

ЗА ЖИВОТА НА ЕДИН СВЕТЕЦ И ЕДИН ИНТЕРЕСЕН НАДГРОБЕН ПАМЕТНИК ОТ 1478/1479 Г.

Катерина ВЕНЕДИКОВА

В с. Текето, близко до гр. Хасково, което до 1934 г. е носило името Осман Баба Текеси (Текето на Осман Баба), се намира красива седемстенна гробница (тюрбе) на името на този светец и теке (обител) в негова чест. През 1987 г. това селище брояло 371 жители, а на 31 XII 2012 г. – 435.

На Руската триверстова карта, съставена през 1877/1878 г., то е показано като „Осман Баба Текеси, 26“. На запад и север от него се вижда р. Олу дере (Харманлийска река). На северозапад от селото и на север от реката е показано Елехла, 62 (Елехча, Елесча, дн. с. Тракиец). На североизток и отново северно от Олу дере е Олу дере Татаркьой, 16 (Татар кьой Олу дере, от 1906 г. до днес с. Конуш, 796 жит.). На изток от Осман Баба текеси е Паша кьой, 65 (от 1906 г. до днес с. Войводово, 1439 жит.). На югозапад се пада Гювенчлер, 42 (от 1906 г. до днес с. Гълъбец, 432 жит.). На юг е Кочашлы, 53 (Кочашлии, от 1906 г. до днес с. Козлец, 553 жит.) На югоизток се виждат Мандра, 92 (и днес с. Мандра, 594 жит.) и Мусатлий, 119 (от 1906 г. до днес с. Орлово, 652 жит.) Всички споменати села днес са в община Хасково и се падат на юг-югозапад от града (Мичев, Коледаров 1989, 268, 154, 62, 88, 150, 181). (табло LX 5)

Осман Баба е действително живяла историческа личност. Той е роден през 780 г. Х. = 1378/1379 г. сл. Хр. (Şahin 2007, 6). Името му и данни за него са отбелязани в различни видове писмени източници: в негово житие, съставено през 1483 г. или 1483/1484 г., известно в препис от 1758 г. или от август 1759 г. (Граматицова 2001, 80, 88), в житието на Демир Баба (Венедикова 2006а, 86-91), записано през месец мухаррем 1129 г.= 16 XII 1716 – 15 I 1717, и известно в препис от реджеб 1239 = 2 март – 1 април 1824 г. сл. Хр. (Венедикова 1999, 214-215), в османотурски регистри от XVI век, данни от които привеждам по-долу, в надгробния паметник на Осман Баба от 1478/1479 г. от с. Текето, върху който се спирам обстойно също по-

нататък, в строителния надпис над вратата на гробницата в същото селище от 1507/1508 г., посветен на Отман (Атман) Баба (Венедикова 2006, 86-93), в един по-късен непубликуван надгробен паметник от с. Скална глава, Кърджалийско, (открит при теренни проучвания на К. Венедикова на 10 юли 2002 г.), в томове III и VIII от Пътеписа на Евлия Челеби (ЕҶS 3. 2010, 546-547; Гаджанов 2009, 707 ; ЕҶS 8. 1928, 771; ЕЧ 1972, 293-296), в един по-късен печат от с. Широка поляна от 1738/1739 г. (Миков 2007, обр. 128 и 350) и др.

Много от сведенията за неговия живот се опират на произведението, озаглавено *Velayetname'i Otman Baba* – Книга за чудесата (светите постъпки) на Отман Баба. То било написано пет години след смъртта му от един от официално ръкоположените му помощници (от един от халифе`тата му) Кючук Абдал (Кьогчек/ Кьочек/ Гьо`чек Абдал). Той е отбелязал, че светецът е починал на **8 реджеб 883 г./ 5 октомври 1478 г., понеделник** (Коса 2002, 261; ОВУ 2007, 269).

Тази дата съвпада с времето на смъртта, съобщено в големия надгробен надпис на 'Осман Баба от с. Текето. В него името на отца е написано с начална буква 'айън и се след нея. На последните три реда върху мраморната плоча пише: „[13] При това (в добавка, още и) в осемстотин осемдесет и трета [14] умря (се пресели, почина) този (онзи) 'Осман Баба [. 15] **883 година**“ [по Хиджра= **4 IV 1478, събота – 25 III 1479, четвъртък.**]

В статията е използвана транскрипция на основата на съвременните турска и българска азбуки, със следните допълнителни знаци: дължина на гласните: \bar{a} , \bar{i} , \bar{u} ; те – t ; ть – t_1 ; се – s_1 , s_2 ; син – s_1 , s_2 ; сад – s_1 , s_2 ; ха – h_1 , h_2 ; хь – h_1 , h_2 ; хе – h_1 , h_2 ; зел – z_1 , z_2 ; зе – z_1 , z_2 ; зад/дад – z_1 , z_2 /д, д; зь – z_1 , z_2 ; 'айън – ' , гайън – \bar{g} , \bar{g} ; каф – k_1 , k_2 ; кяф/кеф – k_1 , k_2 , g , g ; нунски кяф – η , η ; хемзе – ' ; елиф-и максуре – \bar{a} .

Известните извори и изследвания поставят въпроса, дали Отман и Осман Баба са една и съща личност, или това са двама различни светци, които не са живели в едно и също време. От тях става известно, че светецът е имал обители поне на седем места, една част от тях в нашата страна.

Житието на Отман (в строителния надпис) и **Осман** (в надгробния) **Баба** е признато за важен извор, който хвърля светлина върху духовния и социалния живот през епохата. Тук привеждам мои коментари и уточнения, почерпени от изданията на Житието му през 2002 и 2007 г. Към тях добавям и някои сведения от това съчинение, предадени от Х. Шахин и Н. Граматикова. Шевки Коджа е издал на латиница без транскрипция текста на това произведение, като е използвал **препис от първата десетдневка на месец Мухаррем**, в който войната била запретена, в понеделник 1173 година. Мухаррем 1173 г. Х. започва на 25 август 1759 година, събота.

Първата му десетдневка продължава до 3 септември и включва **два понеделника – 27 август и 3 септември на 1759 г.** Преписът е направен от `бедния шейх Омар (Йомер) Кара Кюрклю`, `син на дървиш Ахмед, от учениците на Мухаммед аш-шейх Муаммед` (Коса 2002, 275). През 2007 г. е съставен и публикуван критичен текст на Житието на латиница в транскрипция с предговор, речник и показалци, въз основа на два късни преписа, единият от които включва в края годините 1316 и 1315 – 1898/1899 и 1897/1898 (ОВУ 2007, 278). От транскрибирането на личното име Отман в това издание става ясно, че е употребена **буквата те**, за разлика от двата надписа в с. Текето – в строителния името е изписано с **начален елиф и** тъ след него, Отман (Венедикова 2006, 86-93), а в надгробния – с **‘айън и се**, ‘Осман, както ще видим по-долу. До сега в Житието, в документи, в строителния и в надгробния надпис **името се открива в три писмени варианта, с буквите те, тъ и се**. В изданието на Коджа името е прочетено в различен четвърти фонетичен вариант – Одман.

Житието е написано на турски език – в османски и в народен стил в стихове и в проза. Заглавията на отделните раздели (глави) са съставени на турцизиран персийски език. Стиховете са на турски език. Единствено изключение прави едно стихотворение вътре в увода на произведението, съставено на персийски език. То включва пет двустихия (бейта) (ОВУ 2007, 11). Повествованието е разделено на кратки глави с персийски заглавия и в двете издания. В един от преписите те са номерирани с персийски думи с персийски числителни редни и са 61 на брой. Но има още няколко глави със заглавия, които не участват в номерацията. В изданието на Ш. Коджа и в това на Ф. Кълъч и Т. Бюлбюл персийските заглавия са изписани с османотурско произношение, но само във второто те са преведени в скоба на турски език. В него също персийските стихове са преведени на турски език в бележки под линия.

Заглавията на раздели в двете издания отговарят едно на друго. Само от заглавията ние узнаваме в колко много селища и места в България и в българската етническа територия се е подвизавал светецът Осман Баба. В глава трета се появява в Търново, в четвърта се намира в Балкана, в осма – в Ямбол, в девета – в Загара, в десета – в Серес, в дванадесета – във Вардар, а в тринадесета – отново в Загара. В четиринадесета глава се разказва как отива в Танръдаг в Родопите...

Кючук Абдал разказва, че задачата да напише това произведение му била възложена лично от Отман Баба. Той дошъл най-напред в Анадола заедно с Тимурленг (Коса 2002, 23; ОВУ 2007, 17), около 1400 – 1403 г., или по-късно, около 1429/1430 г. Сред народа бил познат с името Отман Баба, но светците го назовавали Хюсам Шах. Говорел на огузки език (огузко наречие). Бил с изправен гръб,

с пъстри очи, с червен цвят на лицето. Снагата му била величествена и внушавала страхопочитание, погледът му бил благосклонен и назидателен, на външен вид изглеждал силен, а казал, че никой няма да може да узнае тайната му (VOB 2007, 16; Коса 2002, 23).

В Анадола той обходил районите на Бурса, Изник, Гермийан и Сарухан. Със султан **Мехмед Завоевателя** се срещнал, когато бил **принц, в Маниса** (ОВВ 2007, 18). Пребивавал и по малоазийското крайбрежие на Черно море, в подножието на планината Агръ в Азербайджан (ОВВ 2007, 18-19; Коса 2002, 24 – 25). (Планини Агръ има и в Анадола, на югоизток от Ерзурум, бел. К.В.)

По-късно дошъл в Цариград заедно със стотиците си дервиши, които Кючук Абдал определя като Абдалан-ъ Рум (Абдалите от Рум).

За известно време се установил в Гьозтепе и в околностите на Теркос. После преминал на Балканите, където изпълнявал мисията си дълги години. Обходил различни градове, села и градчета, помагал на обикновените хора, които изпитвали притеснения, бил опора на земеделците, а за абдалите си събирал курбани (жертвени животни). Посетил много места – Баба ески, Кърклар ели, Айтос, Добруджа, Търново (там разговарял с кадията), Загора, Пловдив, р. Марица, Одрин, Виза, Серес, Белград, няколко пъти бил в Агач денизи (Лудогорието или гориста местност в Родопите), страната Мюсеври (района на Месемврия/ Несебър), източнобългарските земи, Стара планина. Скита по българското черноморско крайбрежие, посещава Варна и крепостта Калиакра. Отива в Казанлък, Нова Загора, Ямбол, Стара Загора, Пловдив, Елхово и районите им. Пътувал към Унгария, дошъл в Семендире (Смедерево), а после във Видин и Никопол.

През летните месеци обикалял прочутите завиета (малки обители) на братството **Календери**: на Ахмед Баба във Визе, На Мюмюн Дервиш в Загра, на Баязид Баба на Вардар, на Меджнун Дервиш в Серес и на Насух Баба в Йенидже Карасу (дн. Генисея). А зимите прекарвал в завийетата си във [в околностите на, бел. К. В.] Варна и Одрин (Şahin 2007, 7).

Осман Баба развивал дейност сред юрюците и особено сред **Танръдагските юрюци**. Повечето от неговите юрюци били овчари от Източна Стара планина и от Добруджа. Заедно с абдалите си обходил Танръдаг в Източните Родопи, поречието на Тунджа, Хамза Бейли дагъ.

Обиколил почти целите Балкани, но действал най-много в днешните български земи и Беломорска Тракия. Вероятно **дейността му в България и на Балканите** започнала, когато бил над 60 годишен.

Според Житието, от акънджийските бейове Отман Баба се сближил много с **Михалоглу Али Бей** (ОВВ 2007, 168, 169, 171), който по

времето на Мехмед Фатих станал бей на Семендире и починал в началото на управлението на Селим I (1512-1520) (Süreyya I 1996, 248).

Едно от обстоятелствата, върху което се обръща внимание в Житието, е връзката на Отман Баба със **султан Мехмед Фатих**. Светецът оказва влияние върху владетеля и признава Мехмед II за султан, но едновременно с това набляга на факта, че самият той е **кутуб**, който ръководи вселената и, ако не е неговата собствена сила да владее, нищо няма да може да се осъществи. След като се убеждава в способностите му да дава полезни съвети, владетелят показва голямо уважение и благоволение към него. Той признава на Отман баба пред великия си везир Махмуд паша: „Ти си падишахът. И си Божията тайна.“ (ОВУ 2007, 39). Държавните мъже около Фатих, начело с **Махмуд Паша**, признават, че Отман Баба е „тайна (таинство) на святост“.

Според някои изследователи, в Житието се излагало, че по времето на Баязид (1481-1512) поста кутуб/кутб заема **Шюджаеддин Деде**, а по-късно качествата на кутуб преминават върху Отман Баба. И тук възниква въпросът, дали се има пред вид едно и също лице, тъй като Осман Баба според надгробния надпис и Отман Баба според Житието напускат този свят през 1478 г., три години преди Баязид да поеме царската власт. Но Отман Баба, според строителния надпис над вратата на тюрбето в с. Текето, починал през осемстотин и тринадесета година по Х. = 6 май 1410 – 25 април 1411 г. сл. Хр. В този паметник за светеца не се употребява титлата кутуб (кутб). Той е определен като „султāн, син на султāн“, „тайна на тайни“, с прозвище Хюсām Шāх, Отман Баба (Венедикова 2006, 86-93).

Но в надгробния надпис на ‘Осмāн Баба от 883 г. Х. = 1478/1479 г. той е възвеличен като `kuṭb-ül ‘ārifīn – пръв сред всевидите`, както ще видим по-долу. **Кутб`ът** (араб. ос, полюс) е най-високопоставеното лице в един орден, може да бъде и негов основател. Според учението на дервишите, кутбове могат да бъдат не само мюсюлмани, но даже и гяури / неверници (Позднеев 2005, 402 – 403).

Възможно е това да е по-късна добавка във Велайетнаме`то. Някои изказват мнение, че може да е получил посмъртно това звание. Във всеки случай, от надгробния надпис от 1478/1479 г. става ясно, че ‘Осмāн Баба е **получил тази титла преди смъртта си** (ком. К. В.)

В Житието на светеца има няколко епизода, в които се описват близките отношения, а и конфликтните ситуации на Махмуд паша с Мехмед II и семейството му, а и със самия Осман Баба. Става въпрос за **великия везир** на Мехмед Завоевателя **Махмуд паша**, потурчен млад християнски духовник, по произход вероятно син на свещеник от Битоля, който построява Голямата джамия (Бююк джами, Джамии-кебир) в София (Венедикова 2014, 315-340). Днес в сградата се поме-

щава Националният археологически музей в столицата. В единия епизод се описва ловуването на султан Мехмед II и Махмуд паша преди похода за Белград, срещата им с Осман Баба и предсказанията му и събития след неуспешния поход, свързани със споменатите три височайши особи (ОВУ 2007, 38-39). Във втори епизод Осман Баба гостува на Махмуд паша в Хасково след завръщането на пашата от похода срещу Узун Хасан. Става ясно, че при предишния опит Махмуд да бъде екзекутиран Осман Баба го е спасил (ОВУ 2007, 166-167.)

Трети и четвърти епизод представят конфликтни ситуации между Осман Баба от една страна и Махмуд паша, султан Мехмед и сина му принц Мустафа от друга (ОВУ 2007, 178-179, 180-181). Пети епизод е свързан със смъртта на принц Мустафа, недоволството на султан Мехмед от Махмуд паша, затварянето и екзекуцията на пашата (ОВУ 2007, 184).

Отман Баба приемал, че с пророка Мохамед завършва епохата на пророчество (нюбуввет), а с Али започва времето на святост (велейет). Той делеял светците на диване (налудничави) и мешру (законни, подчинени на шериата), но считал, че диване`тата превъзхождат законните. Поради тези свои **несунитски възгледи** той бил изправен на съд от средите на духовниците в медресетата, но до смъртта си отстоявал тези свои схващания.

По същото време той не можал да се споразумее и с някои шейхове на ордени. Обвинявал ги, че трупат светски богатства, че тичат подир слава и известност, че се съюзяват с кръговете близки до властта, че лъжат народа, че превръщат вакъфите, които са създали, в потомствени владения.

И **отношенията** на Отман Баба с **бекташийските първенци** не били много добри. При разговор в Йенидже Вардар наругал Байезид Баба, не взел участие в едно събиране на всички дервиши на Х. Бекташ Вели, на което бил поканен. Нагрубил и бекташийския шейх Мехмед Челеби, който дошъл да го посети. Човекът успял да се спаси, като се укрил в едно близко **еджемийско** теке.

Кючук Абдал казва, че Отман Баба не приемал нито един светец в миналото и по свое време, освен **Шюджаюддин Баба, Арък Чобан (Кююн Баба) и Хаджъ Бекташ-ъ Вели**. Много бил привързан към абдалите си. Признавал за истински абдал само този, който изоставял всички земни желания и се изпълвал с любов към Бога, и знаещите, че всичко на света идва от Бога.

Както всички мюсюлмански светци, и Отман Баба правел **чудеса**, които са описани в житието му. Откъм Азербайджан дошъл в Цариград покачен върху облак. Можел да предизвика буря и да направи да завали дъжд.

Където отидел с абдалите си, трупали сухите дърва на клада, палели голям огън и танцували сема около него. Веднъж до такъв

голям огън чел молитва, за да оздравее султан Мехмед. По този повод можем да припомним, че има автори, които свързват името му **Отман/Одман** с тюркските думи `od – **огън**` и `odun – дърво за огрев` (Koz 2001, 65-80). Освен това, както пише в житията на други светци, като Демир Баба и Саръ Салтук, спасявал народа в румелийските села от змей.

Преди да умре светецът събрал абдалите си около себе си и им обърнал внимание, че не трябва да отделят един от друг **седемдесет и два та и половина народа**. Казал им, че не се страхува от смъртта, че яхнал на кон ще се изкачи на небето. Не трябвало да плачат за него, тъй като отивал от земята на небето, където нямало да чувства студ, глад и умора. В погребението му участвали 2 000 души, между тях имало и учени, познавачи на закона – данишмендлер (OBV 2007, 270).

Тюрбето му в завийето му при Варна било построено през 1506 г., т. е. след смъртта на Осман Баба.

Отман Баба играе важна роля и слага своя отпечатък върху историята на привържениците на османския орден **Календери** през XV век. Неговото въздействие продължава и след смъртта му. Демир Баба, чиято обител е при с. Свещари, минава на поста кутуб след смъртта на халифето (официално ръкоположения помощник) на Осман Баба, Аязълъ Султан, който има обител при с. Оброчище, Балчишко.

На първите четиридесет страници от **Житието на Демир Баба** се разказва за времето, когато Аязълъ Баба Султан след смъртта на Осман Баба оглавява религиозното братство. За него почти навсякъде се употребява арабското звание `**кутб**`. С него се удостоивала най-видната личност в един орден, която следвала по възвишеност след Божия светец, човек, достигнал най-високо духовно съвършенство. Но на много места Аязълъ Баба е открит като `**кутб юл актаб**` – шейх на шейховете, букв. полюс на полюсите, ос на осите, авторитет на авторитетите, бележит сред бележитите – светец, комуто Бог е дал силата да владее и който може да прави чудеса. Именно тази своя сила и тези свои качества предава той на Демир Баба преди смъртта си, предава му своя сан на велик водач на религиозното братство (Венедикова 2006а, 91-92; ЖДБ 1824, 40-41).

В Житието на Демир Баба на много места се разказва как Аязълъ Баба и Демир Баба с дервишите си посещават нееднократно тюрбето на Отман Баба (вероятно в с. Текето, Хасковско), почитат го и изпитват благоговение към него (ЖДБ, 33, 39, 110 и др.).

При заговора срещу Баязид II през 1492 г. били подведени под отговорност дервишите на Отман Баба (Şahin 2007, 8), който бил вече покойник. Това станало причина за създаването на текето на

Акязълъ Баба на ново място, на Батовска река при с. Оброчище, Балчишко.

Ако се върнем назад към Житието на Отман Баба, след пребиваването си в Цариград той престоял известно време в Одрин заедно с абдалите си. Напуснал и този град и се установил в едно село близо до Чирмен – **Татар кьой** (ОВВ 2007, 259; Коса 2002, 256). Вероятно става въпрос за с. Конуш в община Хасково, което до 1906 г. носи името Татар кьой Олу дере и Улу дере Татар кьой. То е много близо, на североизток от с. Текето. А Татаркьой лъджа, дн. Татарево, се намира в община Минерални бани, на запад от Хасково (бел. К. В.).

След известен престой в Татар кьой Отман Баба с дервишите си се установил на гости у един дервиш, който живеел в полите на **Ефрем Дагъ** (Граматицова 2001, 100). У Коджа планината е Ефрам Дагъ (Коса 2002, 256). И според по-късните преписи той отива при един дервиш в подножието на Ефрам Тагъ – **Efrām Tađı** (ОВВ 2007, 260). (Вероятно това е възвишение в района между днешното с. Ефрем (Рум кьой), в община Маджарово, и ивайловградските села Горноселци и Долноселци. (Ефрем е една от крепостите от предосманско време, известна от гръцките извори, бел. К. В.).

В **Историята на Йоан Кантакузин** (III, 66) има сведения за някои селища по долното течение на р. Арда през XIV в. Те са под заглавие „Император Кантакузин подчинява крепости в областта Мора...“ (ГИБИ X 1980, 360-361) Селището Мора било някъде между Одрин и Димотика, а областта Мора – по долното течение на р. Арда (ГИБИ X 1980, 214, 234). В Историята пише: „Понеже той (Й. Кантакузин) нямаше успех в обсадата на Периторион, изгори пригответените машини и, след като цялата флота отплува за родината си, сам заедно с **Омур** и 6 000 отбрани **перси** пристигнаха в Димотика... (Става въпрос за **Айдъноглу Умур Бей**, 1305?-1348, владетел на държавата на Айдъногуларъ в Западен Анадол. Той направил повече от 26 похода в Мора, Албания и Румъния. В някои от походите участвали и представители от династията Карасиогуларъ и Саруханогуларъ. Приема се, че династията на Айдъногуларъ води началото си от бея на българите в и около Българската планина в Южен Анадол Айдън Бей, свързан със събития от 1227 до след 1263 г.- вж. Венедикова 1998, 489, 15 – 326. Под `перси` се разбира `тюрки` и `турци` и в дадения случай по-точно военни сили от държавите Айдън, може би и от Караси и Сарухан. Бел. К. В.) Той прекара малко дни в Димотика и след това замина за Родопа. Веднага всички градчета в Мора минаха на негова страна, освен едно, наречено **Ефрем (крепост в долното течение на р. Арда)**. Миналите на негова страна градчета не претърпяха нищо лошо от персите, които обаче **жестоко опустошиха Ефрем**. Той постави за управител на градчетата брата на жена си Йоан Асен и веднага се върна в Димотика. Изпрати византийска и персийска

войска срещу градовете в Тракия, за да му се подчинят. Като не му се подчиняваха, опустоши ги, и всички села бяха разрушени и поробените се продаваха на близките им. И мнозина загинаха. Нито градовете минаваха на негова страна, та варварите да ги пощадят, нито разполагаше с достатъчно ромейска войска, за да отпрати персите...“

Някои учени идентифицират **Ефрем Виран** с днешното с. **Горноселци**. В документ, очертаващ границите на Чирменския вакъф „през 1572 г.“, се споменават имената на българските села Горноселци, Сив кладенец и Камилски дол. От документ за Чирменския вакъф „от 1562 г.“ става ясно, че поземленото владение около Чирмен или крепостта Черномен, превърнала се във важен административен център, обхващала земите между Марица и Арда и на юг до Луда река (с християнско население). Между селата, очертаващи границите на вакъфа, се посочват три села от Ивайловградско: Първото е **Ефрем Виран** (Разрушеното Ефрем), „известно по-късно от Одринското вилаетско Салнаме от 1898 г. с името **Ебру виран Зимми**“ (Ебру виран на зимми – немюсюлмански поданици на империята, бел. К. В.) „Идентифицира се с днешното **Горноселци – Ибриюрен**“; Второто е **Хасър Виран**, по-сетне **Гьокче Бунар** или дн. с. Сив кладенец и третото **Деве дереси** – дн. Камилски дол. (Николчовска, Стефанов 1980, 6-7; Разбойников, 1942, 6-7; ком. К. В.)

На съвременните карти с. Ефрем (Урум къой) е показано на север от Маджарово и Бориславци и не е на р. Арда, а на известно разстояние от нея. В Атлас по българска история през 1195-1241 г. Ефраим (може би Горноселци) е на десния бряг на самата р. Арда, през 1241-1331 също (АБИ 1963, 16, 17); но на друга карта през Средновековието (АБИ, 1963, 20) е поставено на левия бряг на самата р. Арда. (Ком. К. В.)

Очевидно сред учените има известно колебание за местонамирането на Ефраим. На картите в книгата на Б. Дерибеев „Ахрида“ двете селища Ефрем са посочени с въпросителна – едното (Урум къой, което не е на самата река,) е на север от Бориславци, а другото – почти на самия десен бряг на р. Арда (повече би отговаряло да е дн. Долноселци, ако не беше поставено у Дерибеев доста близко на изток от Поточница, но на другия бряг на Крумовица) (Дерибеев 1986, карти, ком. К. В.)

Следователно възможно е за пръв път войници от турски/ тюркски държави-княжества в Мала Азия да са достигнали до земите, където днес се намират Ефрем къой, Горноселци и Долноселци, около 1342-1343 г. Но нямаме данни, дали някои от тези войници са останали в ивайловградските села. (Ком. К. В.)

Често странстванията на Отман Баба обхващали териториите на Танръдагските юрюци. А последните били свързани вероятно

с района между рекичката Перперек, с. Конево и селата Бащино и Звиница в Кърджалийско.

При скитанията си Отман Баба попаднал в гр. Акча Казанлък (дн. Казанлък), около една година живял в дома на местен жител и помагал на хората от този край. Наблизко той изградил мост над река. После се свързал с един железар в Казанлъшко. По-късно бил видян по пътя между Нова Загора и Ямбол.

На 13 джемази ел ахър 883 г./**11 септември 1478 г., петък**, (или на 10 Джемази II – 8 септември, вторник) светецът и абдалите му напуснали Хъзърилъяс тепе и дошли в Қонуқчи къой. (или Қонақсі кюй, Коса 2002, 260; ОВУ 2007, 268 – Қонақсі Кюй). Възможно е **врѣх Хъзър Илѣас** да е височината югозападно от Горна Крепост – в това село и до днес е запазено тюрбето на Хъзър Баба. Отман Баба се настанил на отсрещния бряг на Голямо Дере – вероятно р. Улу Дере, Харманлийската река – и прекарал там до следващия месец Реджеб, който започва на 28 IX, понеделник, същата 1478 година.

Докато се намирали в това село отецът заповядал на абдалите си: „Бързо постройте мост над водата на това дере. Да отидем пак на онова място, където бяхме преди.“ (ОВУ 2007, 269; Граматикова 2001, 98).

След като мостът бил завършен Осман Баба поискал да премине по него, но не могъл. Така за място на последните дни на светеца се сочи **Қонуқчи**, от другата страна на Голяма река (Карамихова 2002, 49-50), вероятно Улу дере (бел. К. В.). Там Отман Баба починал на 8 реджеб 883 г. (ОВУ 2007, 269; Граматикова 2001, 98), т. е. на **5 октомври 1478 г. сл. Хр., понеделник**.

Около два века по-късно, през 1670/1671 г. Евлия Челеби пише, че, след като прекарвали една седмица в текето Осман Баба, вървели един час в източна посока край брега на р. Мадан (рекичка през или край с. Текето или Харманлийската река – Улу дере), минали с. Қонуқчии, след това с. Татарлии (Қонуш, Хасковско) и стигнали Паша къой (Войводово, Хасковско) (ЕЧ 1972, 296-297). Следователно с. Қонуқчии се е намирало между днешните села Текето и Қонуш, на брега на рекичката Улу дере. (Ком. К. В.)

Паметник на Отман Баба между Қонуш и Тракиец

Днес мястото, където починал Отман Баба, се знае. При посещенията ни на 24 IV 2009 г. Зекри Ниязиев Мехмедов ни заведе там. След Қонуш, в ляво от Қонуш, на един километър по пътя в посока Тракиец се намира **най-старият му надгробен паметник**. Това място се пада от другата страна на Улу дере – Грамадната река, Харманлийската река. През 2009 г. камъкът – надгробен паметник – бе циментиран от три страни. Общата му височина над земята бе 60 см. Корпусът имаше форма на пресечена многостенна пирамида. Две-три от стените ѝ, които не бяха обхванати от цимента, имаха

дължина на долната основа 14 см. Пирамидата се стеснява нагоре към врата. Шапката (таджът) стърчи на 1 – 1,5 см встрани от очертанията на горната основа на пресечената пирамида. Тя се доближава по форма до полукълбо, но на темето няма копче, а е равна, с форма на елипса. Ръбовете на шапката, които се спускат на равни разстояния от темето надолу, имат дължина 15 см. Поради циментирането не можеше да се разбере от колко дяла е шапката, което може да е свидетелство за принадлежност към някой орден. В долната ѝ част има ленгер (хоризонтален пръстен с форма на нисък цилиндър) и всяка водоравна страна от ръб до ръб има дължина от 11,5 до 12 см. Обиколката на таджа (короната – шапка) при ленгера е около 80 см. От снимки, които получих с благодарност от М. Алиосман на 25 X 2014 и 26 I 2015 г. личи, че част от цимента около паметника е била снета и се виждат букви на арабица, които не съм виждала на място (**табло LXI 1**).

В източна югоизточна посока в долната част на шапката и горната част на гърба личат три релефни линии: линията в горната част на гърба е хоризонтална, над нея линията в долната част на шапката е завита дъговидно, отворена нагоре; над нея има по-тясна дъгица, също отворена нагоре. Върху корпуса, в горната част на една от стените на пирамидата и под шапката, се вижда кръгче, под него – хоризонтална линия, под хоризонталната има три дъговидни линии, разположени косо, а под най-долната – точка.

Върху нова мозаечна плоча на съвременен турски език пише: „[1] İlk konak yeri [2] Otman Baba [3] ö 1478 – 99 г.“ – „[1] Първо място на отсядане [2] Отман Баба [3] Ум. 1478 – 99 г.“ Там има и изображение на две тюрбета.

Долу върху хоризонталната циментна основа има още един надпис на съвременен турски език и на български език: „[1] Yaran [2] Kerim Ali [3] от Козлец – [1] Направил [2] Керим Али [3] от Козлец“. Вероятно последният надпис е свързан с циментирането на паметника и основата около него в последно време.

Изглежда, че това място се знае от хората и като **място, където за пръв път е отседнал светецът, и като място на неговата кончина**. Али Кемал Балканлъ, който за втори път бил директор на училище в Хасково през 1929-1939 г. и не веднъж обхождал тези места, пише:

„На 13 километра далеч от град Хасково и почти на брега на рекичката Улу дере през летните месеци се устройва доста оживен и действителен панаир. Прави се всяко лято върху пясъчното пространство, което се появява в коритото на Улу дере в резултат на оттеглянето на водите му през лятото, и се радва на голям интерес под въздействието на почитта, която хората хранят към духовната същност на лицето, което почива в гробницата си в тези околности.

Като спомен за това място, където дошъл с мюридите (послушни-

ците, учениците) си и отседнал за пръв път представителят/ членът на орден/ братство `Осман Баба` или `Отман Баба` тук се намираще поставен и един камък с надпис. Панаира наричаха `Баба конагъ`.

И купувачите, и продавачите на този панаир бяха турци и той бе по-жив и по-действащ от Хасковския панаир, който се устройваше в района.

Почти срещу това място на панаира, на брега на едно малко деренце и сред буйна зеленина се намираще едно мъничко турско село, което носеше името Текке кьойю, цялото му население се състоеше от всичко 8-10 ханета/ домакинства и се прехранваше и задоволяваше главно служейки в тюрбето на Осман Баба. Мюсюлманите – привърженици към духовните убеждения на Осман Баба, които идваха да посетят тюрбето с богати оброци, в голям екстаз допираха лица до гроба на тази свята личност, принасяха в жертва обетите (обещаното, това, за което бяха дали оброк)“ (Balkanlı 1986, 73-74).

Прави впечатление, че Али Кемал се въздържа да посочи към кой орден точно принадлежи светецът.

Свещените останки били положени в югоизточната част на хълма Хъзър Илйас до **Танръ тепеси** (Божи връх) (Карамихова 2002, 49-50). Ако възвишението от 572 м югозападно от днешното с. Горна Крепост с осемстенната гробница на Хъзър Баба е хълмът Хъзър Илйас, то югоизточната му част се пада **близко до Перперикон**. Възможно е там да е Танръ тепеси (бел. К. В.)

Танръ дагъ (Божията планина) се споменава в Житието на Демир Баба във връзка с едно пътуване на Акязълъ Баба, заедно с още младия Демир Баба и с дервишите си. Всички те потеглят от текето на Кадемли Баба при с. Графитово, Новозагорско, където три години след смъртта на Кадемли са положили основите на тюрбето му:

„После казаха „Ху (араб. Той/Господ)!“ по повод на смъртния час на Герчек`а (праведника) и положиха основите [на гробницата на Кадемли Баба]. Нека молещите се за доброто да се молят. Амин Боже, приеми молитвата ни, о Господи на световете!

И Акязълъ Баба се покачи на раменете на Хаджи Деде (баща на Демир Баба) и тръгнаха. В тази посока ги отведе със себе си и отиде в текето си на хребета, склона на брега на течащата вода (река) Ардагъ – Арда ? (или Ер Дагъ – планината на светеца), близо до Тенри (Танръ) Дагъ (Божията планина). Отбиха се при Хюсам Шах Гани и направиха поклонение на това свято място (Венедикова 2006а, 86-87; ЖДБ, 1824, 39, ред 1-14). После дойдоха на мегдана (площадката за молитви) на Мустафа Баба. Известно време останаха на гости там, при него. По това време Мустафа Баба почина, там е погребан. После Акязълъ Султан повика Демир Баба:

- Какво ще кажеш, светлина на очите ми? Да отидем ли в родината, да отидем ли? – рече – и дойдоха на гроба на Мустафа Баба.

Правиха четения на Корана от началото до края. Казаха „Ху“ (Той/Бог)!“ за смъртния час на Герчек`а (праведника), заровиха лица в земята му и направиха поклонение. И, сбогувайки се с Иса Деде, дойдоха при Отман Баба Султан. Посетиха го. От там се сбогуваха с дервишите и дойдоха в Загра на мегдана (площадката за молитви) Кадемли Баба. Последно идване е на Аязълъ Баба при Кадемли Баба.“

М. Сабри Кос, изследвайки ръкописи, останали в библиотеката на големия турски учен М. Фуад Кьопрюлю, използва разказа на един мюршид (духовен ръководител, наставник). Според него **Одман Баба**, както други светци, имал **макам`и** (място, където се счита, че се намира гробът на светец) поне на седем места. Три от тях били в България, в [околностите на, бел. К. В.] Хасково (Koz 2001, 72).

Известните извори обаче сочат повече от три места в България. Едното е в или при несъществуващото днес **Конукчии**, където паднал и починал светецът и днес на пътя има паметник в негова чест. Второто е **тюрбето в с. Текето, Хасковско**. Там над вратата на гробницата има строителен надпис от 1507/1508 г. в памет на Отман Баба, починал през 1410/1411 г. Но освен това има и надгробен надпис, посветен на ‘Осмън Баба, починал през 1478/1479 г.

Трето място ни предлага **гр. Харманли**. На същата Харманлийска река, но малко преди да се влее в Марица, на южната страна на кервансарая в Харманли се намирало голямо теке на Осман Баба. Иречек смятал, че е строено при Баязид II (1481-1512) от великия везир Коджа Мустафа Паша. Ал. Антонов предполага, че е градено през 30-те – 40-те години на XVI в. (Антонов 2001, 50-51). В III том от Пътеписа Евлия Челеби го отбелязва като „голямо теке на Осман Баба, южно от Харманлийския хан сред планините“ (ECS 3. 2010, 546-547; Гаджанов 2009, 707). А. Каяпънар изказва предположение, че завие на Отман Баба е имало при с. Надежден (Хаджи Хюсеин махле, Хюсеин махле), близо до Харманли.

За наличие на светилище в Надежден в древността свидетелства откритият релеф на Херкулес, представен прав, наметнат с лъвска кожа. В дясната си ръка държи вдигнат боздуган и вързано на верижка куче, а с лявата води вързан Цербер, триглавия пазач на подземното царство...(Герасимова – Томова 1985, 31-46)

За четвъртия гроб стана въпрос по-горе. Той бил в югоизточната част на хълма Хъзър Илйас до **Танръ тепеси** (Божи връх), може би някъде около с. Горна Крепост и Перперикон.

За петото място ни подсещат двете жития. Според житието на Отман Баба, към края на живота си той прекарвал по-продължително време в **Ак пънар** и завещал на абдалите си да построят там теке (Граматинова 2001, 105, 109). Един от кварталите на гр. Хасково

носи име Ак бунар. В поземлените тефтери от времето на Мехмед II (1451-1481) пише: „Нивата Шейх Джемал Дервиш, записана в **тефтера за харач в Акпънар**, с граница помежду двата пътя, е владяна съгласно вакъф от времето на Саруджа Паша, намира се в ръцете на имама на джамия месджит в Хаскъой.“ (Татарлъ 2003, 26; Татарлъ 1966, 586; ИГХ 1995, 75, 83, 93 – бел. 13.) (Хараджът е данък на глава, събиран от немюсюлмани в замяна на военна повинност.)

Акбунар се споменава в надпис на чешма от XVII в., 1697/1698 г., от Хасково. В края на XVII в. и през следващите десетилетия част от българското население се устройва в югоизточния край на Хасково, недалеч от джамията и Акбунар (днес кв. Бял кладенец) и полага основите на една от старите български махали, Чобан махле (дн. кв. Овчарски) (ИГХ 1995, 87).

Но същото име Акбунар е носило днешното с. Бял кладенец на брега на язовир Студен кладенец на р. Арда. Допускаме, че и там може да се търси отбелязаното в житието на Демир Баба теке **на брега на р. Ардагъ (Арда ?), близо до Тенри Дагъ**. Запазените надписи в тюрбетата и в гробището там, които съм виждала по снимки на Мухаррем Алиосман, са от XVIII и XIX в.

От с. Текето са издадени научно три надписа: строителен надпис над вратата на тюрбето (Венедикова 2006, 86-93), надгробна плоча от 1829 г. (Венедикова 2006 б, 232-235), надгробен паметник в двора на обителта от 1862/1863 (Venedikova 2005, 275-282). Под печат са част от надписите върху два мраморни саркофага, от около 1595-1603 г. (Венедикова 2017, 75-79) Не са издадени все още два строителни надписа, четири надгробни паметника (тук разглеждам най-ранните три от тях) и един надпис на дворна стена.

Повечето надгробни надписи на арабско писмо в нашите земи са посветени на местни жители. Същевременно у нас съществуват някои паметници, изработени в чест или в памет на лица, родени и живели извън територията на страната ни, които по-късно са дошли, живели и починали в България. Такъв е надгробният паметник в чест на Осман Баба, потеглил от Хорасан, живял в Анадола и преминал в Румелия.

Надписът в памет на Осман Баба в с. Текето

Сред малкото надгробни паметници на арабица у нас, включващи дата от XV в., е един сравнително големичък **надпис в памет на ‘Осмāн Баба**, който е запазен в с. Текето, Хасковско. Той е интересен от една страна с немалкото езикови особености, характерни за среднотурския етап от развитието на османотурския, които е съхранил. От друга страна съдържа някои думи и изрази, характерни за мистичните ордени, които и добри специалисти по съвременен турски език трудно биха осмислили. Освен това предизвиква въпроси, свързани с автентичността му, защото засега не разполагаме с паметник

със същата големина, дължина на текста, езикови особености и форма от XV в. като база за сравнение. Той поставя и проблеми, свързани с историята на светците, които се почитат в с. Текето. Тези въпроси се пораждат и от различните езици и от различните имена и звания, които се употребяват в строителния надпис над вратата на гробницата от 1507/1508 г. и в този надгробен паметник от 1478/1479 г.

Надписът над вратата на тюрбето на светеца, който публикувах, е на **турцизиран арабски език (LXI 2)**. В него на първи ред се съобщава, че „[1] Владетел и стопанин на тази посещавана гробница (на тези посещавани гробници) на свята личност (на светци) [е] султāн [,] син на султāн [,] и тайна на тайнства (тайна на тайни)[,] и прозвището му е Хюсām Шāх [,] Оџман Баба [.]“ Тук името е изписано с начални букви елиф и тъ (Венедикова 2006, 86, 93). Надгробният надпис, който ще разгледам в това изследване обаче, е на **среднотурски език в османски и народен стил**. В него на р. 2 и на р. 14 името на покойника е изписано с началните букви ‘айън и се – ‘Осмāн Баба.

Странно е, че за една седмица, която Евлия Челеби прекарал в текето през 1671 г., забелязва строителния надпис на тюрбето от 1507/1508 г. на арабски език и предава неточно съдържанието му, но не споменава нищо за големия надгробен надпис от 1478/1479 г. на среднотурски език. (EÇS 8. 1928, 771; EÇ 1972, 293-296). В изданието на том VIII от Пътеписа на арабица от 1928 г. името е написано навсякъде с буквите ‘айън и се – ‘Осмāн.

Този надгробен паметник на Осман Баба в с. Текето проучвах и заснех за пръв път на място на **27-29 юни 1981 г.** Тогава той се намираще пред сградата на гробницата. Имаше бяло кремавия цвят на мрамора и бе разчупен на 4 парчета. Горното обхващаше главата с шапката (с вис. 24 см), следващото – врата и горната част на корпуса с първите 4 реда от текста, първите 5 думи и горните части от последните три думи от пети ред и горните части от букви от първите две думи от шести (с гор. шир. 35 см и вис. 26 см). Третото парче обема средната и дял от долната част на корпуса с редове 6-12 от надписа. Четвъртото парче включва най-долната част на корпуса с последните три реда от надписа и стесняващата се част под текста, която обикновено се побива в земята (общата височина на долните две парчета е 96 см) (**табло LXII 1, 2, 3**). Пълната височина на целия епиграфски паметник е 146 см. Покойният хасковски специалист Ив. Добрев, който го е изследвал в някаква степен, не дава пълната му височина (Добрев 1992, 194). Той вероятно е измерил средната ширина 32 см, но добавя, че дебелината му е 21 см.

След 1981 г. до 2009 г. съм посещавала още няколко пъти селото и обителта. През 2003, 2004 и 2009 г. същият антропоморфен паметник бе поставен побит вътре в гробницата като камък при главата на единствения гроб в тюрбето. Бе боядисан със сребърна боя до

степен да се намали значително релефността и четливостта на буквите. При това долната част на шапката (така нареченият ленгер), която е близка по форма до нисък цилиндър, днес е претърпяла доста голямо видоизменение (срв. Миков, 2005 и 2007, обр. 7). **На времето обаче**, по данни на Димчо Аладжов, **на гроба имало многогълна колонка**.

Антропоморфната надгробна плоча е изработена от цял мраморен блок (**табло LXIII 2**). Състои се от корпус с раменца, широк масивен врат и глава, покрита изцяло от шапката. Корпусът, гледан отпред, прилича на обърнат трапец. Долната част, която се побива в земята, е значително стеснена и най-долу заоблена (**табло LXIII 1**). Над нея е разположен **15-редният релефен надпис на османотурски език** в едно общо добре огладено вдлъбнато писмено поле. То има форма на обърнат трапец и в най-долната част, при р. 14 и 15 от текста е малко по-тясно, а горе при р. 2 ъглите му са заоблени и се стеснява; най-горе, при р. 1 горната основа се увеличава на височина вляво и вдясно с по едно стъпалце и нагоре с една полуокръжност, в която се намира р. 1 от текста. Горе над релефната рамка, обграждаща надписа, е разположена растителна украса. Вляво и вдясно в ъгловатите раменца над р. 2 тя има форма на ластари на лоза, а над горната основа и дъговидното разширение са изобразени релефни листа на някакво растение (**табло LXII 2, 3**). Масивният врат е доста широк, но малко по-тесен от раменцата. Горната част на шапката на главата, наричана **кубе** (свод, купол, кубе), се доближава повече до цилиндър със заоблена горна основа, отколкото до полукълбо. От темето на главата тя е **разделена** от релефни линии **на 7 равни дяла**, т. е. съставена е, същата е от 7 парчета (7 клина). Върху долната половина от шапката е навит тюрбан. Отпред той е **разделен на две** от релефна линия – продължение на една от релефните линии в горната част на цилиндричната шапка (**табло LXII 1, 2**).

Различни автори дават различен брой на **терк'овете** (елементите, буквално *terk* значи оставяне – на светския живот), от които е направена шапката с форма на полукълбо или на цилиндър със заоблена или равна горна основа, в зависимост от братството, към което принадлежи носещият я. Броят на терковете у разните ордени е различен. **Бекташиите носят 5 или 7 терка, накшбенди – 18**. ...У един орден терковете означават това, което у друг е съединено с пеленк'а (камъка на пояса) (Позднеев 2005, 274-276). А шапките на членовете на ордена **Гюлшение**, според Кумбараджълар, били също от **7 дилима/** резена, клина (Kumbaracılar I, 31, № 165; II, 34, № 165).

В с. Чифлик шапката на антропоморфната мраморна колонка на Шейх Ибрахим се състои от **8 елемента**. Там алианите днес се считат за **бекташии** (Венедикова 2001, 64, 67). Но дали и този шейх, починал през 1660/61 г., е бил привърженик на Бекташийския ор-

ден, не знаем. Шапката на антропоморфната надгробна плоча на Исхак Деде (Дедец Исхак) в тюрбето на с. Душинково, Джебелско, е направена, както тази на Осман Баба от с. Текето, от **7 парчета**. Този светец починал през 1803/1804 г. сл. Хр., според надгробния му надпис (Венедикова 1998а, 153-155).

По информация от б. III. 1986 г. на Димчо Аладжов от музея в Хасково, който се е занимавал с изследване на тюрбето, **навремето вътре в гробницата на Осман Баба** като камък при главата имало **многоъгълна колонка** с надпис на арабско писмо. Това поставя въпроса дали не са съществували два надгробни надписа – един на Отман Баба, чието име се чете и върху строителния надпис над входа на тюрбето, върху многоъгълна колонка, която вече не е на лице, и друг – на ‘Осмān Баба върху антропоморфната мраморна плоча, която днес е боядисана в сребърно и в последно време бе поставена като камък при главата на гроба в тюрбето.

От една снимка на същия паметник, на гърба на която е написано с молив „Хасково, 16. III. 1959. Народен музей. В. Хрисов“, която получих от Ст. Андреев преди около 30 години, личи, че още тогава паметникът вече е бил счупен на същите четири части, които описах по-горе, и че не се е намирал побит вътре в гробницата като камък при главата, а е бил **изправен в цял ръст до някаква стена (табло LXIII 1)**.

Но и при посещенията на Али Кемал на гробницата през 1929-1939 г. паметникът, който е обект на това изследване, не се е намирал при главата. Той бил изваден от мястото си и бил опрян в един край вътре в тюрбето (Balkanlı 1986, 74).

Релефният текст, според нашето четене и транскрипция, гласи (вж. и **табло LXIII 2**):

[1] [Silm [2] Şāh-ı ıķlīm[i] kerāmet menba‘ı ‘Osmān Baba [3] Rūm ili [,] icre (içre) kerāmāti bulub neşve[ü]nü[e]mā [,] (или Rūm ili icre [,] kerāmāti bulub neşve [ü] nemā) [4] Cümle pīrān-ı țarīķiñ şāhı hem sulțānıdır [5] El alanlar bu țarīķ icre (içre) olur ğamdan rehā [6] Žāhir acun [,] (или žāhiren cun/çün, çün) evliyālar [,] şāh-ı kuțb-ül ‘ārifīn [7] hem daħi baħr-i kerāmet [,] maħzen (maħzen)-i sırr-i ħudā [8] Hānķāh (Hānķāh) dergehiñde ‘aşķla cān başla [9] ħidmetinde bendelerdir nice aĝa ve gedā [10] Ĥorasāndan (Ĥorasāndan) yediyüz toķsanda ħurūc (ħurūc) eyleyüb [11] nice ‘abd-ı āl ile geçüb (göçüb) Rūm iliyе ħālyā [12] Seyyidā olsun du‘ā [,] fevtine tārīħ (tārīħ) diyelim [13] Hem sekizyüz seksan üçde (üçde) [14] göcdi (göçdi) şol ‘Osmān Baba [15] Sene 883 [.]

[1] Мир [на праха му!] [2] Царят (шахът) на страната [e] изворът (източникът) на чудо (щедрост, великодушие, благородство) ‘Осмān Баба [3] Румелия откри (получи, доби, достигна, дочака, намери, придоби) тайните (доверителните, поверителните) чудеса, показващи (изразяващи) радост (опиянение, упоение, възторг) (или „В Румелия неговите чудеса нарастнаха /се развиха, се проявиха“) [.

4] [Той] е шāх и султāн на всички старейшини (духовни водачи) на мистичния орден (на ордена на суфистите)[. 5] Мюридите [,] които вземат разрешение (поемат ръка) от мюршидите си да показват на другите пътя [,] в това братство ще се освободят (се освобождават) от скръб (от печал) [. 6] Видимият свят (*или* Видимо вселената / прераждането) [,] светците [,] шахът [,] първият сред всевидите (*или* Очевидно щом като светците [,] шахът [,] първият сред всевидите) [7] при това [е (са)] още море от чудеса (великодушие, щедрост)[,] хранилище на непостижимата Божия тайна (хранилище на Божието познание на съкровено) [. 8] На прага на обителта с обич (с любов) [,] със сърце и душа (от цялото сърце и душа, с душа и тяло) [9] колко аги и просяци (доста много богаташи и бедняци) са роби на служба при него [. 10] Излезе от Хорасāн (Хорāsān) през седемстотин и деветдесета [1388] и [11] с колко поклонници на петте шиитски светци (привърженици на потомците на отците, на семейството на отците) премина (се пресели) тогава в Румелия [. 12] О сеййиде (О потомко на Пророка)! [!] [,] да речем (да кажем) датата на смъртта му (на кончината му) [: 13] При това (в добавка, още и) в осемстотин осемдесет и трета [14] умря (се пресели, почина, свърши) този (онзи) ‘Осмāн Баба [. 15] **883 година [по Хиджра= 4 IV 1478, събота – 25 III 1479, четвъртък.]**

Изчисленията по системата ебджед като се съберат числените стойности на всички букви, само на буквите с точки или само на буквите без точки на р. 13 и 14 показват, че не е на лице нито пълна, нито украсена, нито пренебрегната хронограма (мюхмел тарих).

В **палеографските особености** прави впечатление, че буквите на 15-те реда са изработени равномерно плътни и доста закръглени и повечето са разположени хоризонтално (**несих**). Някои високи букви елиф, лям и тъ имат наклон отгоре дясно наляво долу. Син и шин навсякъде са написани еднакво плътни и със зъбчета, с изключение на последния ред. На **р. 1** в *sil̄m* над син и мим има украса – птиче. **Мим** е изписана особено, **без главичка**, като остро ъгълче, издадено надясно, а след това завива косо наляво като права линия и дъговидно нагоре както при писмо сюлюс. По същия начин то е показано на р. 4, 7 и 13 в *hem*, когато е свързано с предходната буква.

На **р. 2** в *ṣāh* хе е вдигнато над връзката между шин и елиф. В *iklīm* точките на қаф са една над друга. Това се случва при **несих** и **сюлюс**. Точките на йе са под лям. Главичката на мим е като малка елипса под зъбчето на йе, а опашката му е завита като права линия надясно и стига под началото на қаф, дори прилича на мим, свързан с йе (*iklīmi*). В *keḡāmet* елиф и мим са над ре; точките на те са над началото му, една до друга, над него има сюкун и над крайчето му е началният мим като незапълнено кръгче, а под него – точката на бе от *menbaʿ*. ‘Айън от *menbaʿ* завива дъговидно надолу и премина-

ва в йе като хоризонтална линия надясно, която стига до края на началния мим. В ‘Oṣmān нун е вдигната над ‘айън, се и мим и над началното бе от baba и пресича елифа от ‘Oṣmān. Трите точки за се и едната за нун са горе над нун. В baba второто бе е вокализирано с отвесна фетха. И това се случва и при **несих** и **сюлюс**.

На **р. 3** в Rūm вав е над ре, а главичката на мим – над и във вав и е колелце. Опашката на мим минава косо под елиф и под първото йе от ilī, като точките за същото йе остават под опашката на мим. Такова изписване на мим е характерно за **сюлюс**. Крайното йе в ilī е изписано подобно на йе или мим и йе на р. 1. Елиф от iḥge (iḥge) е над крайното йе от ilī, а крайното хе е с кръстосани краища, залепено за крайчето на ре. Хе с кръстосани краища също е типично за **сюлюс**. В keḡāmāti първият елиф е над ре, а крайните те и йе са горе и хоризонталната линия на йе пресича двата елифа и над нея, между двата елифа е отвесната фетха за мим; точките на те са вляво от дъгичката му. Бе и вав от bulub са под те и йе от keḡāmāti. Крайното бе е над нун и шин от следващата дума neṣve и точката му е под дясната му част, над вав. Нун и шин от neṣve са между вав и бе от bulub; точката за нун е в ляво от зъбчето му, а крайното хе е над вав. В nūtmā мим е под нун.

На **р. 4** в cūmle джим започва по-високо и всяка следваща буква слиза по-ниско (**талик**). Същевременно лям е височък и крайното хе е завито както при **сюлюс**. В rīḡān пе и йе са над хе от cūmle, а точките на пе – под това хе. Елифът горе има малко **байраче надясно**, височък е и е над средата на ре. Точките за йе са под този елиф и под средата на ре. Нун е над края на ре. Дясната му страна е по-висока от лявата и точката му е над нея. Тъ от ṭaḡkīn започва залепено върху края на нун, отвесната му линия има байраче надясно, йе и қаф са над ре и точките за йе – под ре. Едната от точките за қаф е над зъбчето на йе, а другата – над очертаанията на самия қаф. Хемзето за нунския кяф е високо горе, между него и очертаанията на кяф е шин от ṣāhī, като точките му са над последното му зъбче, в ляво до хемзето. Хе от ṣāhī е много мъничко, крайното йе е завито като наклонена линия наляво и после хоризонтално надясно и под него има две точки (талик и сюлюс). Хе е ситно, както при талик, но е правилно очертано, както при несих. В hem хе отново е ситно, а мим е необичайно по форма, както мим в silm на р. 1. В буквосьчетанието sulḡā- син започва по-високо на реда и всяка следваща буква наляво слиза по-долу (**талик**). В останалата част от тази дума –nidīn нун и йе са над син, а точките на йе – под лям. Дъгичката, свързваща йе и дал, пресича лям, едрият дал е над тъ и пресича отвесната му част, която горе има байраче надясно, едрото ре започва залепено за крайчето на дал и пресича елифа над средата.

На **р. 5** елиф и лям от el са високи и с байрачета надясно. В и над разширения лям попадат следващите елиф и лям от alanlar, като

ре е удължено. Над ре е *bu*, чийто вав също е удължен. Над вав е *т̣ъ* от *taŋiḳ*, с байраче горе надясно, и точките на *йе* са в счупената част. Елиф от *icge*, с байраче надясно, е над *қаф* от *taŋiḳ*. Хе с пресечени краища е над ре. В *olug* елиф и лям са горе с байрачетата надясно. В *gamdan* дал е разширен и в него са ре и хе от *gehā*, а над тях – нун от *gamdan*.

В *zāhir* на **р. 6** зъ и елиф са високи и с **байрачетата надясно**. Над ре е елиф от *asun*, също с байраче, а нун е над джим и вав. Елиф от *evliyālar* е над вав от *asun*, първият елиф и първият лям са с байрачетата, точките за *йе* са вляво от зъбчето му, долу, а горе има **отвесна фетха** за същата буква. Шин от *ṣāh* е над ре от *evliyālar* и точките му са над първото му зъбче и над ре. Хе с пресечени краища е над шин и връзката му с елиф. Точките на *қаф* от *ḳuṭb* са една над друга, *т̣ъ* е високо с байраче надясно и точката на *бе* е под началото на *бе*. Над края на *т̣ъ* от *ḳuṭb* е елиф от арабския определителен член *ül-*. И елиф, и лям са с малки байрачетата. Лям, 'айън и елиф от *ül-ārifin* са над *бе* от *ḳuṭb*. Ре и фе са горе над 'айън и крайчето на фе пресича елифа над средата. *Йе* и нун продължават горе, като точките на *йе* са долу на нивото на реда, а дъгата на нун е очертана само от дясната страна и прилича на заоблено ре с точка вътре.

На **р. 7** в *hem* мим отново е изписан като зъгълче, с опашка косо наляво и завиваща нагоре, над него има недовършен сюзун. Дал от *daḥi* е над мим, в дъговидната част на *йе* е точката на *бе* от *baḥr*, като *ха* се допира до *йе*; крайчето на ре е завито нагоре (сюзюс). В *kerāmet* отвесната част на *кяф* е наклонена отляво горе надясно долу (**несих**). Елифът, също наклонен, е над ре и е с късо байраче. Главичката на мим е кръгче, а над началото на те има **сюзун**. Мим и *ха* от *maḥzen* са над края на те от *kerāmet*, а нун е над *ха* и *зе* и над син от следващата дума *siḡg*. Над ре е *хъ* от *ḥudā*, крайният елиф, наклонен, е с байраче надясно (**сюзюс**), в и над отворения дал.

На **р. 8** в *ḥānḳāh* *ха* е вокализирана с отвесна фетха, елифите са високи; крайното *хе* е с пресечени горе краища и се намира над *қаф* и преди втория елиф, а над *хе* са двете точки за *қаф*. В *dergehinde* *кяф*'овете са с наклонена отляво надясно отвесна част. Крайното *хе*, с пресечени горе краища, е над 'айън от следващата дума 'aṣḳla, която е написана долу, на нивото на реда. Точките на *қаф* са една над друга, лям е висок, а крайното *хе* е завито надолу и нагоре, както при **сюзюс**. Над шин и *қаф* от 'aṣḳla е изписана думата *cān*, като точката за джим е над шин, а трите точки за шин – над джим; нун е над джим и пресича елифа, като точката му е в дясно от елифа. Последната дума на реда *baṣla* е изписана на ниво средата на реда, в нея всяка следваща буква слиза по-долу от предишната (талик); точката на *бе* е под *хе* от 'aṣḳla, елиф и лям са високи (сюзюс), а крайното *хе* е само чертица наляво, както при **талик**.

На **р. 9** в *hidmetinde* (*hizmetinde*) точката на **хъ** е високо горе, **хъ** и дал са на нивото на реда, мим, те, нун и вторият дал са на високо ниво на реда, като главичката на мим е в първия дал. Във втория дал е бе от следващата дума *bende* и над това бе е крайното хе от *hidmetinde*, с пресечени горе краища. Точката на бе е под дъгичката, свързваща нун и дал от *bendeler*, а точката за нун е над тази дъгичка. Крайното хе, отново пресечено горе, е в дал. Лям е с байраче горе надясно и над ре е дал от глагола – наставка – *dir*. Над удълженото ре от *-dir* са нун и джим от *niçe*, а крайното хе е завито наляво надолу и нагоре, както при **сюлюс**. Над това хе е началният елиф от *ağa*, с байраче горе надясно, а наляво от този елиф се спуска коса черта, която го свързва с гайън. Точката за гайън е горе, вдясно от байрачето на предходния елиф. Вав за *ve* е над гайън и опашката му пресича втория елиф от *ağa*. В *gedā* елиф е над дал и с байраче горе надясно.

На **р. 10** *Ḥorasān* (*Ḥorāsān*) е **изписана погрешно** с **ха**, вместо с **хъ** и без елиф между ре и син; син е вокализиран с **отвесна фетха**, а крайният нун е вдигнат над първия нун и дал. В този дал е началното йе от следващата дума *yediyüz*. В нея началното йе и дал са пониско. Второто и третото йе и вав са на ниво средата на реда, като точките за второто йе са под дал, а за третото – под вав. Над вав е зе, а между опашките на вав и зе е тъ от следващата дума *toqsanda*, с байраче на отвесната част горе надясно. Буквите **тъ**, **қаф**, син и елиф са на ниво средата на реда, като точките на **қаф** са високо над буквата, една над друга. Нун, дал и хе са над **қаф** и син, като хе е залепено за и над крайчето на дал и е с пресечени краища. *Ḥurūc* (*ḥurūc*) отново по **грешка** е изписана с **ха**, вместо с **хъ**, и в нея вав е разположена над ре. В *eyeyüb* елиф е висок и с байраче горе надясно, а бе е над средните четири букви йе, лям, йе и вав, недовършено от лявата страна, то пресича лям.

На **р. 11** в *niçe* хе е завито както при **сюлюс**, под ‘айън и под бе от следващата дума ‘*abd*, над бе има сукун, а в дал е елиф от следващата дума *āl*. И четирите високи букви елиф, лям, и отново елиф и лям са наклонени отляво горе надясно долу. Елиф и лям от *āl* са с байрачета надясно, а луличката на лям е разширена. В нея са вместили елиф и йе от *ile*, като точките на йе са под крайното хе, а над него са гяф и чим от *göçüb*. Точките на чим са под хе от *ile* и под вав от *göçüb*. Бе започва над вав и точката му е също над тази буква и продължава над цялата следваща дума *Rūm*, в която вав е над ре, а мим е над вав. Опашката на мим продължава косо наляво под цялата следваща дума *ilīye*. В нея елиф е с байраче надясно и точките на първото йе са под лям и под опашката на мим. Под крайното хе от *ilīye* са точките на второто йе. Над него е **ха** от *ḥāliiyā* (*ḥāliyen*). В последната дума йе е вокализирана с **отвесна фетха**.

На **р. 12** всички високи букви имат наклон отляво горе надолу надясно. В *seyuidā* елиф е над дал, с байраче надясно. В *olsun* лям е с байраче горе, а нун е вдигнат над края на син и вав и над дал от следващата дума. В *du'ā* 'айън, вокализиран с отвесна фетха, и елиф са изписани на височина средата на реда. Във *lev-tine* фе и вав са долу и опашката на вав е продължена и почти се съединява в полуокръжност със заоблената част на хъ от *tārīh*. Те, нун и хе са над фе и вав и над те от *tārīh*. В *tārīh* елифът е висок, а крайчето на ре пресича заоблената част на хъ. В *diyelim* дал е по-долу, йе и хе – над дал, а лям и мим – до него. Този мим е с права вертикална опашка (несих).

На **р. 13** началното хе е дребно, както навсякъде в надписа (*ṣāhi* и *hem* на р. 4, *zāhir* на р. 6, *hem* на р. 7); крайната буква мим е тъгълче, продължаващо с форма, наподобяваща ре (като *hem* на р. 7). В *sekizyüz seksan* точката на зе от *sekiz* е над йе от *yüz*, чиито две точки са под кяф от *sekiz*. Зе от *yüz* е над вав и над първия син от *seksan*, а нун е над втория син. В *üçde* (*üçde*) елиф е дълъг, опашката на вав е удължена. Крайчето на дал е залепено за хе (талик).

На **р. 14** крайното йе от *göcdi* е вертикална линия, завиваща под остър тъгъл косо наляво и пак под остър тъгъл хоризонтално надясно през дал и над джим. Шин от *şol* започва под това йе и точките му са в ляво. Лям едебеличък, с байраче надясно и не много висок. 'Айън от 'Oṣmān започва залепено над луличката на лям, нун е вдигната над 'айън, се и мим, като трите точки за се са вътре в нун, а отделна точка за нун не се забелязва. В *babā* и двете букви бе са вокализирани с **отвесни фетхи**.

Син е изписана без зъбчета като удължена леко извита линия единствено на **р. 15** в надписа в думата *sepe*, а хе е само чертица наляво (талик), както в *başla* на р. 8. Долните части на цифрите 883 от годината са залепени за син.

В писмото се откриват особеностите на **сюлюс, несих и талик**. Текстът е **частично вокализиран**.

В него се забелязват някои **правописни грешки**. На доста места вместо буквата хъ, която се изписва с точка на арабица, е употребена буквата *ḫa*, която в османотурската и арабската азбуки е без точка. Вместо *maḥzen* виждаме *maḥzen*, вместо *ḥānqāh* – *ḥānqāh*, правилната форма е *Ḥorāsān*, с хъ в началото и с два елифа, т.е. с две дълги гласни *ā*, а е написано *Ḥorasān*, с *ḫa* в началото и с пропуснат първият елиф, т.е. само с една дълга гласна *ā*; вместо *ḥurūc* пише *ḥurūc* и вместо *tārīh* – *tārīh*.

Текстът на надписа е съставен в **народния стил на турския език**. В него преобладават тюркските по произход думи (35), следват ги арабските (29), а по-малко са персийските (17). Именните словосъчетания от турски тип са 7, толкова са и персийските и има само един изафег от арабски тип. **Титли, свързани с ордените**, са: шах,

баба, пир – пиран, султан, евлия, кутбюл арифин, абд-и ал, сеййид/сеид. **Термини, свързани със суфизма** са: керамет, керамат, тарик, ел аланлар, бахр-и керамет, сърр-и Худа, ханках, дергех. Повечето се нуждаят от доста пояснения и коментари. На **р. 1** се чете арабската дума *silm*, която и в арабски, и в османотурски има две различни вокализации на началната буква син – с фетха или пък с кесре (Баранов 1976, 371; Sâmî 1998, 733). Странното е обаче, че тя не се среща като встъпителна формула в епиграфските паметници от България, които съм проучила лично и които са ми познати от публикации. Тя означава `мир, спокойствие`. Открива се само в надписа в малкото тюрбе извън двора на гробницата в с. Текето от 1193 година [по Х. 19. I. 1779, вторник – 8. I. 1780, събота.] Не се отразява като използвана в съвременните речници на турския език (Срв. ТБР 1962, ТБР 2009, ТРС 1977, TS 1974). Със същите три букви, син, лям и мим, но с шедде над лям, се изписва и глаголната форма `селлем`, употребявана в молитви в значение „Бог да приветства!“, „Бог да дари със здраве, благополучие, спасение!“ (Parlatir 2012, 1481; Sâmî 1998, 733)

На **р. 2** за Осман Баба е употребен епитетът **shâx şâh**. Според персийските и османотурските лексикографи тази персийска дума означава `шах, падишах, крал, монарх, княз, император, цар`. В същност смисълът ѝ е `владелец, господар, собственик, стопанин, притежател`. През последните векове най-често се е употребявала за иранския шах и за владетелите на Афганистан. В различни изрази има значение на `глава, председател, началник, пръв` (Sâmî 1998, 717; BTS 1093). Тя е първи компонент на сложни думи със значение `главен, основен, заглавен, най-хубав, най-висш` (ПРС 1983, II, 87). Най-често това е едно от почетните **прозвища на пророка Али** (598-661). Този четвърти праведен халиф и първи шиитски имам е назоваван *şâh-î merdân* – шах/ цар на храбреците, на благородните (на мъжете, на хората, на дейците, на мъжествените, на смелите). Този епитет е съставка и на други прозвища на халифа Али: *şâh-î velâyet* – шах/ цар на светостта, *şâh-î Zülfikâr* – шахът/ царят на (със) [сабята] Зюлфиляр, *şâh-î serdâr* – най-висш главнокомандващ, военачалник, полководец, командир, цар на главнокомандващите, на военачалниците, полководците, командирите.

Прозвище е на третия шиитски имам и по-малък син на Али, пророка **Хюсейн** (626-680), когото именуваха *Şâh-î Kerbelâ* – шах на Кербеля. **Епитет е и на** самия пророк **Мохамед** (570-632), към когото се обръщали с изразите *Şah-î Kevneyn* – Господар на двата свята, *Şah-î risalet* – шах на пророчеството, на пророческата мисия, *Şah-î Levlâk*. Ф. Девелилиоглу пояснява, че арабската дума *levlâk, levlâke* е взета от един свещен хадис: „Levlake, levlake lema halakî-ül eflake“ – „Ако не беше ти, ако не беше ти, нямаше да създадеш небето и зе-

мята“ (Devellioğlu 1970, 657), (нямаше да си създателят на вселената, бел. К.В.)

А. Гафуров смята, че особената почит към **титлата „шах“** се обяснява с това, че **зад нея се скрива личността на халифа Али**. В началото на XVIII в. в Иран все още управляват Сефевидите, а в края се появява Каджарската династия. Думата „шах“ в състава на името на управниците при Сефевидите била в началото на името (Шах Исмаил I, 1501-1524, Шах Тахмасп I, 1524-1576..., Шах Аббас I, 1587 или 1588 –1629, Шах Сафи I, 1629-1642), у Каджарите пък била в края – Ага Мухаммад Шах, 1779-1797, Фатх Али Шах, 1797-1834, Мухаммад Шах, 1834-1848, Насираддин Шах, 1848-1896 (Гафуров 1987, 36, 77; МД 1971, 226, 234).

Ранните управници на Иран никога не се назовавали шахове. По времето на Ахеменидите, VI – IV в. пр. Хр., те носели титлата „цар на царете – хшайтйа хшайтенем“. От династия в династия постепенно тя се изменила фонетично до шахан шах (шахиншах). След завоюването на Иран от арабите тази титла изчезнала за три и половина века. Въпреки протестите на абасидския халиф, буидът Адуд (Азуд) ад даула (управлява в Иран и Ирак от 943 до 983 г.) я възстановил през 978 г. Това бил по-скоро **епитет**, отколкото официална титла. И при селджуците шахиншах също бил **в по-голяма степен епитет, отколкото звание на управника**. Постоянна **титла** на иранските царе той станал едва след създаването на държавата на Сефевидите (907-1145/ 1501-1732, МД 1971, 226) и останал, с малки прекъсвания, до владетелите от династията Пахлави / Пехлеви, Мохамед /Мухаммед Риза Шах Пехлеви, син на Риза Хан Шах Пехлеви, който се възцарил през 1925 г.

Шахове се наричали управниците на отделни области като Хорезъм и Кабул. Традицията да се присъединява думата шах към името на управника на Иран започнала от шах Исмаил (1501-1524). А. Гафуров е на мнение, че **да се пише шах с малка буква**, както е прието в руската литература по изтокознание, **е неточно**. Шах **не било название на сана, а част от имената** на Сефевидските управници. Първият Сефевидски владетел на Иран до коронацията се наричал Шейх Исмаил. **Предците** му по мъжка линия били кюрди, които говорили на тюркски, а **по женска** – араби и се считали най-близки роднини на Пророка. **Сефевидите** извеждали **родословието си от халифа Али** и дъщерята на Мохамед Фатма, без да могат да докажат това с документи. Първите шейхове на дервишкия орден, основан от Шейх Сафиаддин Исхак (1252-1334), наречен Сефевийе, които били предци на сефевидските владетели на Иран, не се назовавали сеййиди (сеиди). **А след шейх Исмаил званието**, което получавали **потомците на Али, се утвърдило** и не будело съмнение. Това давало на Исмаил правото да присъедини към името си

титлите **емир/амир, сеййид/саййид и шах**. **Иранците по традиция считали всички потомци на Али и Фатма за шахове** (Гафуров 1987, 77-78).

От тук би следвало да стигнем до заключението, че и Осман Баба е бил считан за потомък на Али – нали и за него на р. 2 е употребен епитет шах, а на р. 13 титлата сеид (сеййид).

В Житието на Демир Баба, на стр. 108, от ред 9 до ред 13, родословието на Отман Баба е изведено именно от зета на Мохамед и негов братовчед (чичов син) Али и от сина на Али и дъщерята на Мохамед Фатма, Хюсейн, но не и от другия им син, Хасан. Там той е назован с три имена: Ел-Хюсамеддин (острият меч на вярата), Отман и Хюсам (остър меч). В него четем:

„[108:9] Ел-Хюсамеддин, син на Али, син на Ибрахим, [108:10] син на [седмия шиитски] имам Муса Кязъм, син на [шестия шиитски] имам Джафер Садък, син на [петия] имам Мухаммед Бакър, син на [четвъртия] имам Зейн ел Абидин, син на [третия] имам Хюсейн, син на [първия шиитски имам] Али. [108:12] Името на [108:11] Отман Баба [108:12] е Хюсам. Името на баща му е знатния (сеййид) Али. Дядо му е Ибрахим. [108:13] Пра-прадядо му е [седмият] имам Муса Кязъм (Венедикова 2006а, 90).

Ето и времето, в което са починали предполагаемите далечни предци на Отман Баба: имам Али – през 661 г. сл. Хр., имам Хюсейн, син на Али – 680 г., имам Али Зейн юл Абидин, син на Хюсейн – 713 г., имам Мухаммед юл Бакър, син на Али Зейн юл Абидин – 733 г., имам Джафер юс Садък, син на Мухаммед юл Бакър – 765 г. и имам Муса-л Кязъм, син на Джафер юс Садък – 799 г. (Gölpınarlı 1977, 264).

На същото място в Житието родословието на Демир Баба се извежда от другия син на Али, Хасан. Сред прадедите му е показано и име на лице – немюсюлманин по рождение, приело исляма (ЖДБ 1824, 108:13, 14).

В Пътеписа на Евлия Челеби обаче Осман Баба е показан като син на Хюсамеддин (Хюсам Шах): „Неговият дядо Саид (честитият) Али бил един от потомците на седмия син на честития [седми шиитски имам] Муса Кязъм. Негов син пък (на дядо му Али) бил Сеййид (знатният) Хюсамеддин, а негов син е този Осман Баба (ЕЧ 1972, 293).

В строителния надпис над вратата на тюрбето от 1507/1508 г. Отман Баба, е показан с прозвище Хюсам Шах. У Евлия Челеби и потеклото на светеца, и текстът на този строителен надпис не са предадени вярно (срв. Венедикова 2006, 86-93). В двете издания на Житието на Осман Баба за него се разказва под двете имена: „И сред Божиите светци се обръщаха към него, казваха му Хюсам Шах. А явното му име сред народа бе Отман Баба.“ (ОВУ 2007, 15, 18) Сам той се представя: „Наричат ме сред светците Хюсам Шах...“ (Коса, 2002, 24)

На р. 12 в надгробния надпис на Осман Баба от 1478/1479 г. той също е окачествен като `сеййид` чрез обръщението към самия него: `Seyyidā! – О мой сеиде! (Ей, знатни първенецо! О знатни потомко на Пророка (чрез внука му Хюсейн)!` Вероятно в строителния надпис на гробницата, посветен на Отман Баба, и в надгробния в чест на Осман Баба има данни за двама светци с различно изписани имена и различни титли.

Също на р. 2 за светия покойник Осман е употребена титлата баба. Тази дума в иранските езици означава отец, баща, но може да се използва и в значение на дядо, прадядо. Бащата на Ардашир I (226-240), основателя на династията на Сасанидите (226-642 г. сл. Хр.) в Иран наричали Папак. Това била умалителна форма от името Пап, което в средноперсийски означавало/ имало смисъл на `отец, баща` (Гафуров 1987, 17-18).

В съвременния персийски език се дават значенията `отец, баща, дядо; старейшина на племе; приятел, другар, момък`. Отбелязва се, че думата е почетна титла и лично мъжко име (ПРС 1983, I, 153). Тя не се открива в най-ранните тюркски писмени паметници, в Орхонските надписи от края на VII и началото на VIII в. В изследването на Г. Айдаров върху езика им нито сред термините за роднинство, нито в речника може да се намери думата `баба`. За баща, дядо и прадядо се среща тюркската дума `ата` (Айдаров 1971, 75, 356).

В Древнотюркския речник е регистриран само един пример с думата баба в значение на баща, в голям химн в чест на Мани, изпълнен с четливо манихейско писмо. Не е отбелязана дата (ДТС 1969, XXXVI, 76).

А. Гафуров е на мнение, че обичаят да се назовават православните свещенослужители „отец“ не идва от Древен Иран, нито от недрата на юдейството, където свещеникът бил по-скоро предводител, пастир. У сирийските епископи нерядко се срещало иранското име Пап, Папа. С представата за духовен баща било свързано и званието на главата на Александрийската, а след това и на Римската църква – папа (Гафуров 1987, 19).

В османотурски език думата се употребява в различни значения: `отец, баща, родител, предец, прародител; възрастен и уважаван човек с духовни достоинства, преподобен човек; духовен водач, шейх, глава на някои дервишки ордени, титла на шейх, бекташийски шейх, старейшина на религиозен орден; благодетел, роден баща, доброжелателен, добронамерен и уважаван`.

Освен със значение на `ата` (баща, прародител, прадядо) `баба` и преносно се употребява за възрастни хора, достойни за уважение. За почит така се обръщат и към някои хора, които се намират начело на която и да било класа, прослойка, формация. Като термин

от мистицизма думата се среща през епохата на селджуците. Под влияние на ордена на Ахмед Йесеви (? – 1166 г. сл. Хр., КА 1968, 25) се разпространила много сред тюрките. Суфисти със звание баба се срещат в Иран още от X, XI и XII век.

Баба била титла на бекташийските шейхове, на заслужилите, великите сред тях. Бекташийството взело тази почетна дума, създадена много преди самото него, като един ранг, сан. Баби`те се възпитавали и подготвяли в дома на основателя/ водача на ордена (pir evi) на „вратата за сбогом“ (eyvallah karisi). Ейваллах означавало пълно отказване, пълно самопожертвование за идеята и пояснявало важна точка във философията на братството. Ако мюридът/ послушникът искал да се подготви сред категорията на дервишеството, той трябвало да мине през „вратата за довиждане/ сбогом“ (eyvallah karisi). Там той щял да разлюлява мотиката, да размахва лопатата и да получава непрекъснато душевен покой, духовно въздействие (feyz). В същност арабската дума `фейз` има много значения като `изобилие, богатство, процъфтяване, благосъстояние, благодетелност, плодородие, щедър дар`. Но в дадения случай най-вероятно става въпрос за „спиритуални/ духовни сили, които произтичат/ произхождат от едно лице и биват вдъхнати, внушени на друго, вдъхновяват друго“ (Redhouse 1968, 370). В края на краищата този мюрид можел да бъде харесан, предпочетен и одобрен..

Дервишът, който се обърнал към „вратата за сбогом“, служел две-три години в „Лозето/ градината на дядовците/ деде`тата“ (dede bađı) и получавал духовен сан `деде – дедец`. После го приемал върховният баба/ отец и ставал дервиш в текето/ обителта. Там служел дванадесет години и шест месеца. След това, ако му е късмет, можел да стане баба. При назначаването на баби`те обикновено се следвало старшинството, но можело да се предпочете и умението, способностите, компетентността. Кандидатите за баби трябвало да бъдат благообразни, сладкодумни, обучавали ги и по музика. Баба`та, обучаван по този начин, или чакал да се открие място за баба, или пък му се разрешавало да открие теке на ново място. Много селища и местности включват в наименованието си термина баба. Например градчето Бабадаг води името си от гроба на Саръ Салтък Баба (Pakalın I 1993, 136). В България хасковското село Текето/ Осман Баба Теке носи името на Осман Баба, който има теке и гроб там, но и поне на още шест места.

Кърджалийското с. Бащино/ Хасан Бабалар е по името на Хасан Баба, който имал вакъф там и теке с гроб. В един съкратен регистър на тимари, зиамети, хасове, мукатаи, мюлкове, вакъфи, чифлици и крепости в провинция Румелия от 4.II.1523 – 24.I.1537 г. като учредители на вакъфи в казата Хаскъой/Хасково са отбелязани Осман Баба и Хасан Баба (Радусhev, Ковачев 1996, № 8, с. 11, 80, 92).

Най-ранният епиграфски паметник, открит до днес в с. Башино, е създаден повече от сто години след учредяването на тези вакъфи. Това е тънка бяла мраморна фронтонopodobна надгробна плоча с надпис: „[1] ‘Ālī [.] Sene 1049 [.] – [1] ‘Āli [.] 1049 година [по X. = 4. V. 1639, сряда – 23.IV.1640 г. сл. Хр., понеделник.] Втора по време е мраморната антропоморфна надгробна колонка със запазен цял кратък релефен надпис: „[1] Fātiḥa [.] 2] Molla (Monla) Süleymān [.] 1114 [.] – [1] Заупокойна молитва (Фātiḥa) [.] 2] Молла (Монла) Сюлеймāн [.] 1114 [г. X. = 28. V.1702, неделя – 17.V.1703 г. сл. Хр., четвъртък.] (Venedikova 2015, 66-72)

Хасковското с. Св. Илия/ Али Баба текеси в община Стамболово, изселено през 1901 г., е свързано с името на светеца Али Баба и т. н. Демир Баба теке в Исперихско е по името на обителта на Демир Баба там и пр.

Също на р. 2 в изследвания надгробен надпис е отбелязано личното име Осман – ‘Oṣmān, изписано с ‘айън, се и мим. Част от учените го определят като арабско (Devellioğlu 1970, 1017; BTS 967), а други – не (Redhouse 1968, 903; TS 1974, 620). Известно е, че така се нарича третият праведен халиф и зет на Мохамед ‘Усмāн ибн ‘Аффан (644-656). Същото име носи и родоначалникът на османската династия ‘Осмāн I (1281 – ок. 1324).

В арабски език обаче не е посочено значението на това лично име. От думата има само едно производно, означаващо ‘османски` (Баранов 1976, 498). Гафуров определя ‘Осмāн като турско мъжко име и препраща към ‘Усмāн като форма на името, възникнала у арабите, със значение на ‘костоправ – човек, който поправя, намества и лекува счупени кости` (Гафуров 1987, 177, 197). М. Тахир посочва името като арабско, с честотност в България 6369 и със значения: Ejderha (дракон, ламя, змей), Тоу kuşunun yavrusu (малкото на птицата дропла) (Тахир 2004, 91).

На р. 3 и р. 5 прави впечатление **старата тюркска дума іґге**, изписана в текста с джим – іґге. Тя е засвидетелствана още в орхонските надписи в края на VII и началото на VIII в. под формата **іґге** в значенията **‘вътре, тайна, секрет`** (Айдаров 1971, 280, 358). Отново в същия вариант іґге със значение ‘içinde` е регистрирана в старотурски писмени паметници от първата половина на XV век (Timurtaş 1977, 295). До XXI век, когато вече е архаизъм, е запазила почти напълно формата и значенията, които е имала през VIII век : ‘іґге – вътрешна страна; **доверителен, таен, поверителен; вътре, навътре`** (ТБР 1962, 237); іґге – ост. вътре, сред (ТБР 2009, 601).

В края на р. 3 най-вероятно е употребена арабско-персийската дума **‘neşvünema`**, която се среща и в османотурските, и в съвременните турски речници в значение на ‘растеж, растене, нарастване, развиване, развитие`. Макар и не много често и в съвременния

език се употребява глаголт `neşvünema bulmak` в смисъл на `развивам се, раста, разтварям се, разцъфвам` (Devellioğlu 1970, 987; ТБР 1962, 412; ТРС 1977, 676; ТS 1974, 602). Вероятно този сложен израз първоначално е образуван в персийски език и там има повече значения: `näşvonāmā[yu]` означава `растеж, ръст, поникване, растене, порастване; проявление, разкритие, откриване, разкриване, показване, проявяване; разгръщане, развиване на дейност`; а глаголт `näşvonāmā kārdān (yāftān)` се употребява в значение на `раста, развивам се, израствам, пораствам; появявам се наново, проявявам се, разкривам се, излизам наяве` (ПРС 1983 II, 644). Предполагам, че при някои от подновяванията на буквите в надписа в `neşvünemā` в края на р. 3 вторият вав, който се намира над първия, е оформен по грешка като хе. Текстът на р. 3 „Rūm ili icre kerāmātu bulub neşvünemā“ би могъл да се разбере по два начина. Единият е „В Румелия чудесата му се проявиха (разкриха, излязоха наяве). Другият, по-малко вероятен, но възможен, е: „Rūm ili [,] icre kerāmātu bulub neşvünemā“ – „Румелия откри (извади на яве) тайните (скритите, поверителните, доверителните) чудеса.“

Персийската дума `pīr` на р. 4 означава `стар, възрастен, в напреднала възраст, дрявен, престарял, изнемощял, грохнал; старик, старец`. Но в нашия надпис показва духовен сан. Тя има смисъл и на `старейшина, вожд; шейх, духовен вожд, наставник, глава на религиозна секта; основател на религиозна секта или орден, първия създател на един орден`. Например пир на Бекташийския орден е Бекташ Вели, а на Мевлевийския – Джелиледдин Руми Мевляна. `Pīr-i ṭarīqat` е духовният вожд на суфистите. Пир може да е и светецът – покровител на някой занаят (ПРС I 1983, 324; ТБР 1962, 449; ТРС 1977, 722; Devellioğlu 1970, 1038).

На същия р. 4 се съобщава, че Осман баба е не само шах, но и **султан** на всички старейшини на дервишкия орден: `Cümle pīrān-ı ṭarīqin şāhi hem sultānidir`. **Титлата** `султān` е производно съществително име от арабския корен `салтānā` - `провъзгласявам за султан, господар`. В арабски означава `власт, господство, владичество`, но и `султан, господар, върховен управник` (Баранов 1976, 368). В персийски `солтān` означава още `монарх; капитан (чин); управление, царуване; монархия, султанат, кралство`. Той може да бъде втори компонент на сложни имена на жени, като напр. `Фатиме Солтān` (ПРС II 1983, 54). В османотурски и в съвременния турски език султанът е `император – мюсюлманин; османски владетел`, като титлата стои пред името, както и в български език. Например Осман Баба, според текста на надгробния му надпис, е излязъл от Хорасан през 790 г. Х. /1387 г. сл. Хр., в края на управлението на Султан Мурад I Худавендигяр, син на Орхан (761-792/1359-1389). Живял е по времето на царуването на Султан Баязид I Йълдъръм (1389-1402), син

на Мурад I, при междуцарствието и борбите между синовете на Баязид, 1402-1413, на султан Мехмед I Челеби (1413-1421), син на Баязид I, на султан Мурад II Коджа (1421-1451), син на Мехмед I и починал през 883 г. X. = 1478/1479 г., към края на управлението на султан Мехмед II Фатих (855-886/1451-1481 г.), син на Мурад II.

„Султāн“ може да е звание на майка, жена, сестра или дъщеря на османския владетел и тогава следва името. Съпруги на султана започват да получават такова звание едва от Баязид II (1481-1512) нататък (една от съпругите му била Хатун Султан), докато султанските дъщери го носели още от времето на Осман I (1299-1326, той имал дъщеря Фатма Султан), а султанските майки – едва от Селим II (1566-1574) нататък (негова майка била Хюррем Султан) (Срв. Şaroluo 1961, 490-500).

Сам Мохамед бил назоваван „султāн-ъ дервишāн“ – „султанът на дервишите“ (Redhouse 1968, 1035; BTS 1081; Sāmi 1998, 732; ТБР 1962, 513). С това би могло да се свърже вероятно значението „**титла на някои светци от Бекташийския орден**“ (ГРС 1977, 794). Но някои учени приемат, че при духовни лица султан предполага „**заемане на висока степен в мистическата, суфийската йерархия**“ изобщо (Гордлевский I 1960, 535).

Понятието „държава“ за арабите било ново, но те започнали да го обозначават със старата семитска дума, **арамейска по произход** – „султāн“. Първоначално „султāна“ означавало „власт, владичество, управник“. В Корана то се употребявало в смисъл на „власт въобще, покровителство, защита“, а също „авторитет“ или „аргумент“. Това значение се запазвало в **епитетите на мюсюлманските светци** (Гафуров 1987, 71, 192).

В нашите земи това звание се свързва с Балъм Султан (ум. 1516 г.). Майка му била българка, дори българска принцеса. През 1501 г. заел службата, поста втори пир (втори основател на ордена). От текето Къзъл Дели в Димотишко Баязид II (1489-1512) го изпратил в Анадола начело на дергяха (дервишкото теке) Хаджъ Бекташ в район, в който не веднъж през средновековието били заселвани българи. На негово име има открито тюрбе при Момчилградското с. Чомаково (Къшла).

В Житието на Демир Баба се разказва на много места за Акиязълъ Баба Султан, който има теке при Оброчище, Балчишко, за Кадемли Баба Султан, чиято обител е при Графитово, Новозагорско, за Демир Баба Султан. От неговите три обители през миналите столетия днес е известна тази при с. Свещари, Исперихско. Още едно тюрбе на име Демир Баба е в с. Лясковец, Пъндъджък, в общ. Стамболово, Хасковско. За обителта на Къзъл Дели султан също се разказва на много места в Житието. А в строителния надпис над вратата на тюрбето в село Текето от 913 г. X. = 1507/1508 г., за който

стана въпрос по-горе, е отбелязано името Оџман Баба и той е определен като „султāн, син на султāн, с прозвище Хюсām Шāх“ (Венедикова 2006, 86-93).

Твърде много размисли будят първите две думи на **р. 6**. В арабски език думата `zāhir` може да е и прилагателно – `ясен, явен, очевиден, видим; външен, привиден, показан`, и съществително – `външен вид, външност` (Баранов 1976, 492). В персийски език значенията на прилагателно се запазват и увеличават: `очевиден, явен, ясен, несъмнен; външен, показан, привиден; ясен, добре видим, забележим, хвърлящ се в очи`. Значенията като съществително също се запазват и разширяват твърде много: `външен вид, външност, показност, привидност; форма, външен вид, обстоятелства; околности, предградие; мъжко име Захер`. Но в персийски се добавя и смисъл на наречие – `външно, видимо`, като едно от значенията на `zāhir` се приравнява със значението на `zāhiren` (ПРС 1983, 165, 779).

В османотурски значенията на прилагателно се запазват: `görünen – видим`, `görünücü – привиден`, `açık – ясен`, `belli – явен`, `meydanda – налице`. Но тук се увеличават извънредно много ролята и значенията на наречие: `elbette – разбира се`, `şüphesiz- несъмнено`, `öyledir ya – така е, я`; `galiba – като че ли`, `zannederim – смятам`, `umulur ki – очаква се че, вярва се, че`; `görünüşe göre – на вид`, `anlaşılan – както се разбира`, `meğer – а пък, а то`. Запазва се и ролята на съществително: `diş yüz – външен вид`, `görünüş – външност` (Devellioglu 1970, 1400).

А. Гьолпънарлъ обръща внимание, че същевременно `zāhir` е едно от имената на Алл ах – на Бога, с мъдростта му, с тайната му мисъл, със знанието му, с мощта му – на Бога, с чиито качества се забелязват съществуващото и единението. Той смята, че същото име се среща и в сура LVII Ḥadīd/ Желязото, аят 3 на Корана като едно от имената на Аллах, но следва да отбележим, че там думата е изписана без елиф, с кратко а в първата сричка – `Az-zāhiru – Явният`. (срв. Коран 1999, 536.) Същият автор пояснява, че според суфистите `zāhir` е `видимият свят` (Gölpınarlı 1977, 363).

А. Гафуров приема, че личното име `Zāhir` има смисъл на `победител` и произлиза от епитета на мюсюлманските управници, който във формата `al-malik az-zāhir` нееднократно се повтаря в титулатурата например на египетските султани. Почетното прозвище на абасидския халиф, син на Насир, било `zāhir li dīnallāh – побеждаващ в името на вярата на Аллах`. И името на пророка Мохамед употребявали с епитета `zāhir` (Гафуров 1987, 45, 148).

Интересен е терминът `acın`, който означава `свят, мир, вселена, космос` (ТБР 1962, 11; ТРС 1977, 22; Redhouse 1968, 9; ТБР 2009, 31). Той се среща в доста ранни тюркски текстове от XI до XV в. и се

посочва от специалистите като **согдийски**: в *Çutadğu bilig* (Науката как да станем щастливи) – етико-дидактическа поема от Юсуф от Баласагун, 1069/1070 г., в най-ранния ѝ препис, пазен в Ташкент, на арабско писмо, от края на XII и първата половина на XIII в., и в Хератския препис на уйгурско писмо от 1439 г., съхраняван във Виена; Включена е в Речника на Махмуд от Кашгар *Dīvānu luġāt it Turk* (Събрание на тюркските езици), 1072-1074 г. Той съдържа тюркски думи, изрази и стихове от народни песни, с превод и тълкуване на арабски език. Единственият му препис на арабско писмо от 1266 г. се пази в Цариград. Думата се намира и в *Atabatu-l (Hibet ul) Nakaik* – Вратата на (Подарък от) истините – поема с дидактическо съдържание от първата половина на XIII в., съчинение на Ахмед от Югнек, в преписа ѝ с уйгурско писмо, с подредно дублиране с арабско писмо, от 1480 г. Може да се открие и във фрагменти на уйгурско писмо на различни тюркски текстове с будистко, медицинско, религиозно и астрономическо съдържание, календари и пр., както и в тюркски фрагменти на писмо брахми, засягащи религия, медицина, календари и пр. В тези стари тюркски текстове *asun* означава `(земния) мир, вселена, мир, свят, (земния) живот, земя; **земния живот** (в противоположност на отвъдния)`. В текстовете с будистко съдържание има смисъл на `съществувания, предишни съществувания, раждане, **прераждане**, (различни) прераждания` (ДТС 1969, 6, 73, 74).

Според **р. 10** от епитафа, в ранна възраст ‘Осман излязъл от Хорасан (обширна историко-географска област в Североизточен Иран, Северозападен Афганистан и Южна Тюркмениа, в която от древността живели и предци на българите). Високосната 790 г. Х., в която Осман тръгнал от Хорасан, обхваща времето от 11 януари, събота, до 31 декември на 1388 г. сл. Хр., сряда.

На **р. 11** можем да се колебаем дали създателите на надписа са искали да напишат ‘abd-ı āl – привърженици на фамилията [на Мохамед, включваща, освен него Али, Фатма, Хасан и Хюсеин], или по грешка са написали с начална буква ‘айън думата *abdāl*, която се пише с начален елиф и има значение на дервиш, мюсюлмански монах, светец. Тогава ще преведем р. 11: „С колко дервиши/ светци премина (се пресели) тогава в Румелия.“

Приемам, че гласната `a` в края на думата `seyyid` на **р.12** изразява възклицание и е неударен суфикс за образуване на звателна форма (Devellioğlu 1970, 1; ПРС I 1983, 31; ПБР 2009, 2): *seyyidā* – О, сеиде! (Ей, знатни първенецо! О знатни потомко на Пророка!). Сеидите са знатни личности, които произлизат или претендират че са от рода на третия шиитски имам Хюсеин (626-680 г.), син на първия шиитски имам Али и дъщерята на Мохамед, Фатма.

През 30-те години на XX в. този надпис е четен от **Али Кемал**

Балканлъ. Той заварва надгробната плоча „изтръгната от мястото си, облегната в един тъгъл вътре в тюрбето на Осман Баба“. Авторът не пише, че по-рано е виждал тази плоча като камък при главата на гроба в тюрбето. Следователно още по това време паметникът не е бил заровен в земята нито вътре, нито вън от тюрбето. Издаденият от Али Кемал текст на надписа е на съвременна турска азбука, без транскрипция. На доста места има различия с моето четене. Някои от тях са приемливи като вариант на четене, а други – не (Balkanlı 1985, 74). Тук ще разгледам различията в неговото и моето четене и ще дам някои пояснения върху тях.

У този автор не е прочетен, или не е регистриран в изданието първият ред с встъпителната формула – „Silm“/“Мир [на праха му!]“ На р. 2 Балканлъ е чел „şahı – iklimî“ вместо „şāh-ı iklīm[i]“ На р. 3 не е забелязал, че işge е написано с джим – işge; неправилно е прочетено neşg вместо neşv. На р. 6 съвсем своеволно е прочетено `tahir irfan` вместо `zāhir acun`. На р. 8 е заменил `cān başla` с `cān u bâşıla`. В края на р. 9 не е забелязал точката за гайън в ağa, която е горе в дясно от елифа, и е написал `âlâ ü gedâ`. Отчасти основание за тази неточност дава удължаването и завиването на втория елиф в `âga` подобно на лям. Не е успял да отрази, че на р. 10 doksan – деветдесет – е изписано с тъ, `toksan`. На р. 11 закръглената форма на депричастието `geçüb` в старо- и среднотурския етап от развитието на езика е предадена със съвременната форма `geçip`, а по-старото наименование `Rum iliye` с по-късното `Rumeliye`. На р. 13 не е отразено, че `seksen – осемдесет` е изписано с елиф – `seksan`, а `üçte` – с джим и дал – `üçde`. На р. 14 по-старата форма на глагола `göcdi` е предадена със съвременната `göçtü`. Не е отразено и че годината е отбелязана на р. 15 и с цифри.

Друг автор, **Иван Добрев** от Хасково, през 1992 г. публикува собственоръчен препис на арабица и превод на този надпис (Добрев 1992, 194-196). Той **не е дал разчетен текст** нито с, нито без транскрипция. В първите четири реда няма големи смислови различия между моя и неговия превод. Но нито Йордан Георгиев, който е превеждал надписа около 1963 г., нито Ив. Добрев са схванали и пояснили един специфичен суфистичен термин на р. 6. Става въпрос за израза **el alanlar.**, който буквално значи „онези, които поемат ръка“, „поемащите ръка“. Но с това поемане на ръка мюридите/ послушниците вземат разрешение от мюршида си/ от духовния си ръководител да показват на другите пътя. При ордените `el almak` означава `мюрид да вземе от мюршида си разрешение да показва на хората пътя; някой да вземе разрешение от майстора си да практикува някакъв занаят`. А пък `el vermek` има смисъл на `оказване на помощ`; при ордените означава `мюршид да даде разрешение на някой мюрид да показва на другите пътя; даване на пълномощия по

въпроси като народно лечителство` (TS 1974, 262). А. Гьолпънарлъ кратичко пояснява този израз. „El almak“ се нарича приобщаването към/ свързването с който и да било мюршид/ духовен ръководител. А когато някой бъде приет и взет в ордена, казват „el vermek“ даване, подаване на ръка. Освен това със същите изрази си служат и в случаите, когато извършват нещо, когато съблюдават някой обичай или изпълняват обред, свързан с ордена, или пък когато вземат разрешение да четат при болест. Казват: „Okumaу el almış, eli var – Поел е ръка/ Взел е разрешение да чете; Има [подадена] ръка/ Има разрешение“ и др. п. (Gölpınarlı 1977, 110). Всички тези значения са отразени и в наскоро издадения от Вейсел Байрам Речник на понятията и изразите в алевизма и бекташизма (ABKDS 2015, 95).

Авторът не е разбрал смисъла на редове 5, 6, 8 и 9.

Можем да сравним факсимилетата, разчетения и транскрибиран от мене по-горе текст, превода и поясненията, които дадох, с надписа, който видяхме поставен при тюрбето в с. Текето на 27 и 28 юни 1981 г.:

„Красив край!

Ако всевишният пожелае и изпълни страната с благоволения, това ще бъде извор за Осман Баба.

Намирайки благоволение във вътрешността на страната Румелия, той израстна и се създаде в нея. Той пое пътя на всички достойни старци.

Като водач на джемаат той, в необятната като море Божия благодат беше пазач от тъга и печал. Излязъл от Хърсан през 790 [1389 г.] той подава ръка на раята в Румелия да бъде молитвуван от мощите се. В 883 (1479) се пресели във вечността този Осман Баба.

Д. Аладжов“

Тъй като този непълен и не много точен превод е бил под погледа на всички посетители в с. Текето десетилетия наред, използван е и от някои автори. Покойният хасковски изследвач Ив. Добрев (Добрев 1992, 194-195) цитира откъси от него, като отбелязва, че преди 25 години е направен първият опит да бъде преведен и разтълкуван надгробният надпис на Осман Баба от ориенталиста Йордан Георгиев в статията на Димчо Аладжов „Кой е Осман Баба“ във в. Хасковска трибуна, бр.123 от 14 XI 1963 г.

В същност част от надгробните надписи в с. Текето, включително и този на Осман Баба, са четени и изследвани в някаква степен от Али Кемал около 30 години по-рано, около 1930 г.

Преводите на Йордан Георгиев и Иван Добрев поставят въпроса и за предаването на български език на р. 2 и 3 от текста на надписа:

[2] Şāh-ı iklīm[i] kerāmet menba‘ı ‘Osmān Baba [3] Rūm ili [,] icre (içre) kerāmāti bulub neşve[ü]nū[e]mā [,] (или Rūm ili icre [,] kerāmāti bulub neşve [ü] nemā) [,]

Й. Георгиев и Ив. Добрев смятат, че изразът `Şāh-ı iklīm[i]` се отнася за Всевишния, за Бога и го възприемат като извършител на действието, като подлог в това изречение. В основните арабски, персийски, османотурски и съвременни турски речници не се открива такова устойчиво словосъчетание. Значението на „шах“ бе доста обстойно пояснено по-горе. Сега можем да дадем пояснения към iklīm. В арабски език дават следните съответствия на **гръцката дума** `ıklīm` : пояс, област, район, край; провинция (в противопоставяне на столица); климат (Баранов 1976, 657, 38). В персийски език за `əklīm` добавят значенията `страна, континент` (ПРС 1983 I, 110). В османотурски език и в съвременния турски iklīm/iklim означава като географски термин, според старата география, всяка една от седемте части, на които се разделя земята от Екватора до Северния полюс; земя (страна, територия), местоположението на една страна от гледна точка на географската ширина и състоянието ѝ по климат, т. е. според топлината и студа; страна, област (BTS 571; ТБР 1962, 243; ТРС 1977, 440). Ако се обърнем за доизясняване и към старогръцко-българския речник, ще открием там за κλιμα значенията `страна, зона, област, (географско) положение` (СБР 1939, 367).

Очевидно е, че Господ не може да е шах/цар само на областта, провинцията, страната или континента. Следователно `Şāh-ı iklīm[i]` се отнася за светеца Осман Баба и е пояснение за него като личност.

Далеч не смятам, че съм изчерпала всички проблеми, свързани с превода на този не лек надпис. Тук за пръв път са дадени четливи факсимилета на паметника, разчетен транскрибиран текст и значително по-точен превод в сравнение с публикуваните два по-рано (на Й. Георгиев и Ив. Добрев), както и пояснения за неосветлените до сега термини и изрази. Анализирани са палеографските и езиковите особености на надписа.

По информация на Мюневвер Енвер Мехмед от 1 VIII 2003 г., **в с. Текето живеят бекташии и сунити, всичко около 130 къщи. В Гълъбец, Козлец, Широка поляна и във Войводово** алианите принадлежат към **клона Бабаи**. Преди време баба в Текето бил човек от Биволяне, в което повечето жители са бекташии, след него – Али Хаджиибрям Вели от близкото до Биволяне с. Горна Чобанка, а сегашният баба (2003 г.) е Юсеин Баба. За курбан колят агне, теле и кокошка.

Али Кемал (Балканлъ), който учителствал продължително време в Хасковско, разказва следното: Не попаднах на каквото и да било предание или разказ в средите на Хасково относно това, че Осман (Отман) Баба се е хвалел и гордял с пророчество или с мисия на месия. При все че появата на някои **къзълбашки села наоколо** не оставя съмнение, че тази личност принадлежи на ордени като **Бекташийския или Мелямийския**, възможно е обаче да е от

Халветийската секта (вяра, вероизповедание, учение, доктрина), като Бали Баба в Княжево, мястото за разходки и развлечение на София, и **отпосле да е усвоен** (присвоен, обсебен) **от алевиите**. Едно лице на име Кючук Абдал от мюридите му през 1483 г. разказва за живота му, пълен с приключения, в произведение на име „Velayetname-i Osman Baba“.

Балканлъ привежда и някои сведения за Осман (Отман) Баба от Meudan Larousse. Там е отбелязано, че е бекташийски шейх, който имал „голяма заслуга за турцизирането (тюркизирането) на Балканите“. Отбелязана е дата на смъртта му 1478, която съвпада с датата на надгробния камък в надписа, на който е посветена по-голямата част от тази статия. При положение, че на негово разпореждане се намирили абдали, той обиколил с тях Балканите... Обръщал се към народа **на огузки език** по местата, които обхождал (Balkanlı 1985, 74-75).

Същият автор привежда и някои вписвания от **вакъфски регистър** брой 732 за Паша или, № 178, озаглавени „Завиѐто на Отман Баба“, без да отбелязва никаква датировка. От тези вписвания става ясно, какви са били приходите и имуществото на едно голямо теке.

Налице били съдебни решения от Хасково от времето на предишните султани, които съобщавали, че в **Акабад**, близко до казармата на Хаджъ Хасан имало някои празни, пустеещи места. **Осман Баба** получил тапия за тях и **построил върху тях едно завийе** (малка обител). За курбан идвали по 350 глави овце. Слугите на дервишите на споменатото завийе били 69 души. То притежавало три воденици и пет градини. В обителта се използвали 16 казана, 20 сахана, 37 тепсии, 16 бакрача – малки бакърени кофи, 6 тави и 10 кепчета (големи лъжици, гребалки, черпаци). Освен тях имало и още два бакрача, 30 тепсии, наречени шире, 27 обикновени сахани, 7 таса, 4 широкоустни плитки пръстени съдове, наричани бадйа, още бакрачи, 30 светилника (чъраг) и два свещника (шамдан) (Balkanlı, 1975, 75-76).

А. Каяпънар е на мнение, че това завийе по-често се изписва в документи с буква те като Завийе на Отман Баба и приема, че то се е намирало в с. Надежден/ Хаджи Хюсеин махле/, южно от Харманли (Кауаринар 2010, 150). Мустафа Йозер отбелязва, че то е построено от Отман Баба – близко до Хасан Къшла в Ак язь по времето на Баязид II през 888/1483 г. (Özer 2005, 358. 6)

Айше Кайапънар в доклада си „Следи от бекташийската традиция в имената на места и хора в Тракия през османския класически период“ (Кауаринар 2009, 1-17, издаден след една година, Кауаринар 2010, 143-163) публикува шест таблици с данни, извлечени от 13 османотурски регистри, които се отнасят за селищата и населението в Тракия (и в Източните Родопи, бел. К. В.) през периода от 1474/75

до 1613/1614 г. Таблица № 2 (4) съдържа списък на личните и бащините имена на дервишите в завийето на **Осман Баба** през 1515-1572 г. Авторката приема, че това е обителта в с. Текето. **От общо 19 дервиша през 1515 г. 13 са синове на Абдуллах**, сиреч новоприели исляма лица. По времето на султан **Сюлейман Кануни** (1520-1566 г.) броят на дервишите е много по-голям – 69. От тях **25 са синове на Абдуллах**, бащините имена на още 10 не са известни. **Двама** от 69-те носят лично име **Абди**, което е съкратена форма от Абдуллах, при това единият е с духовен сан подобен на `дедец` – Абди Деде, тюрбедар. През **1572 г.** дервишите намаляват – те са 44. Бащините имена на четирима от тях не са известни, други **четирима са синове на Абдуллах**, трима са синове на Ахад Деде. **Един** носи лично име **Абди** (Кауаринар 2009, tablo № 4, 11-13; Кауаринар 2010, tablo 2, 152-155). От тези данни можем да заключим, че ислямизацията в района на завийето на Осман Баба, чийто е изследваният надгробен надпис, била най-интензивна по времето на Селим I (1512-1520), когато **повече от 2/3 от дервишите били българи, току що приели исляма**. Вероятният дял на новопомохамеданчените при султан Сюлейман Кануни е около половината.

Същата авторка в таблица № 4 (6) ни предоставя списък на личните и бащините имена на дервишите от завийето на **Отман (Атман) Баба** през периода 1515 –1572 г., извлечени от 7 османотурски регистри. Тя приема, че обителта е при Надежден, Харманлийско. През 1515 г. броят на дервишите е 11, като един от тях е Ферхад, син на Абдуллах, трима са `атък` – освободени роби, а още един – роб – `Хюсеин Кулу`. Едно от лицата е Бали (Деде), син на Отман (Атман). През времето на Сюлейман Кануни, около 1560 г., броят на дервишите е 15 – един от тях е Меми (Деде), син на Абдуллах, друг е Шейх Къзълдели. Отбелязани са и Несими, син на Къзълдели и Савар, син на Несими. Бащините имена на 7 от лицата не са посочени. През 1572 г. броят на дервишите е 19. За шестима от тях няма бащини имена. Един е Меми, син на Абдуллах, а друг – (Шейх) Базарлъ, син на Несими (Кауаринар 2009, s. 15, tabl. № 6; Кауаринар 2010, tablo 4. Признателна съм на А. Каяпънар, която ми предостави копие от непубликувания си доклад, четен на симпозиум в Анкара и издаден след една година: Кауаринар 2010, 152-155, 157-158.)

Наличието в едни и същи регистри на данни за две завийета – едно на името на Осман Баба и едно на името на О/Атман Баба може би потвърждава мнението, че е имало поне две различни лица, основатели на завийета. Едното носи име Осман Баба и е починало през 1478/1479 г. На него е посветен надгробният надпис от с. Текето, който изследвам тук. Другото е с име О/Атман Баба. Но ако обителта му е в Надежден, Хасковско, остава открит въпросът с изписването на имената на надписите в с. Текето. Там строи-

телният надпис над вратата на тюрбето е посветен на Отман Баба (Венедикова 2006, 86-93), а надгробният – на Осман. Дали един и същ светец, чието име се произнася и пише различно, първоначално е имал обител на друго място. Или пък двама светци са създали обители на различни места? Тези въпроси ще се доосветлят в бъдеще, когато бъдат публикувани научно повече документи от XV, XVI и следващите векове, когато бъде анализирано по-детайлно Житието на Осман Баба, когато бъдат публикувани още епиграфски паметници от с. Текето, а и други извори.

След надгробния паметник на Осман Баба от 1478/1479 г. хронологически следват два мраморни паметника от XVI и XVII век.

Мраморна антропоморфна колонка от 1586/1587 г.

Една **мраморна надгробна колонка** с релефен надпис бе проучена и заснета в с. Текето на 28 юни 1981 г. Тогава тя, заедно с още една колона, се намираще полегнала на бунището долу в ниското, под текето на Осман Баба. Изследвах я и я снимах повторно на 10 X 2004 г. Паметникът е направен от цял мраморен блок. Състои се от корпус с форма на висок обърнат пресечен конус. Раменцата над него са загатнати от изпъкнала линия (окръжност). Над нея вратът е оформен като нисък пресечен конус, счупен горе, където липсва главата с шапка. Вис. 138 см. Обиколка горе при текста 74 см. Обиколка на корпуса долу в земята 69 см. Текстът се състои от два реда.

Първи ред е в правоъгълно вдлъбнато писмено поле и буквите са плътни, с широки очертания и релефни. Долното писмено поле за втори и трети ред с датата е напълно унищожено и върху мрамора е издраскана допълнително думата *sene* – година и под нея цифрите 995, на по-широка площ, отколкото е било писменото поле (**табло LXIII 3; LXIV 1**). Допълнителното нанасяне на датата върху камъка с вдлъбнати начертания би могло да постави под известно съмнение точното датироване на паметника.

Текстът гласи: [1] *Muṣṭafa Bey İbn Bali Bey* [. 2] *Sene* [3] 995 [.] – [1] *Мустафа Бей* [.] син на *Бали Бей* [. 2] *Година* [3] 995 [.]

995* година по Хиджра отговаря на 12 декември 1586, петък – 2 декември 1587 г. сл. Хр., сряда.

На **р. 1** в името *Muṣṭafa* крайното *ѐ* е изписано като остър *ѓ*гъл, чиято долна хоризонтална страна минава под буквите *фе*, *тѓ*, *ѓад* и *мим* и точките за това *ѐ* се падат под *тѓ*. *Мим* е вокализиран със *замме*, над *ѓад* има *сюкун*, а над *тѓ* – *удължена фетха*. Камшичето на *къф/кеф* от *Beu* се издига полегато надясно над *бе*, *фе* и *тѓ*. *Хемзето* за този *къф* е в *дясно* над *бе*. Следващата дума *İbn* е вписана в и над този *къф* и над *бе* и *нун* се намира *фетхата* за *бе* от следващото име *Balı*. *Сричката Ва-* от *Balı* е вдигната над *нун* от *ibn* и точката за началното *бе* от *Balı* и за крайния *нун* от *ibn* е *обща*. Началото на *ѐ* от *Balı* представлява остър *ѓ*гъл, а двете точки за същото *ѐ* са над и в

заоблената му част. Веу е изписана над това крайно йе, като точката за бе е над двете точки за предходното йе. Писмото включва елементи на **сюлюс и несих**.

В думата *sene* на р. 2 син представлява вдлъбната заоблена извивка отдолу нагоре, преминаваща в хоризонтална линия, издигаща се като тъгълче за нун и като второ тъгълче за крайното хе, завиращо нагоре наляво. Думата година и цифрите и на трети ред са надраскани небрежно.

Тюркската дума `бей` означава `голедец, първенец; началник, глава на племе; управник, емир, принц, валия`. Употребява се като титла за лица от стари фамилии, за синове и потомци на паши, за майор, подполковник и полковник от офицерските чинове, както и за високопоставени чужденци (BTS 134).

Надгробна колонка от 1625/1626 г.

Втората мраморна колонка, открита и заснета на 28 юни 1981 г. и после поне още веднъж на 10 X 2004 г., през 1981 г. се намираще полегнала до другата на буницето под текето. А през 2004 г. и двете бяха изправени вкопани въвн от двора на гробницата на Отман Баба на равното място пред оградата на двора на тюрбето, преди наклона, в новото гробище, направено от брата на Мюневвер Енвер от същото село. Там бяха подредени и други части от паметници с и без надписи.

И тази колона е направена от цял мраморен блок. Състои се от корпус с форма на обърнат пресечен конус. Над него раменцата са загатнати от надебелена окръжност, обхващаща хоризонтално паметника. Нагоре следва къс врат с форма на нисък пресечен конус, който е счупен горе и над него главата липсва.

Обща вис. на паметника 120 см. Обиколка горе при текста 56 см. Обиколка долу при земята 50 см. Релефният текст от 3 реда е изработен в две вдлъбнати писмени полета. Първото писмено поле е почти правоъгълно и е за първи ред от надписа. Второто има форма на обърнат трапец, удължен надолу с форма на голяма скоба, отваряща се към трапеца, и в него на втори ред е поместена думата *sene* – година, а на трети – цифрите на годината. (**Табло LXIV 2, 3**)

Текстът гласи: [1] Aḥmed Paşa bin Muṣṭafaḥ Biy (Bey) [.] 2] Sene [3] 1035 [.] – [1] Ахмед Паша [.] син на Муџафа Бий (Бей)[.] 2] Година [3] 1035 [.] 1035 година по Хиджра отговаря на периода от 3 X 1625, петък, до 22 IX 1626, вторник.

На **р. 1** елиф от Aḥmed е вдигнат в горната половина на реда. Ҳа и мим, който е почти без главичка, са в долната, а над тях има удължена фетха. Дал е разтегнат, отворен под широк тъгъл и облеган в долната ограничителна линия, а сюкунът над него опира в горната линия на полето. Пе и елиф от paşa са в и над дал. Шин е полегат, започва над пе и пресича предходния елиф през средата. Трите точки за пе са под шин и опират в долната линия на полето.

Вторият къс елиф, както и първият, опира в горната ограничителна линия. Бе от bin е изписана над шин от раџа и точката за бе е над трите точки за шин. И бе, и нун опират в горната линия. Нун започва преди втория елиф, пресича го и продължава горе над мим и џад от Muştafa, като точката му е в начертанието му. Мим от Muştafa започва под втория елиф от раџа, џад е по-високо от него, под нун от bin, тъ и фе са на нивото на џад, а хоризонталната линия на крайното йе минава под фе, тъ и џад. Двете му точки се падат под тъ. Веу започва с две зъбчета – едно за бе, второ за йе, а камшичето на къф достига над фе от Muştafa. Тук прави впечатление изписването на веу като biy (beuk), с буквите бе, йе и къф. По този повод Ш. Сами пояснява, че така думата се изписва в източните страни вместо веу и препраща към веу, изписана с бе и гяф (Sâmi 1998, 331). На р. 2 син от сене – сене е права плътна хоризонтална линия в горната част на реда, следва наляво зъбче за нун и извивка надолу и нагоре за крайното хе, както при сюзюс. Едрите плътни цифри на годината са под думата сене – сене.

Паша е титла, давана в Османската държава на везири, на високоставени държавни чиновници и на военни с висок чин (Parlatir 2012,1342).

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА:

- АБИ 1963:** Атлас по българска история. БАН. Институт по история. Авт. колектив. София, 1963.
- Айдаров 1971:** Г. Айдаров. Язык орхонских памятников древнетюркской письменности VIII века. Алма Ата, 1971.
- Антонов 2001:** Ал. Антонов. Османските архитектурни комплекси XVI-XVII век. – Културни взаимодействия на Балканите и турската архитектура. Т. I. Анкара, 2001, 45-68.
- Баранов 1976:** Х. К. Баранов. Арабско-русский словарь. Москва, 1976.
- Венедикова 1998:** К. Венедикова. Българите в Мала Азия от древността до наши дни. Стара Загора, 1998.
- Венедикова 1998а:** К. Венедикова. Село Душинково (Джанбашлъ), Джебелско. Тюрбе (гробница) на Исхак Деде (Дядо Исхак) с надгробен надпис от 1218 г. Х. (23.IV.1803 – 11.IV.1804 г. сл. Хр.). – Rhodopica, 1, 1998. Смолян, 131- 164.
- Венедикова 1999:** К. Венедикова. Сватбени ритуали, описани в Житието на Демир Баба. – Ислям и култура. Изследвания. Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите 4. МЦПМКВ. София 1999, 197-248.
- Венедикова 2001:** К. Венедикова. Ислямът в района на с. Чифлик в Източните Родопи (въз основа на данни от епиграфски паметници). – Перперек I. Перперек и принадлежащият му микрорегион. Сборник. Съст. В. Фол. 10 години НБУ. София, 2001, 60-79.
- Венедикова 2006:** К. Венедикова. Строителен надпис над вратата на тюрбето в с. Текето, Хасковско. – Известия на Регионалния исторически музей Хасково, 3, 2006, 86-93.

- Венедикова 2006а:** К. Венедикова. Из житието на Демир Баба. – Текето Демир Баба – Железният баща в Сборяново. София, 2006, 83-95.
- Венедикова 2006б:** К. Венедикова. Надгробна плоча от 27.XII.1829 г. от с. Текето, Хасковско. – Известия на Регионалния исторически музей Хасково, 3, 2006, 232-235.
- Венедикова 2014:** К. Венедикова. За Махмуд паша – строителя на Голямата джамия в София. – Нумизматика, сфрагистика и епиграфика, 10, 2014, 315-340, табла XLIII-XLVI.
- Венедикова 2017:** К. Венедикова. Епиграфски паметници от османско време. Издателска къща Огледало. София. 2017. 334 с.
- Гаджанов 1909:** Д. Г. Гаджанов. Пътуване на Евлия Челеби из българските земи през средата на XVII век. – Периодическо списание на Българското книжовно дружество в София. LXX. Годишнина XXI. Пловдив. Хр. Г. Данов. 1909, 639-724.
- Гафуров 1987:** Алим Гафуров. Имя и история. Об именах арабов, персов, таджиков и тюрков. Словарь. Москва, 1987.
- Герасимова-Томова 1985:** Василка Герасимова – Томова. Поглед върху религията на траките в басейна на Средна Арда през Римската епоха. – Ахрид. Кърджали, 1985, 31-46.
- ГИБИ X 1980:** Гръцки извори за българската история. Т. X. София, 1980.
- Гордлевский I 1960:** Вл. А. Гордлевский. Избранные сочинения. Том I. Москва, 1960.
- Граматицова 2001:** Н. Граматицова. Отман Баба – един от духовните патрони на ислямската хетеродоксия в българските земи. – Историческо бъдеще, 2, 2001, 75-111.
- Граматицова 2011:** Невена Граматицова. Неортодоксалният ислям в българските земи. Минало и съвременност. ИК „Гутенберг“. София, 2011.
- Дерибеев 1986:** Б. Дерибеев. Ахрида. Пловдив, 1986.
- Добрев 1992:** Ив. Добрев. Няколко османотурски надписа върху обществени постройки от Габрово, Харманли и село Теке, Хасковско. – В: Хасково в миналото. Хасково, 1992, 184-197.
- ДТС 1969:** Древнетюркский словарь. Ленинград, 1969.
- Еремеев 1971:** Дм. Еремеев. Этногенез турок. Москва, 1971.
- ЕЧ 1972:** Евлия Челеби. Пътепис. София, 1972.
- ЖДБ 1824:** Житието на Демир Баба, записано през месец мухаррем 1129 г.= 16 XII 1716 – 15 I 1717, и известно в препис от реджеб 1239 = 2 март – 1 април 1824 г. сл. Хр.
- ИГХ 1995:** История на град Хасково от древността до 1912 г. София, 1995.
- Карамихова 2002:** М. Карамихова. Приказка за Осман Баба. София, 2002.
- Коран 1999:** Превод на Свещения Коран. Преведе от арабския оригинал Цв. Теофанов. Второ прераб. и доп. изд. София 1999.
- МД 1971:** К. Э. Босворт. Мусульманские династии. Москва, 1971.
- Миков 2005; Миков 2007:** Л. Миков. Изкуството на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI-XX век). Бекташи и къзълбаши/алеви. София, 2005. Второ прераб. и доп. изд. София, 2007.
- Мичев, Коледаров 1989:** Н. Мичев, П. Коледаров. Речник на селищата и селищните имена в България 1878-1987. София, 1989.
- Николчовска, Стефанов 1980:** М. Николчовска, Ив. Стефанов. Ивайловград и покрайнината му през Възраждането. София, 1980.
- ПБР 2009:** Персийско-български речник. София 2009.

- Позднеев 2005:** П. Позднеев. Дервиши в мусульманском мире. – В: Шииты, сунниты, дервиши. Вечные тайны ислама. Москва, 2005, 170-412.
- ПРС 1983 I:** Персидско-русский словарь. Т. I. Москва 1983.
- ПРС 1983 II:** Персидско-русский словарь. Т. II. Москва 1983.
- Радушев, Ковачев 1996:** Е. Радушев, Р. Ковачев. Опис на регистри от Истанбулския османски архив към Генералната дирекция на Държавните архиви на Република Турция. София, 1996. Народна библиотека „Св. Св. Кирил и Методий“. Ориенталски отдел.
- Разбойников 1942:** Ан. Сп. Разбойников. Един стар вакъфски документ. – Завет, 2. 1942, 6-7.
- СБР 1939:** Старогръцко-български речник. София, 1939.
- Татарлъ 1966:** И. Татарлъ. Турски култови сгради и надписи в България. I част. – Годишник на Софийския Университет. Факултет по западни филологии. Том LX. София, 1966, 567-616.
- Татарлъ 2003:** И. Татарлъ. Турски култови сгради и надписи в България. I част. Второ издание. София, 2003, 3-59.
- Тахир 2004:** Мюмюн Тахир. Речник на турските лични имена в България. София, 2004.
- ТБР 1962:** Турско-български речник. София, 1962.
- ТБР 2009:** Академичен турско-български речник. София, 2009.
- ТРС 1977:** Турецко-русский словарь. Москва, 1977.
- ЭС XXIV 1898:** Энциклопедический словарь. Том XXIV. Полярныя сиянія – Прая. Издатели Ф. А. Брокгаузъ (Лейпцигъ), И. А. Ефронъ (С. Петербургъ). С.-Пб. 1898, 690. Посохъ или патерисса.
- AVKDS 2015:** Alevilikte Bektaşilikte Kavramlar – Deyimler – Sözlük. Derleyen Veysel Bayram. Editörler Menent Şukrieva, Rüstem Aziz. Avangard prim. Ruse, 2015.
- Balkanlı 1986:** Ali Kemal Balkanlı. Şarkî Rumeli ve Buradaki Türkler. Ankara, 1986.
- BTS:** Hayat. Büyük Türk Sözlüğü. İstanbul (б. г. и.).
- Çalık 2000:** –S. Çalık. Çirmen Sancağında İskân ve Nüfus (1466 – 1595). – İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul 2000.
- Devellioğlu 1970:** F. Devellioğlu. Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat. Ankara, 1970.
- ЕÇС 3. 2010:** Evliya Çelebi Seyahatnamesi. 3. Cilt – 2. Kitap. 2. Baskı. İstanbul, Ocak 2010.
- ЕÇС 8. 1928:** Evliya Çelebi Seyahatnamesi. 8. Cilt. İstanbul, 1928. (на арабица).
- Gerasimov 1963:** T. Gerasimov. Ein Denkmal der Seldschukenkunst aus Bulgarien. – Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae. 15 (1963). Budapest 1963, 337-340.
- Gölpınarlı 1977:** A. Gölpınarlı. Tasavvuf`tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri. İstanbul, 1977.
- KA 1968:** Hayat. Küçük Ansiklopedi. İstanbul, 1968.
- Каярпınar 2009 и 2010:** Ayşe Kayarınar. Osmanlı Klâsik Döneminde Trakya`da Yer ve Kişi Adlarında Bektaşî Geleneğinin İzleri. S. 1-17. (Копие от доклад, изнесен на симпозиум в Анкара, 19-20 XI 2009 г.) Публикуван в: Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri. Hacı Bektaş Veli. Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden, Ankara, 2010, 143-163.
- Коса 2002:** Şevki Koca. Odman Baba Vilâyetnamesi. Vilâyetname-i Şâhî. Göççek Abdal. Bektaşî Kültür Derneği. Haziran 2002.
- Koz 2001:** M. S. Koz. Bulgaristan`daki Bektaşî Köyleri Üzerine „Eski“ Notlar. – Bulgaristan Türk Folkloru. Ankara, 2001, 65-80.

- Kumbaracılar I, II:** İzzet Kumbaracılar. Serpuşlar. I. Metin, 1-48; II. Resimler. Belgesel fotoğraflar. 1-36. Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Yayını. (б. г. м. и.)
- OBV 2007:** Otman Baba Velayetnamesi. (Tenkitli Metin.) Filiz Kılıç, Mustafa Arslan, Tuncay Bülbül. Ankara, 2007.
- Özer 2005:** Mustafa Özer. Bulgaristan Haskovo (Hasköy) deki Türk Devri Eserleri. – Uluslararası Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Türk-Bulgar İlişkileri Sempozyumu, 11-13 Mayıs 2005, Eskişehir, Türkiye. Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü. Eskişehir Odunpazarı Belediyesi. Baskı İstanbul, 2005. 355-366.
- Pakalın I 1993:** M. Z. Pakalın. Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. C. I. İstanbul 1993.
- Parlatır 2012:** İsmail Parlatır. Osmanlı Türkçesi Sözlüğü. Ankara, 2012.
- Redhouse 1968:** Redhouse Yeni Türkçe-İngilizce Sözlük. İstanbul, 1968.
- Sâmi 1998:** Ş. Sâmi. Kâmûs ı Türkî. İstanbul 1998.
- Süreyya I 1996:** M. Süreyya. Sicill-i Osmanî. C. I. İstanbul. Nisan 1996.
- Şahin 2007:** Haşim Şahin. Otman Baba (ö. 883/1478). – Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. C. 34 (Osmanpazarı – Resuldar). İstanbul, 2007, 6-8.
- Şapolyo1961:** E. B. Şapolyo. Osmanlı Sultanları Tarihi. İstanbul, 1961.
- Timurtaş 1977:** F. Timurtaş. Eski Türkiye Türkçesi. XV Yüzyıl. İstanbul, 1977.
- TS 1974:** Türkçe Sözlük. Ankara. TDK. 1974.
- Venedikova 2005:** K. Venedikova. Kültür, Öğretim ve Öğrenimle İlgili Kitabeler. – Uluslararası Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Türk-Bulgar İlişkileri Sempozyumu. 11-13 Mayıs 2005. Eskişehir – Türkiye. Osmangazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü. Eskişehir Odunpazarı Belediyesi. Baskı İstanbul 2005. S. 275-282. (In Turkish.)
- Venedikova 2015:** K. Venedikova. Baştino (Hasan Babalar) Köyü ve Yöresiyle İlgili Kaynaklar. – Balkankar'da Alevilik Bektaşilik. Editör Dr. Mehmet Ersal. Çorlu Belediye Yayınları. 2013. Baskı ve Cilt Altan Basım Ltd. İstanbul. 62-86)

ТЕКСТ КЪМ ИЛЮСТРАЦИИТЕ:

- Табло LX 5.** Карта на района на с. Текето.
- Табло LXI 1.** Надгробният паметник на Отман Баба на мястото, където починал, на 1 км западно от Конуш. Стр. 326-328.
- Табло LXI 2.** Строителен надпис над вратата на тюрбето, посветен на Отман Баба. Стр. 331.
- Табло LXII 1.** Долните два дяла от паметника, в основата пред тях е поставена шапката – корона /тадж, съставена от 7 клина, 1981 г.
- Табло LXII 2.** Състоянието надписа на 27-29 юни 1981 г.
- Табло .LXII 3.** Ляво – дельт под главата с тадж с началото на надписа, дясно – долният дял, който се побива в земята с края на надписа и датата, 1981 г. – стр. 331
- Табло.LXIII 1.** Надгробната плоча на Осман Баба през 1959 г., с. 332-333.
- Табло.LXIII 2.** Голяма снимка на паметника, получена от Д. Аладжов през март 1986 г., с. 332-333.
- Табло LXIII 3.** Мраморна антропоморфна колонка от 1586/1587 г. на Мустафа Бей, син на Бали Бей – дясна начална част на надписа.
- Табло LXIV 1.** Лявата крайна част на надписа от 1586/1587 г. (лявата колонка).
- Табло. LXIV 2.** Надгробна колонка от 1625/1626 г., дясната част на надписа.
- Табло LXIV 3.** Надгробна колонка от 1625/1626 г., лявата част на надписа, (дясната колона).

ON THE LIFE OF A SAINT AND AN INTRIGUING TOMB STONE
FROM 1478/ 1479Katerina Venedikova
(*Summary*)

The study is dedicated to the Muslim Saint Osman Baba. His cloister (Teke) and his tomb (Türbe) are a place of worship even today in Teketo village, Haskovo region. In Ottoman – Turkish lives, documents, building inscriptions, epitaphs and seals his name appears in three written variants – ‘Osman, A/Otman and Otman, as well as it was read in a fourth phonetic version – Odman. There are assumptions that two saints have existed. According to his epitaph, he died in 883 by Hijra or 1478/ 1479 AD. According to his life, compiled 5 years after his death, he left this world on Receb 8th 883 or October 5th 1478 AD, Monday.

The author, reading the Lives of Saints Osman Baba and Demir Baba, documents, inscriptions and studies, presents details of his life.

Osman Baba visited and stayed in dozens of villages in Bulgaria and passed away in Haskovo area. He communicated with high-ranking state men and spiritual leaders from the age in which he lived. The Saint's Life contains at least six episodes describing the close relationships and also the conflict situations between Mahmud Pasha and Mehmed II the Conqueror and his family as well as with Osman Baba himself. Mahmud Pasha was the Great Vizier of Mehmed the Conqueror, a young Christian ecclesiastic converted into Islam, probably a son of a priest from Bitola in origin, who built the Grand Mosque (Byuyuk Mosque, Jami-i Kebir) in Sofia. Today the building houses the National Museum of Archaeology.

Early epigraphic pieces have not been preserved in the Muslim cloisters in Bulgaria. Only the tombs have survived in the cloisters of Demir Baba near Sveshtari, Kademli Baba near Grafitovo village, Nova Zagora region, and Akyazala Baba near Obrochishte, Balchik region, but the building inscriptions and the epitaphs of the saints have not reached our time or have been taken from our lands during wars. Unlike them, more than 10 inscriptions from the 15th to the 19th c. relating to Osman/ Otman Baba and his cloister have been preserved in the village of Teketo and other villages in the Eastern Rhodopes.

In 2006 the author of these lines published the building inscription in Turcized Arabic over the door of the tomb in Teketo village. It is dating from 1507/ 1508 AD when the building was constructed. The inscription is dedicated to A/Otman Baba known as Hyusam Shah. The second line contains written in words eight hundred and thirteenth year by Hijra = May 6th 1410 – April 25th 1411 AD, probably the date of Otman's death.

The work presents also a couple of other monuments.

The author describes a site with a monument where Osman Baba stayed for the first time. This site is also known as the place of his death. Further on she points out to some settlements that are supposed to contain a grave or a cloister in honour of the saint.

The epitaph of 'Osman Baba in Middle Turkish language from 1478/ 1479 takes a central position in the study. None of those who have described the Teke for 90 years found there this epitaph on a stone at the head on the grave inside the tomb of Otman Baba where it was set up recently. According to eyewitnesses, there was a polygonal column on the grave in the tomb which is now missing.

Only one more tomb stone from the 15th c. is known in Bulgaria, from Slaveykovo village, Varna region, published by N. Panayotov in 2002. It contains a cross and is dating from 1480/ 1481. Besides the Hijra's scarred year, the tomb stone does not include an Ottoman – Turkish text fit for study and comparison.

The author presents also a description of the anthropomorphic tomb stone of Osman Baba from 1478/ 1479 and facsimiles of its broken parts as well as of the whole inscription. There follows the reading of the text in transcription in Latin which has not been published so far, a translation in Bulgarian and a very detailed comment. The detailed paleographic analysis shows that the writing displays the peculiarities of syulyus (sülüs), nesih (naskhi) and talik. The text is partially vocalized and there are some misspellings in it.

A thorough linguistic analysis of older words and forms (içre, acun, şol) is also presented, and a special attention is paid to some Sufi terms, phrases and titles (silm, şah, baba, pir, sultan, el alanlar, kutbül arifin).

A critical analysis of publications on the same inscription follows.

Documental data is also presented on the existence of two cloisters (zaviye) in the 16th c. – one in the name of Osman Baba and another one in the name of Otman Baba accompanied by a list of the dervishes in each register. So it is confirmed that there were at least two monasteries (tekke). The early registers also show a large number of dervishes who have adopted Islam.

Further on the author presents two more inscriptions from the tekke of Osman Baba in Teketo village found on two marble anthropomorphic columns from 1586/ 1587 and 1625/ 1626.