним, чи то обслуговує їхні духовні потреби. Не лише це, але й зміст, стильові особливості, довжина, авторство, місце та спосіб публікації праці ставлять її на виняткове місце й роблять аномалією в межах жанру, якщо розглядати караманлідїку в цілому. Єдина подібність, що наближає текст до караманлідїки – її характер шрифту. Незважаючи на це, з огляду на мовні риси пам’ятки, ми беремо її до уваги як істотний доказ караманлійської турецької мови раннього періоду розвитку, тому що її риси свідчать, як розвивалась мова і наскільки вона була відмінною від такої у писемних пам’ятках класичної караманлійської літератури після 1718 року.

Якщо будь-який твір літератури, в найширшому сенсі цього слова, може вважатися найбільш раннім зразком караманлідїки, варто згадати три вірші Россі, знайдених на марґінесах рукопису 139 грецького списку під номером С 152 у “Архівіо Капітоляре” святого Петра, що у Ватикані [Miller, 24]. Проте стислість, походження та рукописний характер пам’ятки робить її непридатною для використання у лінгвістичних цілях. Крім означених фрагментів, Россі віднайшов іще три інших уривки караманлідїкою

[Rossi]: один – присвята школі, датована 1811 р., решта два – віднайдені написи на фонтані (1812) та на могильній брилі. На жаль, стан цих написів на камені так само зробили їх малопридатними для лінгвістичних студій. Відзначимо, що усі віднайдені Россі фрагменти докорінно відрізняються від апології Геннадіоса: якщо вони являли собою зразки турецької мови, записаної грецькими літерами, то твір Геннадіоса був перекладним на турецьку мову й транскрибованим грецькими літерами пізніше. Зважаючи на те, що час написання листа – апології Геннадіоса неможливо достеменно датувати, небагато лінгвістично корисних даних може бути використано в нашому дослідженні.

Д. Сімонеску дотримується думки [Simonescu, 51], що внаслідок осmano-російських та осmano-австрійських воєн у період між 1709–1735 рр. усі релігійні меншини Османської імперії могли скористатися з цих критичних часів, аби виплекати власну національну ідентичність та прагнення до культурної автономії, і таким чином під приводом боротьби з релігійною догмою означені групи, на кшталт несторіан, якобітів, мхитаристів та караманлійців, мали змогу створити переклади на власні мови Святого письма, літургійної літератури тощо. Це, на думку М. Г. Міллера, є лише однією гіпотезою, яка пояснює раптове зростання палітри перекладної літератури в Османській імперії на початку XVIII століття. На відміну від нього, Міллер не надає переваги зовнішнім причинам, але зосереджується здебільшого на причинах радше внутрішнього характеру. Він нагадує про початок саме на початку XVIII ст. так званої Ери тюльпанів (Лале деврі), відзначеної процвітанням усіх видів мистецтва в Османській імперії, в тому числі й друкарського мистецтва. Перший примірник караманлідіки припадає на 1718 р., написаний двома мовами – грецькою та караманлійською турецькою, і являє собою амбітну спробу викладу усіх базових догматів християнства. Укладачем цього виданого в Стамбулі тексту, “Розарію месіанських переконань”, був вищезгаданий Мавроматіс, митрополит Навпактський і Артський. Пізніше перевидання тексту виходили і в інших містах, напр., 1743 р. в Амстердамі. Крім того, основний масив караманлійської літератури був надрукований у Венеції, Афінах, Відні, Ляйпцігу, Бухаресті, Ізмірі та Зінджідере, що у центральній Анатолії.

Розгляд усього масиву караманлійської літератури свідчить, що за характером тексти являли собою здебільшого переклади та компіляції з грецьких оригіналів. Як зазначає Сімонеску, абсолютна більшість караманлійських текстів носила релігійний характер, тоді як світські книги практично не існували. Дійсно, усі книги, написані у XVIII столітті, мали релігійний характер, і лише набагато пізніше з'являються світські твори.

Метою численних перекладачів та компіляторів було дати не володіючим грецькою мовою православним доступ до катехизи, молитовників, книг псалмів, житій святих та мучеників, а також путівників по святих містах та монастирях. Останні – *проскіне-тарія* – склались з описів пам'яток і списку пропонованих до огляду та фінансової підтримки палігримами видатних місць Сходу. Разом з тим, оглядаючи їх, Сімонеску зауважив, що подеколи вони містять також антикатолицьку релігійну пропаганду. Автор припускає, що ці, на перший погляд, цілком невинні путівники мали характер релігійних настанов у боротьбі з римською католицькою церквою, що якраз у той час зазіхала на Малу Азію, на шкоду церкві православної. Якщо це припущення має підстави, то це може бути іншою важливою причиною несподіваного зростання масиву караманлійської літератури в означені роки. Непоганим прикладом такого часткового поділу караманлійської літератури є № 1768 В, що містить відкритого листа монаха Паїсія до всіх православних тюркофонів, закликаючи їх відвідувати Єрусалим та жертвувати на користь цих святих місць.

Ще одним жанром караманлійської літератури були *аколюти*, що їх студіював Халкин [Halkin, 194], на думку котрого вони становили найбільш типове вираження культу святих як питомої риси, притаманної Східній церкві. Він зазначає, що ці церковні відправи – святки були написані та ґрунтувались на моделі офіційних літургійних книг, проте їх друкували, як правило, з приватної ініціативи поза усіляким контролем з боку релігійних установ. Аколюти задовольняли практичні потреби у особистих виявах благочестя, з метою вшанувати улюблених святих покровителів та святкувати їх роковини. Будучи переважно короткими, аколюти, зазвичай, були об'єднані у більші збірки: наприклад, аколют по єпископу Клементу Анкоранському (23 січня) пред-

ставлений на сс. 54–64 в збірці № 1776, сс. 184–191 № 1782с, а також у №№ 1794, 1852в, а також списку № 1806 з № 1794, котрі не мали нумерації сторінок (за каталогом Салавілль-Д’аледжіо, том 1). Деякі з аколютів, як наприклад, по мученикові Харлампію (10 лютого), що його містить № 1840д, подано у грецькому оригіналі, після котрого йде турецький грекописемний переклад.

У передмові до каталогу Салавілль – Д’аледжіо зазначають (т. 1, с. IX), що такі праці грецьких авторів, як Дамаскін з Рендіни, Агапій Ландоський та Атанасій Варошський, були перекладені у ранній період та завоювали неабияку популярність. Головною фігурою, відповідальною за ці та велику кількість інших перекладів, був Серафім Адалійський (або менш відомий як Серафім Пісідійський). Завдяки його подвижницьким зусиллям караманлійська література набула значного розвитку. Серафім народився у першій декаді XVIII ст. в Испарті, в центральній Анатолії, навчався у монастирі Кіккос на Кіпрі, прийняв там постриг та пізніше отримав посаду архімандрита цього монастиря, у 1774 р. був обраний митрополитом Анкарським, де й пробув до 1779 р., хоча кілька його повчань і укладені грецькою мовою, виглядає так, наче рідною мовою Серафіма була турецька, оскільки сам він зазначає у передмові до № 1753а, що вивчив грецьку та усі конфесійні тексти за певний час, а відтак може навчати православних на Сході [Clogg, 64]. Серед написаних ним у тій чи іншій якості текстів караманлідікою слід назвати № 1753а, збірку молитов та трактатів, присвячених Воскресінню Христову, № 1753в – катехизу, та стислу історію його попереднього монастиря в Кіккосі. Його перу належить також переклад Агапія Ландоського “Кириакодроміон” від 1756 р. (№ 1756а), перевиданого три роки по тому (№ 1759в). Йому ми зобов’язані також “Хаджетнаме”, або молитовником 1756 р., перевиданим у № 1802, 1809а, 1832. Також слід згадати праці № 1756с, що є одним з аколютів, та № 1758 – один з різновидів путівників. Книга № 1776 містить різноманітні трактати, молитви та роз’яснення церковних ритуалів та вельми детальний опис правильного стибу читання священних книг. У № 1782а Серафім подає детальний опис прекрасного зображення Діви Марії у Кіккоському монастирі, хоча це й розширена версія того самого опису, наведеного ним на

сторінках № 1753в. Два Серафімові переклади Псалмів – № 1782в та 1810 – становлять собою другий переклад книги Старого Заповіту, тоді як перший належав Мавроматісу (№ 1764). Екмманн [Eckmann 1959, 823] називає перший переклад практично буквальним перекладом, тоді як переклад Серафіма є радше парафразом. Книга № 1782с містить більше молитов та східних євангельських читань, а також житіє святого Клементя. Останні дві книги Серафіма (№№ 1783 а та в) є просто збірками його трактатів та проповідей з кількома нотатками по житіях святих і мучеників.

Оскільки караманлійська література становила собою здебільшого переклади з інших мов, насамперед грецької, тут доречно сказати кілька слів з приводу того, що самі караманлійці мали відмінні на це погляди: так, Глогг писав, що [Clogg, 72] “здається, серед самих караманлійців вперто продовжувала існувати думка, що перекладати найбільш священні містерії православ’я на турецьку мову – мову бусурман – було богохульством”. Таким же чином, на с. 83 в № 1803, що наведена на сс. 115–116 в каталозі Салавілль-Д’аледжіо, том 1, можна прочитати наступне: “якщо ви спитаєте, чому ці молитви на ужиток денний та вечірній написані виключно грецькою, вам слід знати, що ті містерії та ритуали віри нашої не можуть бути перекладені на розмовну турецьку мову... Молитви ці написано виключно грецькою, так що ті з християн, що їх читатимуть, не богохульстуватимуть перед Господом” (переклад М. Г. Міллера, с. 31). Продовження того ж уривку говорить, що частини книги, написані Серафімом, були викликали невдоволення Його святійшества Антіма, патріарха Єрусалимського. Якими б не були обставини полеміки Серафіма та Антіма, котрого Глогг назвав “взірцем реакції православ’я” [Clogg, 73], проте виглядає так, наче перекладацької активності в означений період не бракувало. Підтвердженням тому – титульні аркуші інших творів означених років, де спеціально вказано – книги перекладено з грецької на турецьку “зі святого дозволу Господня” (’Αλλαχυν ἴζει σεριφι `ιλε).

Водночас з Серафімом над перекладами та копіюваннями на турецьку працювали, хоча й менш ефективно, й інші перекладачі та укладачі, двох з котрих тут найбільш доцільно згадати, – це Парфеній Метаксопулос та Ігнатій Сарафоглу. Перший з них був

монахом монастиря св. Діви Марії в Сумелі, котрому Скарлатій Гіка воєвода доручив перекласти катехизу, № 1768а². Найбільш відомою останньою працею Ігнатія Сарафоглу став № 1784 – опис гори Сінай, а також розташованого там монастиря та церков. Екманн [Eckmann 1964, 824] зазначає, що серед конфесійних текстів, друкованих у XVIII ст., існувала й одна світська книга – збірка з 71 вислову й максим ченця Мефодія під назвою “Zax`it φακίρ Μεθόδιος ...” (№ 1799д).

Доповнюють та підкріплюють факт існування та вжитку караманлійських текстів означеного першого століття їх існування спогади мандрівників – сучасників доби, першим з котрих був Александр Хелладіус, що в середині XVIII ст. зазначав, що “караіманлії” відзначали святки – роковини святих турецькою мовою на додаток до того, що користувались ранніми турецькими перекладами Нового Заповіту [Helladius, 137]. Незабаром після нього йде С. Ніебур (С. Niebuhr), що після відвідин Сілле 1776 р. відзначив, що місцеве населення говорили “щоправда ще й турецькою”, котру вони записували грецькими літерами [Niebuhr, 128].

XIX століття відкриває надрукована у 1800 році (№ 1800) збірка творів полеміки між св. Грегентієм та іудеєм на ім'я Ерван (про їх полеміку див. детально у А. Лукин Уільямз, “Adversus Judaeos. A Bird's – Eye View of Christian Apologies until the Renaissance”, Cambridge, 1935. – Глава 16, сс. 141–150). Так само, вартою згадки є віршована перекладена історія жертвоприношення Авраама на сторінках 104–139 даного тому (повнішу версію тексту можна знайти у № 1839Н). Перекладачем обох версій був Софроній з Сілле, котрий, вочевидь, не був вдоволений більшістю прозових перекладів біблійних оповідань. Як зазначає Екманн [Eckmann 1964, 825], покладання їх на вірші і було тією краплиною оригінальності, що її так бракувало в усьому масиві караманлійської літератури. Цитати з означеної поезії (римування АА – ВВ – СС – Д) наводить Екманн на с. 825 (ПТФ, II), або Салавілль-Д'аледжіо, т. 1, с. 238. Попри Софронієву адаптацію, існує також прозовий переклад тієї ж історії на сс. 133–169 № 1844 В, виконаний папою Андреасом, ойкономом Кайсерій-

² З цього приводу див. нашу статтю “Караманлійський текст із Бухареста 1768 р.: до історії тюркських мов Причорномор'я” у: Східний світ. – № 4, 2009. – С. 119–125.

ським, що співставив даний переклад із грецьким оригіналом. Ще одним текстом першої чверті XIX століття є № 1819с, Аристотелева Фізіогномонія, що існує у оригінальному тексті давньогрецькою мовою, новогрецькою та караманлійською турецькою. Доукінз [Dawkins, 121] зазначає, що даний текст вивчали у школах, і він був особливо важливим, оскільки витримав пізніші спроби турків вигнати Аристотеля та подібних до нього авторів з Малої Азії. Ймовірно, те, що текст було надруковано абеткою, незнайомою реформаторам, пояснює, чому він дійшов до нас.

Ще одним жанром караманлійської літератури, що розквітнуло у перші роки XIX ст., була *агіографія*. Завдяки лише її природі, агіографічну літературу можна розглядати як перехідний етап від суто релігійних текстів XVIII ст. до легшої, більш цікавої літератури другої половини XIX та початку XX ст. Першим зразком цього жанру є № 1806Е, що складається з 102-х глав та життєписів відповідної кількості аскетів, мучеників та благочесних жінок. Переклад було виконано Діонісієм Морейським, що служив вчителем релігійної школи в Кайсері. Книга № 1815А, укладачем якої є папа Георгій Невшехірський, складається з агіографій, що дійшли до наших днів і що їх Георгій переклав, дещо скоротив та прикрасив “аби нудьга не охопила ані читача, ні слухачів” [Miller, 36]. Третьою важливою агіографічною працею є № 1818А, що є перекладом ченця Абалі Захарії з Інджесу з грецького оригіналу. На кожний день року книга подає 1200 оповідей про святих мужів та жінок.

Слід відзначити також суто релігійні тексти цього періоду, до котрих належить катехиза, молитовники, зібрання проповідей і повчань, а також роздумів. Книга № 1817А становить собою зразок катехизи, перекладеної з грецького оригіналу невстановленим турком – караманлійцем. Книга № 1839ж є караманлійською адаптацією катехизи Платона Левхіна, митрополита Московського, що вперше була видана у Санкт-Петербурзі у 1765 р. і пізніше перекладена багатьма мовами. Караманлійська версія 1839 р. є важливою, оскільки, на думку Салавілл-д’Аледжіо, її перекладач, Паїсій, інтерпретував версію Платона, з метою паралізувати лютеранську прозелітичну активність, – тобто знов-таки можна вести мову про вплив церковної політики на публікації караманлійських текстів.

Молитовників середини XIX ст. нараховується небагато, і найважливішими з них є №№ 1839І, 1840А та 1844С. № 1815В є зібранням проповідей, написаних такими мужами церкви, як Симеон Теолог, Хрисостомос, Атанасій та Ефраїм, і перекладених з грецької тим же Георгієм з Невшехіра. Інші зразки текстів проповідей становлять №№ 1817 у перекладі Паїсія, № 1820 та № 1836Д. № 1818В складається з низки роздумів, № 1836Е був перекладений папою Міхалоглу Кермірським з різних мов, складається з 12 глав на медитативні теми, про які віруючому слід замислюватися у різні пори дня. Визначною рисою тексту є високий, величний стиль її мови, вільний від орфографічних та друкарських помилок, властивих більшості караманлійських видань. Вочевидь, Екманн мав доступ саме до цього тексту, оскільки він відзначав, що слова Міхалоглу були добре виражені та оформлені у прості, легкі для розуміння речення (с. 827).

Слід також відзначити неабияку активність караманлійців у перекладі Біблії: наприклад, № 1822 являє собою перероблене видання “Псалтеріона” Серафіма, чий переклад було виконано під покровительством Британського біблійного товариства. Протестантська ж версія й переклад Нового заповіту – № 1826А – була надрукована у Стамбулі у двох томах видавництвом “Де Кастро Пресс”, найбільш активним у даній царині. Крім того, протестантськими є № 1827 – Псалми, а також №№ 1836С, 1837С та 1838А – Старий заповіт у трьох томах. Потому, усі три томи було зв’язано в один та перевидано як № 1838С.

В першій половині XIX століття існувало також з десяток *світських караманлійських книжок*, найважливішою з яких є № 1846В, що являє собою дидактичні роз’яснення Філарета до семи його осиротілих онуків. Повчання його мають еклектичний характер, так, наприклад, він спирається на казки та легенди на кшталт “Сиракузьких тиранів”, аби ілюструвати свої положення, проте так само наводить такі твори сучасної західноєвропейської літератури, як “Бідну Лізу” (сс. 17–138 тексту), тобто, як визначив Екманн, переклади французького роману Ксав’єра де Местра 1825 р. “Юна сибірячка” (с. 828). Інша дидактична караманлійська книга датується 1810 р. та не включена до тому I салавіллевого каталогу: це *Χεῖραγούια τῶν πα’ίδων* Діонісія Пірроса по якійсь італійській книзі. До цієї ж дидактичної групи належить

№ 1836А – енциклопедія перекладених з грецької морально-філософських повчань, арифметики, алгебри, географії, астрономії та фізики. Лексикографія означеного періоду представлена небагатьма короткими словниками. № 1840А Захарія Агіорейте-са, лише 64 сторінок, та його ж № 1819 у 56 сторінок, усього містить 4400 грецьких та турецьких слів. №№ 1812В та С цього ж періоду є також короткими лексиконами Деметріуса Александідеса.

Друга та третя чверті ХІХ ст. дають нам більш різноманітну караманлідіку: безперечно, вона зберігає свій традиційний характер, являючи собою компіляції та переклади з інших мов. Разом з тим, релігійні, моралізаторські та дидактичні тексти трапляються менше, ніж раніше, і однією різючою відмінністю від вищеперахованих традиційних жанрів караманлідіки є поява *караманлійських газет*. У 1851 р. у Стамбулі Евангеліносом Місаелідесом було засноване періодичне видання під назвою Ἀναβολή, що виходило нерегулярно протягом тижня, проте видання тривало до першого десятиліття ХХ ст. Місаелідес був найбільш плідним караманалійським автором цього періоду: на додаток до численних перекладів грецьких книг як на секулярні, так і релігійні теми, у 1861 році він написав катехизу, озаглавлену Χαζινὴ ἀράϊ μουστακίῃ Μεσυχίῃ, що у каталозі Салавілль – Д'аледжіо (том 2) не представлена. Після кончини Місаелідеса у 1890 р. його друкарню було успадковано його ж синами, що взяли на себе відповідальність за друк багатьох караманлійських текстів.

Крім того, у другій половині ХІХ ст. виникає те, що ми звемо *полемічною літературою*. Перший твір такого роду переклав Іоан Георгіадес з Ендірліку (№ 1857С). Автором оригіналу був такий собі Неофіт, єврей з походження – вихрест у православ'я. І на відміну від інших вихрестів, цей автор набув такої рвучкості за нову віру, що створив цілу полемічну книгу проти юдаїзму. Ще однією книгою подібного характеру був № 1864В – розгляд доктринальних відмінностей між римським католицизмом, протестантизмом, ритуалами вірменського та грецького православ'я. Існувала також оригінальна книга цього ж жанру, написана Стефаносом Іоанну у 1876 р. під назвою Ἐλεγχος, що є записом уявного диспуту у діалогічній формі між адептом православ'я та протестантом. У подібному руслі антипротестантської пропаганди

у 1883 році написано текст Χαμί Όρθοδοξία, також перекладений та опублікований Місаелідесом.

Дещо дивною виглядає наявність немалого масиву наукових текстів, написаних караманлідикою: наприклад, № 1836 є трактатом з географії на 190 сторінках, що містить не лише традиційні для географії теми, але й стислі нариси опису світових релігій. № 1863В є описом Місаелідеса Стамбулу на 72 сторінках. № 1863С становить собою стислий виклад всесвітньої історії.

До сфери лінгвістики слід віднести грецьку граматику – Νέα Μέθοδος – написану у 1885 році спеціально для тюрк-караманлійців, автор котрої, такий собі Еммануелідес, відчув своїм обов'язком “перенавчити караманлійців їхній справжній рідній мові”. З екманових студій даної граматики [Eckmann 1959, 827] стає зрозуміло, що назва “караманлійці” на цей час стала назвою – синонімом насмішки та зневаги у Стамбулі. Цікаво також зауважити, що Еммануелідес пропонує власну класифікацію тюркських мов, у котрій він розміщає турецьку як дочірню від уйгурської мови. У 1864 році було надруковано коротку історію османської династії, під назвою *Όσμανλή παδισαχλαρηνήν тарίχι μουχтасарή*, яку також не наведено у Салавілль – д'Аледжіо, том 2. Набагато цікавішою є праця 1874 р., під назвою *Тарίχι Όσμανί*, яка ґрунтується на *Geschichte des Osmanischen Reiches* Гаммера-Пургшталла. 1886 року в Стамбулі було надруковано книгу з цивільного права Продромоса А. Деїменджоглу *Μεδζελλεί άχκιάμη άδλίε*. В сфері світської літературі на меншу увагу заслуговують переклад 1891 р. переклад байок Езопа *Αϊσοπος μασαλλαρή*, зібрання оповідань Кьороглу 1890 р. та переклад 1882 р. “Графа Монте-Крісто”.

Незважаючи на те, що початок ХХ ст. ознаменований виселенням караманлійців до Греції, їх літературна активність не шезла без сліду. Проте кількість друкованої продукції різко скорочується, серед наявних примірників не спостерігаються більш чи менш значущі тексти. Найбільш важливою теологічною працею даного періоду є видання 1900 року Леонтіса Анастасіадеса *Χριστιάν μεζχελтίν таріф βέ талці*, що є переробкою № 1839Ж та містить розділи з догматики, етики та молитви. В першій декаді ХХ століття також були надруковані оповідання про Ходжу Насреддіна – *Νασρεττεν Χώδζανην тохаф βε киουλουδζек менкпте-*

λερή. В галузі історіографії Йорданес І. Демнідес у 1909 р. видав історію завоювання Стамбулу 1453 р. під назвою Ἱστορία Κωνσταντινῆς. Перші десятиліття ХХ століття відзначені також помітною активністю в галузі журналістики. Наприклад, у Стамбулі, у 1911 р. виходила газета “Чеснота” Ἡ Ἀρετή. До того ж, у 1908 році, хоча й неповний рік, виходив гумористичний журнал “Φίτυνέ” – “Козні”, а також подібний журнал, Κοκκορικὸς, мав ширшу читацьку аудиторію та проіснував цілих сорок років (1870–1910). У 1900 р. у Стамбулі виходили дві розраховані на широку читацьку аудиторію газети – Ἀνατολή та Ἀσία. Після обміну населенням у 1924 р. в Афінах починається видавництво газети для караманлійських біженців, яка проіснувала лише два роки, друкувалася двома мовами – грецькою та турецькою кармаанлідікою – та мала двомовну назву – Προσφυγικὴ Φωνή. Μοχατζήρ Σεδασί. Виглядає так, що останньою караманлійською пам’яткою було перевидання 1933 року Папи Іоаннікоса Ἱεροσολημῖν Ζηγιορετναμεσί – путівника по Ієрусалиму, що, по всій імовірності, добре розходилася, адже після першого видання у 1862 р. витримала 6 перевидань – 1866, 1870, 1892, 1905, 1907 та 1914 рр.

Висновки. Таким чином, вищеописаний виклад ніяк не претендує на вичерпність і не охоплює усього масиву кармаанлідіки. Стаття радше була покликана встановити, які саме типи друкованого матеріалу має дослідник – лінгвіст у своєму розпорядженні, маючи справу з транскрипційною тюркською писемністю. Сподіваємось, що даний огляд також знайде зацікавлених читачів та матиме значення для релігієзнавців та істориків-османістів. З вищенаведеної інформації можна визначити, яке належне місце відводити друкованим караманлійсько-турецьким текстам у хронологічному порядку, як в комплексі повинна виглядати загальна історія караманлійської літератури, як позиціонувати ту або іншу караманлійську турецьку писемну пам’ятку та її текстологічну вартість, а також судити про цінність текстів для документування орфографічних та фонологічних змін, які вони демонструють.

ЛІТЕРАТУРА

Дрига І. Караманлійський текст із Бухареста 1768 р.: до історії тюркських мов Причорномор’я // *Східний світ*. 2009. № 4.

Charanis P. The Strife among the Paleologi and the Ottoman Turks, 1370–1402 // **Byzantion**, No. 16 (1942–1943).

Çelebi, Evliya. Seyahatnamesi. Anadolu, Suriye, Hicaz. 1671–1672. 9.cilt. İstanbul: Devlet matbaası, 1935.

Clogg R. The publication and distribution of Karamanli Texts by the British and Foreign Bible Society before 1850 // **I. Journal of Ecclesiastical History**, 19, no. 1 (April 1968). **II JEH**. 19, no. 2. (October 1968).

Dawkins R. M. A Cretan Translation of Barlaam and Josaphat, with Some Notes on the transcription of Greek in Latin Characters // **Medium Aevum**. № I. 1932.

Deny J. À propos des traductions en turc osmanli des textes religieux chretiens // **Die Welt des Islams**. N.S. № 4, 1955–1956.

Eckmann J. Anadolu Karamanlı ağızlarına ait araştırmalar. I. Phonetika // **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih – Coğrafya Fakültesi Dergisi**. No. 8 (1950).

Eckmann J. Die karamanische Literatur // **Philologiae Turcae Fundamenta**, I, Wiesbaden, 1959, xxiii + 810 pp. II. Wiesbaden, 1964, lxxi + 963 pp.

Eckmann J. Einige gerundiale Konstruktionen im Karamanischen // **Jean Deny Armağanı**. Ankara, 1958.

Halasi Kun, T. Gennadios török hitvallása // **Körösi Csoma – Archivum**, 1. Supplement (1935–1939).

Halkin F. Acoluthies gréco-turques à l'usage des Grecs turcophones d'Asie Mineure // **Mémorial Louis Petit**. Buharest, 1948.

Jaeschke G. Die Türkisch – Orthodoxe Kirche // **Der Islam**. № 39. 1964.

Jugie M. Écrits apologetiques de Gennade Scholarios à l'adresse des Muulmans // **Byzantion**. 5. 1929–1930.

Kömürçüyan E. C. **İstanbul tarihi. XVII asırda İstanbul**. İstanbul, Kutulmuş Basımevi, 1952. XXXI.

Kritovoulos. **History of Mehmed the Conqueror**. Translated from Greek by Charles T. Higgs. Princeton University Press, 1951.

Langer W. L. and Blake R. P. The Rise of the Ottoman Turks and its Historical Background // **American Historical Review**. 37 (1931–1932).

Mantran H. **İstanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle**. Paris, Bibliothèque archeologique et historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul. No. Xii, 1962.

Miller Michael Grimm. **The Karamanli-Turkish texts: the historical changes in their script and phonology.** Indiana University, Ph.D., 1974. Language and Literature, linguistics.

Moravcsik G. **Byzaninoturcica.II. Sprachreste der Türkvölker in den byzantinischen Quellen.** Berlin, 1958.

Rossi E. Tre iscrizioni turche in caratteri greci di Burdur in Anatolia // **Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe scienze, morali, storiche e filologiche.** Serie 8, vol. 8 (1953).

Salaville S., Dalleggio E. **Karamanlidika. Bibliographie analytique d'ouvrage en langue Turque imprimés en caractères Grecs. I. 1584–1850.** Athènes, 1958.

Simonescu D. Impression de livres arabes et karamanlis en Valachie et en Moldavie au XVIIIe siècle // **Studia et Acta Orientalia.** № 5–6. 1967.

Taeschner F. Anadolu // **Encyclopaedia of Islam 2. I. A–B.**

Vryonis S. **The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century.** Berkeley, Un-ty of California Press, 1971.