

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Ռ. Ա. ՍԱՖՐԱՍՏՅԱՆ

Р. А. САФРАСТЯН

ՕՍՄԱՆԻԶՄԻ ԴՈԿՏՐԻՆԱՆ
ՕՍՄԱՆՅԱՆ ԿԱՅՍՐՈՒԹՅԱՆ
ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԿՅԱՆՔՈՒՄ

ДОКТРИНА ОСМАНИЗМА В
ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ
ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ

(XIX դ. 50—70 թթ.)

(50—70 гг. XIX в.)

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԱ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 1985

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР
ЕРЕВАН 1985

*Печатается по решению
ученого совета Института востоковедения
АН Армянской ССР*

*Ответственный редактор:
доктор исторических наук
О. Г. ИНДЖИКЯН*

*Книгу рекомендовали к печати рецензенты:
доктора исторических наук
В. А. БАЙБУРТЯН, Е. К. САРКИСЯН*

Сафрастян Р. А.

С 218 Доктрина османизма в политической жизни Османской империи (50—70 гг. XIX в.)/Отв. ред.: О. Г. Инджикян.—Ер.: Изд-во АН АрмССР, 1985.—147 с. В надзаг.: АН АрмССР, Ин-т востоковедения.

В монографии рассматривается круг проблем, связанных с генезисом и особенностями формирования доктрины османизма, его влиянием на политическую жизнь Османской империи. Выявляются конкретные методы османизации подвластных народов. Показана ассимиляторская сущность этой доктрины. Отдельная глава посвящена исследованию проблемы «османизм и конституционное движение».

Предназначена для специалистов и широкого круга читателей.

0506000000
С 703(02)—85 36—85

ББК 63.3(5Ту)

Введение

Османизм (*osmanlılık*) занимает особое место в истории Турции нового времени. Он был первой идейно-политической доктриной в современном понимании, выдвинутой турецкими верхами с целью «теоретического» обоснования необходимости сохранения целостности полиэтнической Османской империи в эпоху бурного подъема национально-освободительного движения угнетенных нетурецких народов. Одновременно он представлял собой первую систему продуманных долгосрочных политических мероприятий в различных сферах государственного устройства, направленных на туркизацию населения империи под предлогом создания некоего нового «однородного» социума, объединяющего всех подданных султана вне зависимости от их национальности или конфессии. Начиная примерно с середины XIX столетия, то есть с самого своего зарождения, до краха Османской империи, он оказывал значительное влияние на идеологию и политику правящих кругов этого государства, выполняя в определенные периоды даже функции официальной доктрины. Его основные положения в большей или меньшей степени нашли свое отражение в текстах большинства законодательных и иных официальных актов Порты, начиная с танзиматских рескриптов и кончая конституциями 1876 и 1908 гг. Под воздействием идей османизма формировались более поздние концепции сохранения целостности империи. В рамках османизма впервые на турецкой почве были сформулированы такие важные понятия, как «нация» и «родина» (понимаемые, конечно, в специфическом смысле—как «османская нация» и «османская родина»), составившие впоследствии, после соответствующей трансформации, основу идеологии буржуазного национализ-

ма—ведущего течения общественной мысли современной Турции. Выработанные апологетами османизма конкретные методы «османизации» подвластных христианских народов Османской империи использовались позднее для насильственной ассимиляции национальных меньшинств в Турецкой республике.

Указанные особенности доктрины османизма делают ее изучение очень интересной научной задачей, имеющей также весьма актуальное политическое значение. Обращение к османизму позволяет выявить идейные истоки теории и практики турецкого буржуазного национализма и великодержавного шовинизма «с очень сильно выраженными в нем расистскими (пантюркистскими) и даже клерикальными (исламскими и панисламскими) мотивами»¹, отрицающими право других наций Турции на суверенное существование.

Объективное, основанное на первоисточниках изучение османизма с позиций марксистско-ленинской исторической науки имеет немаловажное значение также для организации отпора участвующим в последнее время попыткам буржуазных историков как на Западе, так и в Турции навязать свою концепцию истории Османской империи, основанную на различных модификациях теории «модернизации». Объявляя османизм «концепцией равенства и братства», они отводят ему важное место при рассмотрении процесса т. н. демократизации традиционного османского общества и его трансформации в современное общество западного типа, в котором якобы всем национальным или конфессиональным меньшинствам гарантированы равные политические права с турками. Конечной целью этих ученых является доказательство исторической принадлежности Турции к Западу. Для ее достижения они не останавливаются и перед явно тенденциозным освещением многовековой угнетательской политики турецких правящих кругов по отношению к подвластным народам.

Значение научной, строго аргументированной критики подобного подхода буржуазной историографии к доктрине османизма особенно актуально в наши дни, когда, как указывалось в отчетном докладе ЦК КПСС XXVI съезду партии, «фактом является... заметное обострение идеологической борьбы»². В этих условиях осо-

бо возрастает значение своевременного отпора поползновениям буржуазных историков.

В советской исторической литературе политическая доктрина османизма предметом специального изучения еще не была. Хотя в некоторых работах общего характера затрагивались отдельные вопросы, связанные в той или иной степени с османизмом, однако в целом он исследован недостаточно.

В настоящей работе предпринимается попытка специального изучения доктрины османизма как явления политической жизни Османской империи. Ее хронологические рамки (50—70-е гг. XIX в) выбраны неслучайно. Они дают возможность исследовать османизм и как теорию, и как практику. В течение столь небольшого по историческим масштабам отрезка времени он эволюционировал от официальной концепции сохранения целостности Османской империи эпохи танзиматских реформ (т. н. доктрина «слияния») до основной идейно-политической доктрины буржуазно-либерального конституционного движения «новых османов», нашедшей свое отражение в тексте первой османской конституции. Этот период дает нам пример целенаправленного применения османизма на практике по его прямому назначению—как орудия политической борьбы против находящегося на подъеме национально-освободительного движения (политика Мидхат-паши по османизации Дунайского вилайета). Наконец, изучаемый период дает возможность выявить причины краха политики османизации и установить его историческую бесперспективность: в конце 70-х гг. вместе с поражением конституционного движения и отпадением от империи обширных областей на Балканах, удержать которые в ее составе эта политика оказалась не в состоянии, османизм как государственная доктрина сошел с политической сцены. Султан Абдул-Гамид II, установивший в стране режим крайнего феодального абсолютизма («зулум»), предпочел отказаться от него и обратиться к более «традиционным» методам угнетения подвластных народов.

Таким образом, выводы, сделанные на основе изучения особенностей доктрины османизма 50—70-х гг. XIX в., имеют важное значение для ее целостной харак-

теристики как явления политической жизни Османской империи эпохи нового времени. Именно это и является основной целью настоящей работы.

Научно-методологической основой исследования послужили положения марксистско-ленинской исторической науки об общественно-экономической формации, соотношении базиса и надстройки, национальном вопросе. Автор основывался также на конкретных оценках и высказываниях основоположников марксизма-ленинизма об Османской империи. К. Маркс и Ф. Энгельс с пристальным вниманием следили за развитием событий в Турецкой империи, а также вокруг нее (в связи с Восточным вопросом). Глубокое понимание обстановки в империи и в мире в целом позволило им сделать вывод о неминуемом крахе Османской империи и об обреченности на провал традиционной политики европейской дипломатии по сохранению пресловутого *status quo*, то есть целостности османского государства³. Целостность многонациональной империи султанов Ф. Энгельс называл «старой филистерской ерундой» и «старой дипломатической пакостью»⁴. Анализ особенностей социально-экономического развития народов, населяющих империю, привел их к выводу о том, что «носителями цивилизации» в ней были не турки, а представители угнетенных христианских народов: греки, славяне, армяне. В силу этого и господство турок характеризовалось ими «как препятствие на пути к прогрессу»⁵. Большое значение имеют высказывания К. Маркса о привилегированном политическом положении турок в Османской империи⁶, о положении христиан в мусульманской империи⁷ и др.

Широкую основу для изучения особенностей политики правящих кругов Османской империи в национальном вопросе, а также для определения особенностей национально-освободительного движения угнетенных христианских народов дают как сформулированные В. И. Лениным закономерности консолидации наций и национальных движений на Востоке в эпоху «подымающегося капитализма»⁸, так и общая характеристика в его трудах обстановки в мире в этот период⁹. Непреходящее значение имеет определение им сущности османского государства как «самой варварской деспотии»¹⁰.

Источниковедческую базу настоящей монографии составили опубликованные и неопубликованные архивные материалы, а также произведения апологетов доктрины османизма.

Из неопубликованных архивных материалов прежде всего следует отметить материалы Архива внешней политики России при МИД СССР (АВПР). Нами были использованы относящиеся к Турции дела из следующих фондов: «Турецкий стол (старый), 1867», «Главный архив II—18, 1855—1867», «Канцелярия» за 1867 и 1876 гг. и «Канцелярия МИД, 1876». В них собраны донесения находящихся в различных городах Балканского полуострова русских консулов и вице-консулов послу в Константинополе Н. П. Игнатьеву и министру иностранных дел России А. Н. Горчакову, а также депеши самого посла в Петербург. В посланиях консулов Кожевникова, Золотарева, Якубовского, Байкова содержится богатый фактический материал о политике турецких властей по османизации Дунайского вилайета, о мерах, предпринимаемых ими для подавления национально-освободительного движения болгарского народа. Изучение весьма обстоятельных донесений Н. П. Игнатьева, одного из выдающихся дипломатов своего времени, дает возможность составить впечатление о политике Порты в национальном вопросе в целом по империи, выявить ее основные цели и тенденции. Важные сведения он сообщает о деятельности турецких конституционалистов во главе с Мидхат-пашой. Большую научную ценность представляют записи текстов его доверительных бесед с выдающимися турецкими деятелями тех лет Али-пашой и Фуад-пашой, авторами и горячими сторонниками доктрины османизма. К своим донесениям Игнатьев зачастую прикладывал вырезки из турецкой прессы, что в условиях отсутствия в библиотеках нашей страны турецких газет тех лет представляет немалый интерес. Особо ценным для настоящей работы оказался фонд «Главный архив II—18». Он представляет собой в сущности досье, составленное сотрудниками МИД в связи с подготовкой текста знаменитой ноты Горчакова от 12 марта 1867 г. с проектом реформ в Османской империи. В нем собраны многочисленные документы о степени исполнения Портой

обещаний хатт-и хумаюна и о ее политике в отношении христианских подданных.

Органическим дополнением к использованным документам из фонда АВПр явились материалы из личного архива Н. П. Игнатьева, хранящиеся в Центральном государственном архиве Октябрьской революции и высших органов государственного управления СССР (ЦГАОР, фонд 730). Из их числа нами использовались составленные Игнатьевым обзоры о положении в Османской империи и др.

Был использован также один из фондов (ф. 450) Центрального государственного военно-исторического архива Министерства обороны СССР (ЦГВИА). Из материалов этого фонда отметим, в частности, донесение русского военного агента в Константинополе о попытке турецких властей создать военные формирования из христиан, что считалось одним из основных средств осуществления «слияния».

Материалы русских архивов позволяют составить общее представление о внутреннем положении Османской империи в период между Крымской (1853—1856) и русско-турецкой (1877—1878 гг.) войнами, а также определить основные цели и средства политики ее правящих кругов по «османизации» христианских народов.

При написании работы широко использовались также публикации материалов из иностранных архивов. Из их числа особую ценность для целей настоящей работы представляют архивные материалы на болгарском языке. К ним в первую очередь относятся сборники из серии «Документы по болгарской истории». В ней представлены публикации материалов из дипломатической переписки видного болгарского общественного деятеля Найдена Герова, находившегося в течение почти двух десятков лет на русской дипломатической службе и хорошо знавшего обстановку на Балканах¹¹, а также донесений австрийских консулов из болгарских областей Османской империи¹². Весьма ценным изданием в силу труднодоступности турецких архивов является публикация случайно оказавшихся в Болгарии турецких архивных материалов¹³. К серии «Документы по болгарской истории» примыкает сборник донесений прусских консулов из Болгарии¹⁴.

Изданные в последние годы болгарскими историками сборники документов о вековой ассимиляторской политике турецких завоевателей по отношению к болгарскому народу кроме архивных материалов содержат также отрывки из нарративных источников, газетные публикации и другие документы.

В целом, архивные публикации, осуществленные в Болгарии, содержат весьма ценный, зачастую уникальный материал по интересующей нас тематике.

В работе использовались также документы из опубликованных английским правительством «Синих книг», правда, в меньшей степени. Это связано с весьма тенденциозным, в целом, подбором документов для публикации. Английское правительство поддерживало политику Порты в национальном вопросе, поэтому подобного рода публикациями преследовалась цель обелить ее перед лицом английской и мировой общественности. Однако при внимательном изучении этих изданий¹⁵ можно выявить ряд интересных фактов, которые при сопоставлении со сведениями, почерпнутыми из других источников, воссоздают объективную картину действительности.

Очень мало опубликовано документов из турецких архивов. Единственной более или менее полной публикацией является изданный Р. Кайнаром в 1954 г. сборник документов о деятельности инициатора танзиматских реформ Мустафы Решид-паши¹⁶. Некоторые содержащиеся в нем документы представляют интерес с точки зрения выявления идейных корней доктрины османизма. С этой же точки зрения вызывают определенный интерес документы, опубликованные в сборниках серии «Исторические документы»¹⁷.

Из публикаций материалов, относящихся к периоду после Крымской войны, обращает на себя внимание изданные недавно молодым историком Э. Д. Акарлы документы, вышедшие из-под пера садразамов Али-паши и Фуад-паши¹⁸. Наряду с переводами на турецкий язык опубликованных в Европе политических завещаний (т. е. васийетнамэ) и памятной записки (ляиха) этих апологетов османизма здесь впервые публикуется обнаруженная автором в архивах султанского дворца

Иылдыз рукопись текста неизвестного до этого политического завещания Али-паши на турецком языке¹⁹. Нами использовались также документы, автором которых был Фуад-паша, содержащиеся в книгах турецких историков А. Ф. Тюркгелди и Ш. А. Эсмера²⁰. Особую ценность представляют сугубо конфиденциальные письма Али-паши послу Франции в Турции Тувенелю и османскому послу в Париже Джемил-паше²¹. Все эти документы имеют первостепенное значение для критического анализа доктрины османизма в трактовке деятелей Танзимата.

Для характеристики османистских взглядов лидеров конституционного движения мы основывались в первую очередь на документальных материалах, принадлежащих их перу. Так, брошюра Али Суави «О Герцеговине»²² представляет собой наиболее последовательное изложение его взглядов по национальному вопросу. Большой интерес вызывают его статьи в эмигрантской газете «Мухбир» («Корреспондент»).

Значительную роль в окончательной выработке доктрины османизма сыграл главный идеолог «новых османов» Намык Кемаль. Нами были использованы как его публицистические, так и литературно-художественные произведения, в которых он выражал свои взгляды по насущным проблемам империи²³. Однако наиболее ценными с точки зрения целей настоящей работы оказались его статьи на страницах издаваемой им в эмиграции вместе с Зия-пашой газеты «Хюрриет» («Свобода»). Другим важным первоисточником является текст оставшегося неопубликованным открытого письма Намыка Кемалья в газету «Газетт дю Леван», который представляет в сущности программу «новых османов» на начальном этапе их деятельности. Этот документ был обнаружен и опубликован турецким историком и литературоведом М. Дж. Кунтаем²⁴.

Взгляды другого видного представителя движения «новых османов», Зия-паши, рассматривались нами по его статьям в газете «Хюрриет», по брошюре о праве престолонаследия в Османской империи, содержащей общую оценку положения в стране, а также по его известной остро политической поэме «Зафер-намэ»²⁵.

Ценным источником для выявления позиции по национальному вопросу «отца турецкой конституции», видного государственного деятеля 60—70-х гг. XIX в. Ахмета Мидхат-паши является изданная им в Лондоне на французском языке небольшая по объему книга под характерным названием: «Турция. Ее прошлое, ее будущее»²⁶. Привлекались также его воспоминания²⁷, представляющие, однако, значительно меньшую ценность для настоящей работы.

Из других первоисточников по конституционному движению, использованных нами, необходимо отметить письмо Мустафы Фазыл-паши султану Абдул-Азизу²⁸, воспоминания участника этого движения Эбуз-зии Тевфика²⁹.

Ряд важных источников в библиотеках СССР отсутствует. Поэтому в некоторых случаях пришлось обратиться к трудам тех буржуазных историков, которые хотя и стоят на неприемлемых для нас методологических позициях, однако не прибегают к прямой фальсификации и, имея возможность пользоваться недоступными для нас архивами и источниками, насыщают свои исследования ценными фактическими материалами. Имея в виду ученых такого типа, В. И. Ленин указывал, что хотя им нельзя ни на йоту верить в общих вопросах, однако в области исследования специальных или узких вопросов их работы представляют определенную ценность и ученый-марксист должен уметь ими пользоваться³⁰. К числу работ подобного рода относятся исследования турецких историков Шерифа Мардина, Мехмета Каплана, Исхана Сунгу, Мехмета Кунтая³¹ и др.

При исследовании вопроса о политике турецких правящих кругов по внедрению положений доктрины османизма в законодательство страны использовались различные сборники законодательных и иных официальных актов Порты. В первую очередь—это тома «Свода османских законов» («Дюстюр») ³². Однако это издание не является полным, поэтому пришлось обратиться к другим публикациям османских законов³³.

В целом, эти и другие турецкие источники дают возможность при внимательном изучении ответить на

многие поставленные вопросы, решить большинство из задач настоящего исследования.

Другая группа источников, которую составили нарративная и мемуарная литература, публицистика и научные публикации современников на армянском, болгарском, русском и западноевропейских языках, использовалась главным образом во вспомогательных целях. Из источников этой группы выделяются работы болгарских и армянских общественных деятелей тех лет, изучение которых дает возможность составить более объективное представление о политике османизации³⁴. Некоторые из изданий западноевропейских и русских авторов ценны приводимыми в них фактическими данными, другие же, оказавшие определенное влияние на авторов османизма, помогают выявить европейские корни этой доктрины³⁵.

Среди использованных периодических изданий (кроме газет «Хюрриет» и «Мухбир») — русские и французские журналы: «Вестник Европы», «Русский вестник», «Исторический вестник», «Ля Ревю дё Пари» («Парижское обозрение») «Ревю де дё монд» («Обозрение двух миров»), а также издававшиеся в Османской империи газеты и журналы на армянском языке «Масис», «Аршалуйс Араратян» («Араратская заря»), «Аревелян Мамул» («Восточная пресса») и др.

Хотя предметом монографического исследования османизм не был³⁶, однако в ряде трудов советских, болгарских, турецких, английских и американских историков, посвященных как истории Османской империи в целом, так и отдельным ее аспектам, рассматривались вопросы, связанные в той или иной степени с этой доктриной.

Ознакомление с литературой показывает, что в ней наметились две противоположные точки зрения на доктрину османизма. В марксистской историографии, представленной работами советских и болгарских ученых, османизм характеризуется как реакционная идейно-политическая доктрина, выдвинутая первыми идеологами нарождающейся турецкой буржуазии с целью сохранения целостности Османской империи путем османизации населяющих ее нетурецких народов. Наиболь-

ший вклад в ее изучение внесли ленинградские туркологи А. Д. Желтяков, Ю. А. Петросян, И. Е. Фадеева. В работах Ю. А. Петросяна по истории конституционного движения в Османской империи впервые в отечественной историографии было показано, что доктрина османизма зародилась не в конце XIX в., как считалось до этого, а в 60—70-х гг. XIX в., в среде первых турецких конституционалистов³⁷. Этот вывод был подтвержден в монографии А. Д. Желтякова на основе анализа содержания двух эмигрантских органов «новых османов»: газет «Хюрриет» и «Мухбир»³⁸. В книге И. Е. Фадеевой о жизни и деятельности выдающегося турецкого государственного деятеля Мидхат-паши рассмотрены его османистские взгляды и конкретные меры по претворению этих взглядов в жизнь³⁹.

Об османизме писали также Э. Ю. Гасанова, Д. Е. Еремеев, Дж. С. Киракосян, А. Ф. Миллер, Э. Ю. Рустамов, Е. К. Саркисян, В. И. Шпилькова, И. Л. Фадеева и др.

Болгарские историки основное внимание уделяли рассмотрению политики турецких властей по османизации болгарских областей Османской империи⁴⁰. Изучались также некоторые внешние аспекты этой политики⁴¹.

В буржуазной историографии общепринятой является точка зрения, согласно которой османизм представлял собой «доктрину равенства и братства», направленную на предоставление всем народам Османской империи, вне зависимости от их национальной или религиозной принадлежности, равных гражданских и политических прав. Это мнение разделяется как турецкими историками⁴², так и туркологами США и Англии⁴³. Для подтверждения этого тезиса они обычно ссылаются на официальные акты 30—70-х гг. XIX в. и избегают конкретного изучения реальной политики Порты по отношению к угнетенным христианским народам. Недостаточно глубоко анализируются ими произведения авторов и сторонников доктрины османизма.

Среди турецких авторов нет единства в вопросе о времени возникновения доктрины османизма. Большинство из них связывают его зарождение с началом про-

цесса «европеизации» Турции. Другие же утверждают, что идеология османизма существовала на протяжении всей истории империи. Впервые подобная точка зрения была высказана еще в 70-х гг. прошлого столетия известным общественным деятелем и писателем Ахмедом Мидхатом в написанном им по заказу султана Абдул-Гамида II сочинении «Основа революции»⁴⁴. Из современных ученых ее наиболее последовательным сторонником является Э. З. Карал, наметивший даже основные этапы развития идеологии османизма от первых султанов (т. н. династийный османизм) через деятелей Танзимата (т. н. османизм, основанный на равных правах личности) к «новым османам» (т. н. конституционный османизм). Эта концепция видного историка Турции служит в конечном счете обоснованию излюбленного тезиса турецкой историографии о «справедливой» политике завоевателей к покоренным народам.

Причины краха политики османизма турецкие историки ищут в «чрезмерном национализме» нетурецких народов, в их «неблагодарности» или же в «подстрекательстве» со стороны России. Между тем, они заключались в ее реакционной ассимиляторской сущности, пришедшей в столкновение со справедливыми освободительными устремлениями этих народов. Подобная точка зрения мало чем отличается от точки зрения правящих феодально-бюрократических кругов Османской империи.

Ценным подспорьем для исследования послужили обобщающие работы советских и болгарских историков⁴⁵. Их использование и позволило рассмотреть проблемы, связанные с доктриной османизма, на широком фоне социально-экономической и политической ситуации в стране в 50—70-х гг. XIX в. Автор основывался также на исследованиях советских и болгарских туркологов, посвященных различным аспектам танзиматских реформ⁴⁶.

Таков в основном круг использованных в работе первоисточников и специальной литературы. Недостаток содержащегося в них фактического материала не дал автору возможность рассмотреть ряд проблем, связанных в той или иной степени с идеологией и полити-

кой османизма. Их постановка и решение на значительно более широкой источниковедческой базе, включающей в себя также материалы турецких архивов и литературу на языках подвластных народов Османской империи, как христианских, так и мусульманских,—увлекательная научная задача на будущее.

Автор выражает глубокую благодарность сотруднику отдела Турции Института востоковедения АН АрмССР, принявшим участие в обсуждении рукописи и своими советами способствовавшими ее улучшению.

ФОРМИРОВАНИЕ ИДЕОЛОГИИ ОСМАНИЗМА В ПЕРИОД ТАНЗИМАТА

§ 1. Исторические условия и предпосылки формирования доктрины османизма

В конце XVIII в. османский феодализм вступил в последнюю стадию своего развития. Начался новый период в истории империи. Его основным социально-экономическим содержанием явились затянувшееся более чем на столетие разложение феодальной общественно-экономической формации и мучительно-медленное, трудное вызревание в его недрах элементов капиталистического уклада.

Одна из важнейших особенностей протекания этих исторически закономерных процессов в многонациональной Османской империи состояла в том, что носителями капиталистических отношений выступали в первую очередь, представители угнетенных христианских народов—греки, славяне, армяне, а господствующая в политическом отношении народность, турецкая, оставаясь в стороне от магистрального пути развития, играла роль тормозящего фактора. Соответственно новый уклад начал формироваться сначала в регионах, населенных по преимуществу этими народами—на Балканах и в прибрежной зоне Малой Азии.

Эта особенность общественно-экономического развития Османской империи в переходную от феодализма к капитализму эпоху наложила глубокий отпечаток на социальную и политическую жизнь страны.

Задолго до турецкой началось формирование интонациональной буржуазии. Постепенно, по мере накопления капитала, она добилась ведущего положения в экономике, оставаясь в то же время угнетенной политически. Молодая буржуазия возглавила стихийную антифеодальную борьбу крестьянских масс подвласт-

ных народов, придав ей тем самым организованный характер. Углубившиеся процессы классовой дифференциации ускорили национальную консолидацию этих народов. Выходцы из буржуазной среды, воспринявшие идеи революций 1789 и 1848 гг., сформулировали основы освободительной идеологии. В результате—зародилось и окрепло национально-освободительное движение угнетенных христианских народов Османской империи.

В то же время, начавшееся еще в конце XVI в. разложение османской военно-ленной системы не привело к свободному развитию производственных отношений нового типа. Господствующий феодальный класс, состоящий в основном из турок, всю свою энергию направлял на приобретение денежных средств наиболее быстрым и легким способом, не проявляя при этом интереса к торговой и экономической деятельности¹. Буржуазные элементы в турецкой среде начали складываться лишь к середине XIX в.²

Указанные обстоятельства явились причиной острейшего социально-экономического и политического кризиса, охватившего османское государство на рубеже XIX в. Он затронул в значительной степени также сферу политики правящих кругов страны по отношению к подвластным христианским народам.

В этническом отношении империя представляла собой конгломерат 60 народов и племен, находящихся на различных ступенях социально-экономического и политического развития, принадлежащих к разным типам культурных и конфессиональных общностей. Турки так и не сумели ассимилировать покоренные народы, многие из которых превосходили их по своему развитию. На завоеванных землях, за исключением Анатолии, они так и остались оккупантами, жестоко угнетавшими автотонное население.

Подобная гетерогенность населения весьма остро ставила перед правителями империи проблему сохранения ее государственной целостности.

В период военно-политического могущества империи ставка делалась в основном на грубую военную силу. Это вытекало из самой сущности государственного устройства османской военно-феодальной деспотии. Как говорили сами турецкие деятели той поры, «госу-

дарство саблей добыто и саблей только может быть поддержано»³.

Важным фактором «духовного единения» и поддержания целостности империи считался ислам⁴. Насильственная исламизация немусульманских народов рассматривалась турецкими властями в качестве основного «мирного» средства утверждения своего господства на завоеванных землях⁵.

Другим средством сохранения османского ига над немусульманскими народами была так называемая система миллетов—религиозных общин, пользующихся определенной внутренней автономией. Она давала завоевателям возможность осуществлять свою власть руками духовных лидеров общин и, не вникая в вопросы внутренней жизни миллетов, получать большие выгоды в виде различных налогов. Советский турколог А. Д. Новичев характеризует систему миллетов «как вспомогательное орудие для того, чтобы держать в подчинении покоренное немусульманское население»⁶.

В первой половине XIX в. выявилась несостоятельность этих методов сохранения османского господства. Разложение военно-ленной системы явилось причиной упадка мощи османской армии, которая стала терпеть поражения не только в столкновениях с армиями европейских держав, но и оказалось неспособной к быстрому и эффективному подавлению вооруженных восстаний внутри страны. Об этом свидетельствует фактическое освобождение после упорной борьбы Греции и Сербии в указанный период.

Укрепление экономических позиций и подъем национального самосознания христианских народов, а также усилившееся давление со стороны Европы сделали невозможной практику массовой исламизации. Ислам как интегрирующая сила в этнически и конфессионально гетерогенном османском обществе потерял свое значение.

Процессы национальной консолидации среди славян, греков, армян отразились также на системе миллетов. Миллеты начали постепенно трансформироваться в организации, способствующие в определенной степени пробуждению национального самосознания, активизации общественной жизни христианских народов⁷.

Таким образом, со всей очевидностью выявился кризис традиционной политики правящих кругов страны по отношению к подвластным народам. Поэтому вопросы выработки новых политических установок заняли свое вполне определенное место в идеологии феодально-бюрократического реформаторского движения вплоть до середины XIX в. Результатом поисков в этом направлении и следует считать доктрину османизма.

Начиная с конца XVIII в. отдельные представители османской бюрократической элиты начали осознавать необходимость регулирования отношений государства с христианской райей на основе минимального учета ее требований с тем, чтобы избежать новых восстаний. Идея эта выражена впервые в ляхе Кадиаскера Румелии Татарджика Абдулла-эфенди, представленной им в 1791 г. султану Селиму III в ответ на его приказ улемам и риджалам (т. е. представителям духовной и светской власти) составить проекты реформ, необходимых для усиления военной мощи государства. Татарджик Абдулла-эфенди в своей ляхе вышел за рамки чисто военных реформ и, обрисовав картину плачевного состояния страны, остановился также на положении христиан.

По его мнению, в прошлые времена, когда от немусульман джизье взыскивалось согласно шариату, они жили в достатке, не испытывая нужды, и даже их единоверцы в других странах завидовали им. Но затем в результате произвола аянов, деребеев, набов (заместителей кадиев) началось угнетение райи, усиление налогового бремени. Это вызвало недовольство и стало основной причиной восстания 1770 г. Автор отмечает, что недовольством райи пользуются «московиты», подстрекающие ее против османских властей. Средством, способным восстановить спокойствие среди христиан и воспрепятствовать новым восстаниям, автор считает точное соблюдение всех положений шариата об их налогообложении⁸.

Обращают на себя внимание следующие положения ляхи: во-первых, ее автор вынужден признать, что христианские народы подвергаются «притеснению и угнетению» и, следовательно, главной причиной восста-

ний являются не происки «московитов», а их тяжелое положение, во-вторых, восстановить доверие райи к османскому правительству можно путем точного и неукоснительного соблюдения шариата. Хотя и предложения Татарджика Абдулла-эфенди приняты не были, однако сам факт появления ляхи свидетельствовал о том, что отдельные представители высших бюрократических кругов начинают осознавать, что без реформ в сфере взаимоотношений государства с христианской райей невозможно осуществление процесса обновления империи. Эти реформы мыслились Татарджику Абдулла-эфенди как упорядочение взимания налогов с христиан на основе точного соблюдения шариата.

Идея эта получила свое документальное оформление в тексте т. н. «Союзного пакта», принятого в 1808 г., в период, когда у власти находилась прогрессивная политическая группировка «рущукских друзей» во главе с великим везирем Мустафой-пашой Байрактаром. В седьмом пункте этого документа специально указывалось на необходимость умеренного обложения налогами «райи и бедняков»⁹.

После утверждения этого соглашения султанским хаттом он приобрел силу закона, и, таким образом, османское правительство и провинциальные правители официально взяли на себя обязательства по отношению к христианской райе.

Мустафа-паша и «рущукские друзья», находясь у власти, стремились в своей реформаторской деятельности опереться на поддержку верхушки христианских общин, заинтересованной в укреплении и усилении Османской империи. С этой целью сбор хараджа был возложен на греческого и армянского патриархов. Как отмечает А. Ф. Миллер, хотя и практически народным массам это принесло лишь незначительное облегчение, однако внешне эта мера была льготной для них и обеспечила их симпатии «рущукским друзьям»¹⁰. Вероятно, свою роль сыграло и то обстоятельство, что одним из ведущих деятелей этого кружка был армянин по национальности Манук-бей Мирзаян, представитель крупной торговой буржуазии¹¹.

В период, когда власть находилась в руках Мустафы-паши и его соратников, был принят указ, заслужи-

вающий особого внимания. Вышедший в Петербурге «Вестник Европы» со ссылкой на «Венские придворные ведомости» сообщал: «...Мустафа Байрактар издал повеление, чтобы мусульмане перестали употреблять слово «гяур» (неверный), ибо всякий христианин, какого бы не был исповедания, поклоняется тому же богу, в которого веруют мусульмане»¹².

Формально этот указ не противоречил корану¹³. Однако его издание в османской Турции начала XIX в. в условиях господства мусульманского фанатизма и идей мусульманского превосходства было, несомненно, примечательным явлением. Ведь в нем содержалось указание на возможность уравнивания в будущем христиан с мусульманами. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что запрещение называть христиан «гявурами» мотивировалось чисто религиозной причиной: поклонением общему богу. Однако этот закон никакого практического значения не имел, и употребление бранной клички «гявур» продолжалось на всем протяжении XIX в.

Начавшийся в 20-х г. XIX в. подъем национально-освободительного движения балканских народов, в первую очередь—греческого государства, оказал решающее влияние на формирование нового подхода к проблеме сохранения целостности империи у более трезво мыслящих османских государственных деятелей. Стало формироваться мнение, что необходимы минимальные уступки христианским народам для предотвращения восстаний. «Греческое восстание заставило призадуматься султана, он решил, что могут восстать и другие христианские провинции и что поэтому райи—люди опасные, и поэтому нужно улучшить их состояние»¹⁴,—писал русский дипломат, грек по национальности. Ксенофонт Пангалос.

Уже в 1827 г. Порта в специальном фирмане на имя местной администрации в Румелии поставила перед ней вопрос об обеспечении безопасности христиан и неприкосновенности их имущества¹⁵.

Свою дальнейшую конкретизацию эта идея получила в ляхе, составленной в 1828 г. известным диванным поэтом и государственным деятелем Кечиджи-задэ

Иззет Моллой, занимавшим пост хранителя городов Мекки и Медины, и чиновником канцелярии дефтердара (ведомства финансов) Беджихом-эфенди. Ляхи, представленная султану Махмуду II, преследовала цель показать, что необходимо пойти на уступки восставшим христианам. Указывая, что страна не готова к войне с Россией, авторы приводят, в частности, такой довод против тех деятелей, которые и слышать не хотели об уступках христианам: «Разве не выгодно нам сохранить хотя бы часть того, что мы можем потерять в войне полностью»¹⁶.

В ляхе признается факт угнетения райи (как и в ляхе Татарджика-эфенди). Авторы указывают, что вследствие этого угнетения райя восстала и вот уже в течение семи лет «отвергает с гордостью ярмо».

Вместе с тем, Иззет Молла и Беджих-эфенди далеки от сочувствия или желания улучшить положение «восставших гявуrow» (как они пишут). Единственное, что движет ими—это сохранение господства над «неверными». Для достижения этой цели они готовы идти на временные уступки для выигрыша времени. Например, они предлагают согласиться с восставшими и не взимать в течение года налог джизье. Эта мера позволила бы погасить огонь восстания, после чего можно было бы выкачивать этот налог с райи даже в большем размере, чем прежде. Как видим, авторов ляхи отличало от их противников среди высших чиновников и улемов империи лишь стремление вести более гибкую политику в отношении угнетенных нетурецких народов. Недаром они отмечают, что более всего «страшит мусульман» появление независимого греческого государства¹⁷.

В конце ляхи утверждается, что все предложения авторов согласны с шариатом¹⁸.

Предложения Иззета Моллы и Беджихи-эфенди приняты не были, и они по особому фирману султана Махмуда II были лишены своих постов и высланы из столицы. В Диване возобладало мнение более консервативно настроенных деятелей¹⁹.

Однако уже через год (в 1829 г.) Махмуд II, стремясь во что бы то ни стало удержать Грецию в составе Османской империи, был вынужден пойти на значи-

тельные с точки зрения мусульманского правителя уступки. В фирмане от конца мухаррема 1245 г. (июль 1829 г.)²⁰, обращаясь к грекам Мореи, он обещал: «Впредь не будет делаться никаких различий между мусульманами и райей и всем будут обеспечены их имущество, жизнь и честь священным законом (шариатом) и моим высоким покровительством»²¹.

Таким образом, впервые султан дал обещание обеспечить жизнь, имущество и честь своих христианских подданных²².

С одной стороны, фирман преследовал цель «умиротворить» Морею, любой ценой сохранить ее в составе Османского государства, а с другой—добиться поддержки Запада в решении греческого вопроса в интересах Турции. Характерно, что султан брал на себя обязательства только по отношению к грекам Мореи и не касался христианских подданных в других областях.

Однако султанский фирман запоздал и воздействовать на ход истории уже не мог—в 1830 г. было создано независимое греческое королевство.

Фирман так и остался никому не нужным листком бумаги. Но впервые выраженные в нем идеи о равном отношении султана ко всем своим подданным «вне зависимости от их религиозной принадлежности», стали одним из главных лозунгов турецких деятелей 30—70-х гг. XIX века, используя которые они пытались снизить накал национально-освободительного движения христианских народов и воспрепятствовать вмешательству держав во внутренние дела Порты под предлогом покровительства «единоверцев». Так же, как и Махмуд, они ссылались на шариат.

В первые годы после обнародования фирмана об умиротворении Мореи султан Махмуд не возвращался к вопросу о пересмотре отношения ко своим немусульманским подданным. Об этом он был вынужден «вспомнить» после крупного болгарского восстания 1835 г.

В ходе поездки по Болгарии в апреле 1837 г. в одной из своих речей перед руководителями христианских общин он заявил: «Нашим желанием является защита спокойствия и безопасности всех живущих в на-

шем богохранимом и великом государстве, как мусульман, так и райи. Несмотря на все трудности мы полны решимости обеспечить процветание государства и покровительствуемого нами населения и райи (т. е. мусульман и христиан). Вы же (т. е. руководители христианских общин), имея в виду это наше желание, должны быть верны нам в этом деле»²³.

Таким образом, давая обещание «заботиться» о благе райи, султан взамен требовал ее покорности. В том же году Махмуд II выступил со своим известным заявлением о том, что все подданные—его родные дети и он относится к ним одинаково, видя между ними разницу лишь чисто религиозную²⁴.

В период правления султана—реформатора были приняты меры для постепенного уничтожения разницы в одежде между мусульманами и немусульманами: последним разрешили, в частности, носить одежду, сшитую из тех же тканей, что и мусульманам²⁵. (Яркий пример того, как далеко зашла дискриминация христиан в Османской империи).

Конечно, турецкий султан не мог быть сторонником религиозного или правового равенства между мусульманами и «неверными» или искренне стремиться к улучшению положения райи. Тем более знаменательны его приведенные выше заявления о «равном отношении» ко всем подданным, сделанные лишь исходя из чисто политических соображений и свидетельствующие о слабости турецкого правительства.

•
•

Реформы, проведенные в годы правления Махмуда II, подготовили почву для провозглашения Танзимата—периода более широких реформ.

Первый этап Танзимата (30-е гг.—середина 50-х гг. XIX в.) ознаменовался выдвижением новых идей о статусе христианских народов в османском государстве. Автором их был крупный государственный деятель Мустафа Решид-паша, «отец Танзимата». Его взгляды формировались как под влиянием выдвинутых еще в конце 20-х гг. некоторыми турецкими сановниками

идей, так и знакомства с европейской цивилизацией во время дипломатической службы за границей.

Решид был убежден, что только проведением реформ по европейскому образцу можно будет возродить былую мощь государства османов. Эти реформы должны были затронуть христианские народы. В частности, предполагалось распространить обещания гарантии жизни, имущества и чести также на немусульман. Об этом было сказано в проекте реформ, подготовленном под его руководством несколькими министрами²⁶.

Этот принцип торжественно провозглашался в Гюльханейском хатт-и шерифе (от 3 ноября 1839 г.), автором которого был Решид-паша. В нем, в частности, говорилось: «Мы (т. е. султан) даем всем жителям государства, без исключения, согласно божественному закону, полную безопасность их жизни, имущества»²⁷. Здесь почти дословно повторяются соответствующие положения фирмана Махмуда II об умиротворении Морей и его известной речи перед руководителями немусульманских общин т. е. пока Решид дальше не идет, придерживаясь принципа «равного отношения».

Обращает на себя внимание обоснование этого пункта—оно чисто религиозное: «согласно божественному закону», т. е. согласно шариату. Нужно отметить, что Решид старался избегать «всяких столкновений с улемами»²⁸ и при каждом удобном случае ссылаясь на коран и шариат, уверяя, что предлагаемые или проводимые им реформы ни в коей мере не противоречат им²⁹. Строго говоря, так оно и было. Формально, реформы первого этапа Танзимата в отношении немусульман в абсолютном большинстве случаев не противоречили шариату, а преследовали цель обеспечить более точное его соблюдение. Реформаторы Танзимата, как и Таттарджик-эфенди, считали, что этого достаточно, чтобы умиротворить райю. Как говорилось в преамбуле хатта, в «прежние времена, когда точно соблюдались все священные законы, положение всех подданных без исключения» (т. е. и немусульман) было хорошим, оно стало ухудшаться в результате несоблюдения законов³⁰. В целом, Гюльханейский хатт представлял собой «исламский акт» и, несмотря на приведенные выше пунк-

ты, не скрывал того факта, что в основе государственного устройства теократической Османской империи лежит идеология исламизма. Хатт закреплял господствующее положение мусульман. Как заявил Решид в конфиденциальной беседе с высокопоставленным французским чиновником, его целью является лишь «смягчение» неравенства между последователями ислама и других религий в Османской империи, а не их уравнение³¹. Реакция Решид-паши на хатт-и хумаюн 1856 г., в особенности на те его статьи, которые теоретически предусматривали полное уравнение мусульман и немусульман перед законом и допуск последних на государственную службу, была резко отрицательной. В своей ляхе он осудил авторов хатта-Али и Фуада за «предательство религии ислама», назвав их вероотступниками и т. п.³²

Решид-паша даже мысли не мог допустить, чтобы христианские подданные султаны получили бы полное правовое равенство с «истинными» хозяевами страны — мусульманами.

Вместе с тем принцип «равного отношения» ко всем жителям империи без различия вероисповедания содержал в себе возможность дальнейшего развития вплоть до уравнения их перед законом (что и провозгласили танзиматисты второго поколения) и имел, несомненно, прогрессивный характер для своего времени. Он и последовавшие за ним реформы в какой-то степени способствовали «подготовке условий для расцвета будущей буржуазии»³³.

Неслучайно, что, как отмечали современники, мощниками Решида были в основном греки и армяне, т. е. представители народов, наиболее заинтересованных в буржуазном развитии страны³⁴.

В 40-х гг. принцип «равного отношения» нашел отражение в некоторых законодательных актах. Так, в преамбуле уголовного закона (принят 3 мая 1840 г.) содержалась ссылка на положение Гюльханейского акта об обеспечении безопасности всех подданных османского государства без исключения, а из первой статьи следовало, что действие закона распространяется и на немусульман³⁵.

Об истинных мотивах Решида можно получить представление из ляхи на имя султана Махмуда II (сентябрь 1837 г.). В ней, излагая программу реформ, Решид предложил улучшить систему ильтизама и отметил, что в случае реализации этого предложения «все население страны (включая и немусульман. Р. С.) наполнится радостью и будет довольным. Оно больше не будет обращать внимания на подстрекательства ни с одной стороны и навсегда станет покорным центру»³⁶.

Как было показано ранее, стремление путем некоторых незначительных по своей сущности уступок крепче связать христианские народы с османскими властями и сделать их нечувствительными к влиянию извне было характерно для турецких реформаторов уже с конца XVIII века. Однако Решид не просто повторял их, а шел дальше. Он выдвинул новую для своего времени идею «единства всех подданных султана». Выражением этой идеи стал созданный им неологизм «тебаа» — «подданные»³⁷, впервые употребленный в проекте реформ, составленной группой министров во главе с Решидом и преподнесенной султану. В ней говорится о «подданных Высокого Государства» («tebaa-i Devlet-i Âliyye»), т. е. Османской империи. Вслед за этим автор сразу же уточняет, кого охватывает это новое понятие: «Все мусульмане и представители других миллетов»³⁸. Выражение было употреблено и в Гюльханейском рескрипте и получило после этого широкое распространение³⁹.

Справедливости ради необходимо отметить, что о «всех подданных» писал ранее и другой османский сановник — Садык Рифат-паша; однако конкретизации это понятие у него не получило⁴⁰. Решида же проблема сохранения «единства» всех народов империи, видимо, занимала больше. Несколькими лет спустя, в 1846 г., выступая перед руководителями христианских общин города Адрианополя, он следующим образом попытался обосновать необходимость ее сохранения: «Разница в религии и секте — дело каждого индивидуума, она не отражается на его правах... Все мы являемся подданными одного и того же правительства, родились и живем в одной и той же стране. Надо всегда помнить об

этом и не смотреть косо друг на друга...»⁴¹. Таким образом, впервые были выдвинуты принципы «общей территории» и «общего правительства» в качестве основы единства всех народов многонациональной Османской империи. В дальнейшем они широко использовались апологетами доктрины османизма.

Идея «единства мусульман и христиан» постепенно стала использоваться правящими кругами империи в качестве средства сплочения населения в борьбе против внешних врагов, главным образом России. В обращении великого визиря «к жителям Константинополя, Эйюба, Скютари и Галаты в связи с ультиматумом России» (1853) говорилось, в частности: «Все должны стремиться жить в полном единстве и служить общей родине»⁴². В обращении утверждалось, что султаны и Порты, якобы, всегда заботились о благосостоянии всех подданных, что им будто бы были дарованы религиозные привилегии и т. п. Исходя из этого, все население призывалось к сплочению вокруг правительства для отпора внешней опасности, так как «одним из условий успеха является достижение полной гармонии между всеми жителями»⁴³. Этим обращением власти стремились не допустить выступления христианских народов в поддержку России.

Будучи великим везирем Решид-паша в 1839—1841 гг. предпринял некоторые шаги для реализации своих идей. Из его канцелярии рассылались циркуляры провинциальным властям с требованиями не угнетать и не притеснять райю сверх меры и точно соблюдать в отношении нее положение шариата. В циркулярах особо указывалось, что отныне между мусльманами и христианами не должно делаться различия⁴⁴. Подобные указы из Константинополя часто саботировались в провинциях и практического значения не имели.

Большое значение в своей политике Решид придавал создаваемым при вали эйялетов меджлисам (советам). Предусматривалось введение в состав меджлисов и христиан; однако большинство должны были составлять мусульмане. Меджлисом отводилась роль нового орудия удержания угнетенных народов в покорности. Еще в 1833 г. секретарь английского посольства в Тур-

ции Д. Уркварт сделал вывод о том, что «султан мог бы привязать к себе греков и других «райатов» путем создания «элементарных муниципальных институтов»⁴⁵. Можно предположить, что именно от него Решид-паша воспринял идею использования меджлисов в целях усиления «привязанности» немусульман к своим угнетателям⁴⁶.

Интересно отметить, что уже при Решиде среди османских руководителей реформаторского толка оформилась тенденция вовлечения в меджлисы представителей тех слоев немусульманских народов, которые были заинтересованы в сохранении целостности Османской империи, хотя и мечтали о таких реформах, которые предоставили бы им гарантии безопасности личности и имущества. Вот характерный образчик циркуляра, отправленного из канцелярии великого везиря Решид-паши пловдивскому управителю Хайреддин-паше (19 апреля 1840 г.) в связи с созданием меджлисов: «Согласно Танзимату, предстоит с решения шариатских судов и согласия всех жителей, избрать членов административных советов (меджлисов) в Пловдиве и в Татар-Пазарджике: по четыре мусульманина и по 2 райята, причем последние должны быть «первенцами» (богачами) или представителями высшего сословия области». Далее, Хайреддин-паше вменялось в обязанность не включать в меджлис первенцев, «известных своим плохим поведением» и следить за тем, чтобы христианские члены меджлисов «в будущем не допускали никаких поступков, не соответствующих султанским ирадэ и постановлениям»⁴⁷.

В дальнейшем, в 60-х гг. подобную политику в Дунайском вилайете проводил Мидхат-паша⁴⁸.

Решид-паша был первым османским деятелем, обратившимся к проблеме упрощения турецкого языка⁴⁹. Его целью при этом было облегчение процесса проникновения просвещения в народные массы⁵⁰. В дальнейшем в 60-х гг. «новые османы» рассматривали эту проблему уже и с политической точки зрения—облегчение процесса овладения турецким языком должно было послужить для нетурецких народов стимулом к его изучению, что способствовало бы их «османизации».

Решид-паша впервые в турецкой действительности начал употреблять слово «ватан»—«родина» по отношению к Османской империи⁵¹.

Оценивая идеи Решида в целом, необходимо отметить, что они, несомненно, сыграли важную роль в истории общественно-политической мысли Османской империи XIX в. Развивая и обобщая некоторые положения, высказанные предыдущими поколениями турецких деятелей, выдвигая новые, он заложил основы доктрины османизма—основной политической доктрины правящих кругов Османской империи в последний период ее существования.

В области реальной политики эти идеи в тот период своего сколько-нибудь полного воплощения не нашли. Достаточно отметить, что в период, когда он находился у власти с 1846 по 1852 гг. (с перерывами), не было принято ни одного официального постановления, касающегося немусульманских подданных.

Достичь своих основных целей путем весьма умеренных реформ в европейском духе—объединить все народы империи, добиться благосклонного отношения Запада⁵² и приостановить процесс разветвления национально-освободительного движения угнетенных христианских народов ему не удалось. Это уже было ясно для его современников⁵³.

Ярким доказательством безрезультатности попыток Решида притушить недовольство христианских народов является крупное восстание болгар в 1850 г. Христианские народы требовали осуществления обещаний Гюльханейского хатта, их не могли удовлетворить пустые обещания. Решид же самым жестоким образом пресекал любые попытки христианских народов добиться с оружием в руках справедливости даже в рамках Гюльханейского хатта. В 1850 г. из канцелярии великого везира Решид-паши был послан секретный циркуляр видинскому вали, где ему предписывалось самым решительным образом воспрепятствовать выступлениям местного болгарского населения, требовавшего исполнения положений хатт-и шерифа по обеспечению безопасности, чести и имущества всех подданных султана, в том числе и христиан. Вали получил указание применить в случае необходимости «грубую силу»⁵⁴. В целом,

как отмечала миссионерская газета «Миссионерэри Геральд», хорошо осведомленная о положении немусульман в Османской империи, преследования христиан за их религиозные убеждения в результате Танзимата не уменьшились⁵⁵.

Следует отметить, что в первый период Танзимата, наряду с попытками проводить в отношении райи новую политику, основанную на более изощренных методах угнетения, турецкие власти, в особенности консервативно настроенные деятели, часто прибегали к традиционным методам угнетения и притеснения. Весьма частыми были случаи разжигания среди народных масс чувств мусульманского фанатизма. Реакционеры как в центральном правительстве, так и среди членов медрес и вали в провинциях, используя недовольство мусульман декларированием в хатт-и шерифе принципа «равного отношения», провоцировали христианские погромы. Из канцелярии великого везира, после удаления Решида с этого поста, в провинции посылались секретные циркуляры, фактически отменявшие все постановления Танзимата⁵⁶. Особенно усиливалось стремление властей опираться на старые, проверенные методы политики в периоды политических кризисов. Так было, например, в 1852—1853 гг., когда правительство усиленно разжигало антихристианские настроения с целью подготовки страны к войне с Россией. В сентябре 1853 г. К. Маркс отмечал: «Султан был вынужден вызвать старый фанатизм и побудить снова двинуться на Европу грубые воинственные племена Азии...»⁵⁷.

Все же, несмотря на приведенные выше факты, новые идеи, высказанные турецкими деятелями реформаторского толка конца XVIII в.—первой половины XIX в., пробивали постепенно себе дорогу. В 50—60-е гг. лидеры движения за реформы т. н. второго периода Танзимата Фуад-паша и Али-паша положили их в основу новой концепции удержания немусульманских народов под турецким игом—доктрины «слияния».

§ 2. Программа «слияния» народов империи—первое проявление идеологии османизма

Период с середины 50-х до начала 70-х гг. XIX в. известен в истории Турции как второй этап Танзимата.

По сравнению с первым он «по количеству и содержанию реформ... был значительно плодотворнее»⁵⁸. В их основе лежало стремление наименее консервативно настроенной части правящего феодального класса путем отдельных нововведений по европейскому образцу, затрагивающих по преимуществу административно-судебную и культурно-просветительскую сферы, хотя бы внешне приспособить империю к ее новому статусу «европейской державы».

В указанный период на ход проведения реформ определенное влияние приобрел внешний фактор. Многие законы, принятые Портой в 50—60-х гг., способствовали проникновению европейского капитала в экономику страны, вследствие чего возросла политическая зависимость государства от западных держав, главным образом Франции и Англии, послы которых в Константинополе пользовались значительным влиянием и зачастую добивались смещения и назначения министров и даже великих визиров.

Ведущие турецкие деятели той поры Мехмед Эмин Али-паша и Мехмед Фуад-паша, лидеры движения за реформы, со своей стороны вели политику сближения с Западом, надеясь тем самым сохранить как можно больше областей под властью султанов. Эта политика свидетельствовала о серьезном ослаблении когда-то могущественной османской государственно-политической системы, терявшей возможность функционировать без поддержки извне. Как справедливо пишет И. Л. Фалеева, «у османского правящего класса не было возможности сохранять государственную целостность без союза с европейским капитализмом, что и пытались сделать реформаторы той эпохи»⁵⁹.

В основе этого на первый взгляд противоестественного союза лежала общая и для европейских кабинетов и для Порты цель: сохранение целостности Османской империи.

Главную опасность для целостности империи представляло национально-освободительное движение угнетенных христианских народов. После европейской революции 1848 г. оно, в целом, поднялось на более высокую ступень, характеризуемую повсеместным распрост-

ранением идеи полного освобождения от ненавистного ига. Особо широкий размах приобрели антиосманские выступления на Балканах. В силу ряда обстоятельств внутреннего порядка, а также вследствие поддержки России, именно оттуда исходила основная угроза для Порты. В 1858 г. Ф. Энгельс констатировал: «Положение «больного человека» стало значительно хуже; христианское население Европейской Турции, как греческое, так и славянское, более, чем когда-либо стремится сбросить с себя турецкое иго и более, чем когда-либо видит в России своего единственного защитника»⁶⁰.

Вместе с тем, крупные вооруженные выступления против османских властей имели место и в азиатской части империи. Так, героическая борьба армянского населения Киликии в 1860—1862 гг. против турецких правителей вызвала широкий международный резонанс и сыграла значительную роль в развитии национально-освободительной идеологии среди армян Османской империи⁶¹.

Великие державы использовали выступления христианских народов империи как средство давления на султана, добиваясь политических уступок. Али-паша и Фуад-паша несомненно сознавали, какими могут быть последствия вооруженных выступлений христианских народов. В своей критической лекции о реформах, необходимых для возрождения мощи государства османов, Али-паша указывал, что восстания христианских народов необходимо предупреждать⁶². Ведущие деятели 50—60-х гг., проявили известную гибкость в своей политике по отношению к христианским народам. Они допускали возможность отдельных уступок для сохранения своего господства. Важнейшей уступкой они считали формальное признание равенства в правах мусульман и христиан. Эта мера, по их мнению, предотвратила бы восстания и приглушила недовольство немусульман. Вот как, например, описывает Али-паша причины недовольства немусульман: «Все чаще они (т. е. немусульмане.—Р. С.) говорят: «Мы подданные этой страны, граждане этого государства, но так как мы не мусульмане, то поэтому на нас возложены одни только обязанности и повинности, однако в отношении прав мы не

равны с нашими мусульманскими согражданами и поэтому презираемы. Подобные речи слышны повсюду»⁶³. Этим пользуются, продолжает Али, «иностранные подстрекатели», усиливая такого рода настроения. Поэтому, если ничего не предпринимать, то «положение в будущем станет еще более тяжелым и станет невозможным удерживать райю в послушании»⁶⁴.

В стремлении путем реформ добиться предотвращения восстаний христиан Али и Фуад явились идейными наследниками некоторых турецких деятелей конца XVIII в.—первой половины XIX в. На формирование мировоззрения Али и Фуада свое влияние оказало также их сравнительно лучшее знакомство с европейской действительностью. Необходимость «объединения» мусульман и немусульман они обосновывали примером Европы. Али, например, писал, что там «все индивиды свободны и равны между собой... религия и происхождение не играют никакой роли, и каждый может занимать любую должность». Пример Европы оказывается заразительным для христианских подданных султана, требующих того же, и чтобы не допустить взрыва недовольства, Порты, как отмечает Али, должна ввести такой порядок и у себя⁶⁵.

Предлагая перенять у европейских держав некоторые буржуазные институты, паши-реформаторы обосновывали это в глазах султана тем, что «безопасность исламизма требует, чтобы мы переняли в первую очередь те главные институты, без которых ни одна держава не может более существовать в Европе»⁶⁶. Фуад утверждал, что подобные нововведения не противоречат религии ислама⁶⁷. В ответ на обвинения их в предательстве религии ислама, Али и Фуад утверждали, что их деятельность направлена в первую очередь на укрепление ислама и на возрождение его былой славы.

Указанные выше черты мировоззрения Али и Фуада были характерны в той или иной степени для всех предшествующих поколений турецких государственных деятелей реформаторского толка. В их основу положена идея «единства» всех жителей Османской империи, вне зависимости от их религиозной и национальной принадлежности, в неразвернутом виде сформулирован-

ная впервые Решид-пашой. Однако необходимо подчеркнуть, что при этом они опирались главным образом на уже существующую в османской правящей элите тенденцию ценой отказа от некоторых наиболее не соответствующих духу времени положений шариата, оформляемого зачастую как возврат к его истинному виду, спасти разваливающуюся империю. Имея в виду эти немаловажные обстоятельства для уяснения условий генезиса программы «слияния», призванной стать государственной доктриной «европеизированной» Османской империи, можно приступить к рассмотрению ее основных положений.

«Слияние» всех жителей Османской империи, вне зависимости от их национальной или религиозной принадлежности, представлялось Али и Фуаду единственным средством сохранения целостности османского государства. Со всей ясностью в мае 1867 г. Фуад-паша заявил об этом послу России в Константинополе Н. П. Игнатьеву, который после беседы с этим турецким деятелем сообщал в Петербург: «Он (т. е. Фуад) настаивает на своем убеждении, что спасение империи—только в слиянии мусульманских и христианских народов, а не в их параллельном сосуществовании»⁶⁸.

О необходимости «слияния» турецкие деятели заявляли не только представителям иностранных держав. В лаихе султану Абдул-Азизу, не назначавшейся для обнародования, Али-паша писал: «...Слияние всех подданных... является единственным средством, способным предотвратить грозящую нам опасность (т. е. крах империи.—Р. С.)»⁶⁹. В конце жизни Фуад еще раз предупредил султана: «Без осуществления слияния само существование Османской империи кажется мне невозможным»⁷⁰. Можно привести и другие заявления подобного рода этих пашей—реформаторов. Факт их решимости добиться «слияния» не вызывает сомнений.

Возникает вопрос: насколько полным, по мнению Али и Фуада, должно было быть «слияние». Турецкие реформаторы утверждали, что оно должно охватить всю сферу общественных отношений—«за исключением чисто религиозных дел»⁷¹. Фуад уточнял, что под этим выражением имеется в виду: «Все наши христианские народы имеют в целом две религии: одну моральную

и другую политическую. Что касается моральной, наше правительство может ее полностью игнорировать. Но оно должно относиться с большой осторожностью к их политической религии, так как она часто порождает теорией, несовместимые с нашим существованием»⁷².

«Чистой религией» считалась для Али и Фуада, применяя их же выражение, лишь религия «моральная». Только она, в силу своей безвредности для основ османского государства, должна была остаться единственным различительным признаком между подданными султана. В остальном они не должны были отличаться друг от друга.

У Али и Фуада прямого ответа на вопрос о языке будущего «единого» общества нет. Видимо, они в полной мере еще не представляли какой силой для покоренных народов является родной язык, как важна его роль в сохранении национальной самобытности. В документах, вышедших из-под их пера, ничего не говорится о государственном языке, хотя, фактически, его функции в Османской империи выполнял турецкий (османский) язык. Сознание османских деятелей поколения Али и Фуада было еще в основном религиозным, и главными для них были различия в вероисповедании, а не этнические или языковые. Вместе с тем некоторые нюансы их концепции позволяют заключить, что у Али и Фуада наметилась определенная тенденция к сознательному закреплению за турецким статуса государственного языка. Али-паша в своей яхихе указывал, что «каждый, кто хочет поступить на службу (имеются в виду христианские подданные.—Р. С.), должен уметь читать и писать по-турецки»⁷³. Али и Фуад были сторонниками упрощения османского языка, что облегчило бы его повсеместное распространение⁷⁴.

В яхихе о греческих восстаниях Фуад с сожалением констатировал, что в христианских деревнях не могут писать по-турецки⁷⁵.

Будущее интегрированное общество, где осуществилось бы «слияние» мусульман и христиан, паши представляли себе весьма смутно. Фуад писал, что «эта великая империя (т. е. Османская империя.—Р. С.) не может принадлежать ни грекам, ни славянам или ни одной какой-нибудь религии или национальности. Во-

сточная империя может существовать только в случае единства всех людей Востока»⁷⁶. Она должна была остаться империей подданных турецкого султана—халифа. Как-то Фуад заметил, что при любых трансформациях четыре столпа, на которых основано само существование Османской империи, должны оставаться неизменными: это «мусульманский миллет, турецкое государство, османские султаны и Стамбул, как столица»⁷⁷.

Али-паша же не раз подчеркивал особую роль турецкого народа в создаваемом новом интегрированном обществе. В письме французскому послу в Турции Тувенелю (1858) он писал: «Если еще и есть среди нас народ, который может управлять другими (народами) и служить... связующим звеном для общин—это османский народ»⁷⁸ (т. е. турки.—Р. С.). В конфиденциальном послании османскому послу в Париже Джемиль-паше (1862) он повторил свою мысль еще раз: «Я думаю..., что только турки могут служить связующим звеном или... имеют желание установить свое доминирующее положение над другими... Только это может спасти империю от вечного хаоса и гражданской войны»⁷⁹. Таким образом, Али-паша единственную возможность стабилизации ситуации видел в обеспечении господствующего положения турок и в туркизации империи. У Фуада стремление в политике «слияния» опираться на турецкий элемент менее выражено. Однако и он считал, что турки лучше всех приспособлены для управления страной⁸⁰. Как явствует из приведенных фактов, конечной целью Али и Фуада было сохранение и упрочение господствующего положения турок в будущей, «реформированной» империи.

При сохранении исламского характера османского государства требовалась однако некоторая модернизация этой религии. Али и Фуад считали свои идеи и дела по осуществлению «слияния» не только не противоречащими исламу, но и направленными на его укрепление. Как заявил однажды Фуад редактору газеты «Ла Турки», «ислам на протяжении столетий был прекрасным инструментом прогресса; сегодня ислам представляет часы, которые отстают и которые необхо-

димо завести»⁸¹, Неслучайно, специалист по истории общественно-политической мысли Турции Х. Юлкен таких деятелей, как Али и Фуад, называет османистами, опирающимися на ислам с целью предотвращения распада империи⁸².

Одним из важнейших вопросов, от решения которого зависело само существование будущего «единого общества», был вопрос о политических правах его членов. Формально, Али-паша и Фуад-паша выступали за уравнение в правах всех подданных, вне зависимости от их религиозной и национальной принадлежности. Они считали это необходимым условием сохранения целостности империи. «Единство государства и страны, основанное на равенстве всех—вот та единственная догма, которую я хотел бы видеть твердо усвоенной всеми нашими должностными лицами»,—писал Фуад⁸³.

Насколько полным должно было быть это уравнение? Если судить по некоторым высказываниям Али и Фуада, то они считали необходимым полное политическое уравнение христиан с мусульманами. Однако, как было показано выше, паши твердо и недвусмысленно заявляли, что положение ислама в качестве господствующей религии неоспоримо. Совмещение же полного политического равенства с сохранением ведущей роли ислама в Турции середины XIX в. вряд ли было осуществимо⁸⁴. Отсюда вытекает, что обещания Али и Фуада об уравнении, хотя и шли значительно дальше предложенных Решид-пашой принципов и предусматривали также возможность допуска христиан на государственную службу, однако носили чисто тактический характер и имели своей непосредственной целью лишь выиграть время. Это подтверждается стремлением Али и Фуада не допустить христиан к занятию ведущих государственных должностей. Как откровенно заявлял Фуад, «мы не можем допустить христиан на службу в Порту в широких масштабах, так как в этом случае христианский элемент не замедлил бы абсорбировать турецкий элемент, который значительно уступает ему в численности»⁸⁵.

Приведенные выше высказывания творцов доктрины «слияния» свидетельствуют о том, что, во-первых, они

не имели четкого представления о путях достижения поставленной цели. Провозглашенный ими курс на создание «смешанного» мусульманско-христианского общества не имел ясной перспективы. Во-вторых, попытка совместить взаимоисключающие начала неизбежно в конце концов приводила к закреплению того отрицательного, что имело место в прошлом—сохранению господствующего положения ислама и турецкого этноса в стране, а декларируемое «равенство» оказывалось лишь фикцией.

Для проведения в жизнь своей химерической идеи Али-паша и Фуад-паша предлагали ряд мер. Главнейшим средством они считали воспитание всех народов империи «в едином духе» преданности правительству. «Государство может избежать идейных противоречий между своими подданными, если оно воспитает их в едином духе,—писал Али-паша⁸⁶. Первой вехой на этом пути считалось создание смешанных учебных заведений первых двух ступеней: школ и училищ⁸⁷, ибо Фуад подчеркивал, что «слияние начинается со школьной скамьи»⁸⁸. А продолжалось бы это «воспитание в общем духе» в лицеях, подобных Галатасарайскому. В своем политическом завещании на турецком языке Али-паша призывал султана как можно скорее открыть еще несколько подобных заведений, что ускорило бы процесс «слияния»⁸⁹. Единое образование, по его мнению, «связало бы интересы» различных народов империи и сделало бы их верными османскому правительству, что спасло бы государство от расчленения⁹⁰.

Кроме того, создание смешанных школ, где обучение велось бы на высоком уровне, побудило бы немусульман не посылать своих детей за границу, где они воспитываются в антитурецком духе. Али-паша в своей критической ялихе писал: «Главная причина того, что управление нашими немусульманскими подданными день ото дня становится тяжелее и в их умах все усиливается огонь вражды и ненависти к нам, лежит в том, что мы не имели целесообразных школ; в результате этого греки отправляют своих детей на учебу в Грецию, а болгары—в Россию. Таким образом, воспитание всех наших христианских подданных ведется в направлении, враждебном основам Османской империи. Поэтому, для

устранения этой серьезной опасности, величайшее значение имеет скорейшее учреждение смешанных мусульманско-христианских школ и усовершенствование уже имеющихся»⁹¹.

Как видим, обучение детей мусульман и христиан в «смешанных школах» имело своей главной целью не только воспитание их в духе «гармонии интересов», но и отрыв их от влияния извне.

Другим важным средством «слияния» считался допуск христиан в армию. Как писал посол Франции в Османской империи маркиз де Мустье, допущение христиан в армию имело бы своей целью «определенное моральное слияние», а также—«создание общего духа»⁹². Некоторые наблюдатели даже считали его важнейшим средством слияния. Так, барон Прокеш, австрийский интентунций в Константинополе, писал: «Ничего не имело бы большего влияния на осуществление слияния рас, чем проведение в жизнь военной системы, основанной на допущении всех в армию»⁹³. Из турецких государственных деятелей ее главным сторонником, как сообщал Петербургу Н. П. Игнатьев, был Фуад⁹⁴. Он составил даже программу создания смешанных формирований из добровольцев⁹⁵. Вопрос этот «в Турции привлек внимание» и обсужден в Высшем Совете—сообщал русский военный агент в Константинополе⁹⁶. Большинство турецких министров стремились к тому, чтобы все офицерские посты занимали турки⁹⁷. Была создана даже специальная комиссия для всестороннего изучения этого вопроса, однако окончательного решения так и не было принято⁹⁸. Эта идея не нашла поддержки ни у христиан, ни у мусульман⁹⁹. К концу жизни разочаровался в ней и Фуад, обойдя ее молчанием в своем политическом завещании.

Важнейшим препятствием на пути создания «смешанного» общества были немусульманские миллеты. На протяжении всей первой половины XIX в. в крупных миллетах греков (включающей и славян) и армян проходили процессы, являвшиеся результатом переживаемого балканскими народами и армянами периода становления национального самосознания и национальной консолидации. Рядовые члены миллетов требовали свободы и равенства с мусульманами. Усилилось движе-

ние за предоставление христианским народам автономии. Великие державы старались использовать в своекорыстных целях эти объективные процессы. Как пишет Ниязи Беркес, статус миллетов был центральной областью соперничества великих держав¹⁰⁰. Миллеты, таким образом, кроме орудия угнетения и порабощения проявили известные положительные черты национальной организации, с которой были вынуждены считаться османские правители. Если в первый период Танзимата они старались не обострять отношений с руководством миллетов, то теперь положение изменилось. К середине 50-х г.¹⁰¹ деятели второго этапа Танзимата пришли к выводу, что миллеты пользуются слишком большой автономией и ее необходимо урезать. Однако сам институт миллетов было решено сохранить¹⁰². Согласно точке зрения танзиматистов второго поколения, миллеты должны были быть трансформированы в религиозные общины, а их привилегии в гражданской области ликвидированы. Христиане отныне становились османскими подданными, а не членами определенного миллета. Беркес утверждает, что в результате реформ в статусе миллетов в империи, шариат перестал бы выполнять функции основного закона и был бы заменен новым сводом законов¹⁰³. Однако в намерения инициаторов реформ это не входило. Как было показано выше, Али и Фуад намеревались сохранить господствующее положение ислама в будущей реформированной империи. В основе их стремления к реформе системы миллетов лежало не намерение «лаицизировать» Османскую империю, а стремление воспрепятствовать процессу превращения миллетов в своеобразные «государства в государстве». Их беспокоило прежде всего то, что миллеты стали фактически легальной организацией, способствующей в определенной степени усилению национально-освободительного движения христианских народов, и они стремились поставить их под прямой контроль правительства. «Каждая община (миллет) образует отдельное целое,—писал Али-паша,—различающееся по своему духу, языку, нравам, стремлениям. Их развитие может выйти из-под контроля... Правительство должно оставить каждой об-

щине лишь право заниматься чисто религиозными вопросами...»¹⁰⁴. Эта установка Али отразилась в хатт-и хумаюне 1856 г.

Фуад выступал против попыток армянских конституционалистов создать при патриархатах национальные советы на том основании, что это нарушило бы установления Махмуда II о «духовной власти» патриарха¹⁰⁵. В мае 1867 г. Игнатьев сообщил в Петербург: «Создание новой конституции для армян, к чему стремилась передовая их партия, не одобрялась Портой. Члены комиссии по подготовке ее проекта побывали у Фуада и получили уклончивый ответ»¹⁰⁶.

В целом предложенные Али и Фуадом средства «слияния» в случае их полного применения, должны были привести к определенным изменениям в политической структуре государства. Они сознательно шли к этому¹⁰⁷.

Фуад предлагал султану как можно быстрее приняться за необходимые реформы¹⁰⁸. Али же, как более осторожный деятель, понимал, что «скорость» продвижения по пути реформ, как он говорил, «должна быть ограничена страхом взорвать котел»¹⁰⁹. Он наметил даже примерный срок, который может понадобиться для прекращения «беспорядков» и достижения «стабильности» — примерно, одно столетие¹¹⁰.

Концепцию реформ Али-паши довольно точно резюмирует следующее его высказывание: «Было бы неправильно, в такие трудные времена разрушить до основания здание, в фундаменте которого кое-где появились трещины, и остаться таким образом под открытым небом. Конечно же, умнее было бы кое-как починить это здание и прожить в нем еще немного, отложив капитальный ремонт до лучших времен»¹¹¹.

Ближайшей и главной целью проповедуемого Али и Фуадом «слияния» было нанесение удара по национально-освободительному движению. Они считали его порождением перекинувшейся из Европы «искры смуты», не имеющей в Османской империи под собой никакой реальной почвы и лишь искусственно раздуваемым из-за рубежа (Фуад)¹¹² или же «духа национальности»¹¹³. Именно непонимание сущности и истинных

причин национально-освободительных движений создавало у турецких лидеров иллюзии о возможности их подавления.

Рассмотренные нами основные положения доктрины «слияния» генетически восходят к идеям некоторых деятелей конца XVIII — первой половины XIX вв. Однако Али-паша и Фуад-паша наполняли их зачастую новым содержанием. Так, восприняв у Решида идею распространения в народных массах просвещения, Али сформулировал концепцию целенаправленного воспитания «всех османских подданных» в духе верности правительству. Отмечая, что для достижения «единства», «недостаточно, как считали некоторые наши сведущие люди, научить народ читать и писать», он писал: «Необходимо, чтобы получаемые народом знания служили в первую очередь этой цели»¹¹⁴ (т. е. объединению всех «османцев». — Р. С.).

С другой стороны, при выработке доктрины «слияния» сказалось так же сильное давление со стороны некоторых европейских держав. Кроме т. н. «уравнения в правах», они были заинтересованы также и в допуске христиан в армию. Особую активность в реализации этой идеи проявлял посол Англии в Турции Каннинг (лорд Стратфорд де Рэдклиф). При этом английское правительство добивалось усиления турецкой армии, надеясь использовать ее против России, а также отмены хараджа, одного из наиболее унижительных для христиан поборов и установлений шариата¹¹⁵. Порта же, вынужденная уступить давлению своего могущественного «союзника», постаралась в первую очередь обеспечить в армии преимущественное положение мусульман. В султанской прокламации (автор текста, по всей вероятности, Али) утверждалось: во-первых, мусульман больше; а во-вторых, они якобы «привыкли носить оружие»¹¹⁶. В дальнейшем, при обсуждении этого вопроса принималось во внимание в первую очередь «воспитание» мусульман и христиан в духе преданности османским властям.

Высказанную Решидом идею «единства» Али и Фуад положили в основу доктрины «слияния» и пытались осуществить ее на практике. При реализации и

выявилась со всей ясностью ее реакционность. Широко пропагандируемое «слияние» было не чем иным, как попыткой «мирной» ассимиляции христианских народов и решения тем самым национальной проблемы в Османской империи. И в самом деле, что было главной ее целью? Создание посредством «воспитания» в духе верности султану некоего «единого общества», «составные части» которого (т. е. многочисленные большие и малые народы, составлявшие империю) отличались бы друг от друга только по чисто религиозному признаку. Причем паши-реформаторы предусмотрели сохранение главенствующей роли турецко-мусульманского элемента в империи. Таким оказался итог полувековой эволюции политических идей наиболее «либерально» настроенных турецких деятелей. Выдвигавшиеся этими деятелями положения о гражданском равенстве всех жителей страны, вне зависимости от их религиозной и национальной принадлежности, носили чисто тактический характер и считались единственным средством, способным на время притушить разгорающийся все сильнее огонь антиосманских выступлений угнетенных народов. По свидетельству Н. П. Игнатьева, хорошо знавшего Али-пашу, «несмотря на свои европейские внешние приемы, он был в душе истинный турок и против Европы»¹¹⁷. Али и Фуад при любом удобном случае прибегали к старому испытанному средству турецких правителей отделаться от ненавистных «гявуров»—их насильственной исламизации. Турецких правителей в 60-х гг. серьезно тревожил факт увеличения численности христианского населения империи¹¹⁸. Для того, чтобы воспрепятствовать его увеличению, Порта организовывала регулярные избиения христиан «наводившие ужас на Европу»¹¹⁹. Кроме того, в 50—60-х гг. османское правительство стремилось сохранить за мусульманами численное большинство также путем поощрения массового въезда в страну беженцев-мусульман из России. Только в течение первых десяти лет (1854—1864) их число составило 595 тысяч¹²⁰. Большинство черкесов и татар было размещено в балканских вилайетах с целью увеличения в процентном отношении численности мусульман в районах, где особенно сильно было влияние России. Неизвестно, кто именно из турецких лидеров спланиро-

вал эту акцию¹²¹. Однако тот факт, что она планировалась в тесном контакте с английским и французским послами в Константинополе¹²² и исполнение ее было возложено в основном на Мидхат-пашу, свидетельствует, что за всем этим стояла группировка танзиматистов во главе с Али и Фуадом.

Проведенный выше анализ основных положений программы «слияния» или османизации полиэтнического населения Османской империи показывает, что она была направлена на ассимиляцию нетурецких народов. Именно это являлось ее главной целью, а содержащиеся в ней положения об уравнивании в правах мусульман и немусульман о «справедливой» политике по отношению к подвластным народам и т. п. представляли собой лишь ширму для затемнения ее главной цели. Хотя и лидеры танзиматистов не употребляли выражения османизм, однако выдвинутая ими программа представляла в сущности костяк этой идейно-политической доктрины. «Османистские взгляды лидеров «новых османов» формировались, как это будет показано далее, под сильным влиянием идей Али-паши и Фуад-паши о «слиянии» народов империи.

ОСМАНИЗМ В ПОЛИТИКЕ ПРАВЯЩИХ КРУГОВ ИМПЕРИИ (50—60 гг. XIX в.)

§ 1. Положения доктрины в законодательных актах второго периода Танзимата

К середине XIX в. значительно ухудшилось политическое и экономическое положение Османской империи. Затяжной кризис феодально-теократической государственной системы еще более обострился в результате Крымской войны (1853—1856). Военные издержки нанесли огромный ущерб сельскому хозяйству—основе экономики страны. Окончательно расстроились финансы. Вынужденная прибегнуть к иностранным займам, Порта вскоре оказалась в полной финансовой зависимости от западных держав. Усилился процесс обнищания широких народных масс. Недовольство политикой правительства охватило самые широкие слои населения как христиан, так и мусульман.

В 50—60-х гг. на новую, более высокую ступень поднялось национально-освободительное движение угнетенных христианских народов. Вооруженные выступления против ненавистного ига прокатились по всей территории огромной империи. Самыми значительными были антитурецкие восстания в Болгарии (1850), Боснии и Герцеговине (1853—1858), героическая борьба армян в Зейтуне (1862) и греков острова Крит (1866—1869). Турецким войскам лишь ценой огромных усилий удалось подавить эти восстания. В указанные годы свое дальнейшее развитие получила национально-освободительная идеология балканских народов и армян, и был поставлен вопрос о полном освобождении от османского ига и создании суверенных национальных государств. Русский консул в Пловдиве Н. Геров,

хорошо осведомленный о ситуации на Балканах, писал в начале 60-х гг., что «христиане, видя несправимость турецкого правительства и отчаявшись в получении какого-либо облегчения своей участи под ним, пришли уже к той мысли, что спасения нет для них, если турецкое господство над ними не будет уничтожено»¹.

В создавшихся условиях правящие феодально-бюрократические круги османского государства сделали попытку путем новой серии нововведений по европейскому образцу предотвратить угрозу распада империи. В феврале 1856 г. был обнародован султанский рескрипт (хатт-и хумаюн), положивший начало новому этапу в истории Османской империи, т. е. второму периоду Танзимата.

В советской туркологической литературе этот период освещен довольно подробно². Однако исследователи уделили недостаточное внимание такому важному аспекту политики Порты тех лет, как стремление путем реформ в различных областях государственного устройства добиться слияния населяющих империю народов под эгидой турок³. Между тем, один из лидеров Танзимата Фуад-паша следующим образом определял основную цель реформ: «Все наши усилия в области внутренней политики должны быть направлены на достижение одной единственной цели: слияние наших различных рас»⁴. Причем «слияние» рассматривалось турецкими руководителями 50—60-х гг. в качестве основного и даже единственного средства сохранения целостности империи и борьбы против национально-освободительного движения христианских народов. Ими была разработана рассчитанная на многие годы программа осуществления слияния, реализации которой они подчинили свою реформаторскую деятельность в период после Крымской войны. Подводя в конце жизни итоги их совместной с Фуадом политической деятельности на высших государственных постах, Али-паша писал, что они неуклонно, шаг за шагом, осуществляли намеченную программу реформ⁵.

В настоящем разделе на основе анализа содержания законодательных актов 50—60-х гг. XIX в. предпринята попытка выявить основные направления политики

Порты по «слиянию» или «османизации» населения империи.

Как уже указывалось, важное место в программе «османизации» занимали мероприятия, направленные на трансформацию миллетов в чисто религиозные институты посредством уничтожения их традиционных привилегий в области гражданского управления. Неслучайно, что уже в текст хатт-и хумаюна от 18 февраля 1856 г. было введено положение, направленное на реализацию этой идеи: у духовных руководителей миллетов, традиционно осуществлявших всю полноту власти и выступавших в качестве своего рода посредника в случаях ущемления турецкими властями основных прав рядовых членов миллетов, изымалось право заниматься гражданскими делами. Последние передовались во ведение особых советов (меджлисов), состоящих из духовных и светских лиц⁶. Патриархи, таким образом, были лишены права представлять в полном объеме интересы руководимой ими общины перед Портой, а вновь учрежденные советы этого права не получили. У немусульман отныне оставался один путь искать защиты от притеснений турецких властей—обращаться в суды, контролируемые самими же властями... Введением этого положения в текст хатта было положено начало попыткам разрушить административными мерами сложившуюся в течение веков систему миллетов, обеспечивающую определенную автономию немусульманских народов во внутренней жизни общины и заменить ее системой чисто религиозных организаций, лишенных каких-либо привилегий в гражданской сфере.

Десять лет спустя, в марте 1866 г. был издан правительственный циркуляр, подтвердивший это положение хатт-и хумаюна: духовным предводителям запрещалось представлять Порте т. н. такриры (жалобы), выходящие за рамки чисто религиозных вопросов⁷.

В хатт-и хумаюне проявилась еще одна тенденция политики османизации—установление непосредственно контроля властей над деятельностью немусульманских миллетов путем вовлечения их верхушки в османскую административную систему. Одним из положений хатта предусматривалась выплата государственного жалования духовным руководителям миллетов; тем самым

они превращались в государственных чиновников⁸.

Другие положения султанского хатта были направлены на создание условий для облегчения «слияния» путем формального уравнивания в правах немусульман с мусульманами, установления принципа равного представительства в смешанных меджлисах и др.⁹ Этими мерами предполагалось добиться лояльности христианских народов по отношению к турецким властям.

Все жители империи, вне зависимости от их национальной или религиозной принадлежности, объединялись в хатт-и хумаюне под наименованиями «подданные высокого государства» (tebaa-i Devlet-i Âliyye), «подданные священного государства» (tebaa-i Devlet-i Seniyye), «султанские подданные» (telaa-i şahane). Как отмечает американский турколог Р. Дэвисон, это было выражением стремления составителей хатта добиться уничтожения «барьеров между миллетами» и установить общее гражданство для всех народов империи¹⁰.

В тексте хатта впервые было употреблено выражение на османском языке, эквивалентное понятию «патриотизм»—слово «vatandaşlık»¹¹. Таким образом, в хатте нашли свое отражение понятия, составившие впоследствии основу концепций «османского патриотизма» и «османской нации».

Анализ содержания султанского хатта показывает, что уже в нем содержались в зачаточном виде положения доктрины османизма. Однако хатт, по существу, не являлся законодательным актом; в нем были лишь намечены нововведения, внедрение которых в законодательство было делом будущего. Это было сделано в 60-х гг.

Танзиматисты придавали большое значение реформам в области администрации. Неслучайно, что и осуществленная ими реформа вилайетской системы рассматривалась в качестве важнейшего шага в подготовке условий для проведения «слияния». Давая оценку принятому в 1864 г. т. н. «Органическому закону департамента, созданного под наименованием Дунайский вилайет», положенному в основу вилайетского закона 1867 г., и закона о всеобщем вилайетском управлении 1871 г., Али-паша в брошюре, анонимно изданной в Па-

риже, утверждал, что «ничего более соответствующего интересам всего населения, без различия национальности и религии», не было сделано в Османской империи до обнародования этого закона¹². Подробное рассмотрение его содержания дает возможность выявить те формы, в которые облекалась политика османизации в административной сфере в ее трактовке лидерами Танзимата¹³.

Согласно этому закону все жители Дунайского вилайета, охватывающего значительную часть Болгарии, объявлялись «подданными высокого государства», к какой бы общине они ни принадлежали. Тем самым в законодательном порядке закреплялось одно из главных положений османизма. Немусульмане получали право на равное представительство в административных советах всех уровней (советы вилайета, санджаков и каз)¹⁴. Однако в силу того, что мусульманское население вилайета было представлено в основном только турками, а немусульманское составляли кроме болгар еще и греки, армяне, евреи и др., то большинство в меджлисах автоматически получали мусульмане. Введение принципа «равного представительства мусульман и немусульман» в условиях Дунайского вилайета, где немусульман-мужчин было примерно в 2 раза больше¹⁵, на деле имело своей целью обеспечение мусульманам непропорционально большего представительства в меджлисах.

Изучение соответствующих статей «Закона» показывает, что даже несмотря на декларирование пресловутого принципа «равного представительства», тем не менее, в нем содержались положения, которыми узаконивалось большее представительство мусульман во вновь созданных провинциальных меджлисах различных уровней. Предусматривалось, например, создание вилайетских административных меджлисов в количестве 11 членов во главе с вали. Из них только шестеро (по три мусульманина и немусульманина) избирались, а остальные пять входили в его состав «по должности»: вали (председатель меджлиса), инспектор шариятских судов, управляющий финансами вилайета, почтовый управляющий, и управляющий по внешним сношениям¹⁶. Все эти высшие вилайетские чиновники были в

своем абсолютном большинстве турками. Таким образом, из 11 членов меджлиса только трое-четверо были немусульманами. Примерно таким же было соотношение в меджлисах санджаков¹⁷ и в меджлисах каз¹⁸.

Одной из целей закона 1864 г. было ограничение традиционной автономии во внутренних делах самоуправляющихся болгарских общин. Так, члены меджлисов считались не представителями общин, а представителями всех «османцев»¹⁹. Вместо общинных советов создавались т. н. советы старейшин, которые являясь послушным орудием в руках властей, обеспечивали более эффективный контроль за жизнью болгарских общин²⁰.

«Законом» были созданы также смешанные судебные советы, рассматривавшие судебные дела между мусульманами и немусульманами. Председательствовал в них турецкий кадий. Члены советов, в том числе, христиане получали жалованье от турецких властей, т. е. фактически были государственными служащими²¹.

Как уже указывалось выше, по закону 1864 г. христиане получали право избираться в меджлисы. В его тексте немало места отводилось положениям об организации выборов в советы различных уровней (статьи 67—82)²². Рассмотрение соответствующих статей показывает, что они были составлены таким образом, чтобы обеспечить избрание удобных властям лиц из числа немусульман. Так, организация выборов возлагалась на местные власти, которые тем самым получали возможность контролировать их ход. Устанавливался высокий имущественный ценз для кандидатов, причем он был тем выше, чем более «высокого» уровня был меджлис. Так, если кандидат в члены совета старейшин должен был платить налоги в год в размере минимум 50 курушей, то для избрания в состав вилайетского административного совета (меджлиса) устанавливался ценз в размере 500 курушей²³. Тем самым отчетливо проявилось стремление авторов закона опираться в своей политике на имущие слои населения, в том числе, немусульман.

Реорганизации в духе «слияния» подверглись и центральные органы власти. В марте 1867 г. взамен Высшего юридического совета были созданы два новых

органа: Государственный совет и Совет правосудия. Особое значение придавалось Портой Государственному совету²⁴. В первой статье его регламента указывалось, что он является «центральным учреждением империи в области администрации»²⁵. Представление о целях, которые преследовали главные инициаторы создания Совета Али-паша и Фуад-паша, можно получить из речи султана Абдул-Азиза по случаю создания новых органов. В ней повторялись идеи сторонников османизма о том, что все жители империи, вне зависимости от их религиозной принадлежности, являются «детьми одной родины» и поэтому «не должны относиться друг к другу с неприязнью и презрением». В речи от членов обоих Советов требовалось, чтобы они «видели в нашей империи единый организм, созданный единством наших подданных»²⁶.

В советы были назначены и немусульмане. Однако состав советов не отражал истинного соотношения между различными народами и этноконфессиональными группами империи. Так, из 41 члена Государственного Совета только 13 были немусульманами²⁷. Председателем совета был назначен Мидхат-паша, ярый сторонник османизма. В целом, создание Государственного Совета представляло собой еще один шаг по внедрению идей османизма в административно-государственную систему Османской империи.

В программе «слияния» большое место отводилось «идейному слиянию» народов империи. Считалось, что только воспитание их в «едином духе» преданности султану и «османской родине» создаст возможность осуществить слияние. С этой целью предлагались 2 средства—смешанная мусульманско-христианская система народного образования и смешанные военные формирования.

Отдельные попытки ввести в систему народного образования принцип смешанного обучения имели место уже в первый период Танзимата. Однако только в 60-х гг. турецкие руководители приступили к законодательному оформлению этой идеи. В 1860 г. был издан правительственный указ, в котором отмечалась необходимость допуска христиан в мусульманские школы, что представляло бы возможность дать им образование цели-

ком «в духе правительства» и использовать впоследствии на государственной службе²⁸. Однако провести в полной мере в жизнь этот указ не удалось. Против него выступили как мусульмане, считавшие смешанное обучение детей противоречащим духу ислама, так и христиане, распознавшие истинную цель правительства: «ослабить эту мерую чувство народности и религии» в них²⁹.

В последующие годы Порты внимательно следила за настойчивыми попытками вали Дунайского вилайета Мидхат-паша провести османизацию болгарских школ и учреждений на основе вышеуказанного акта. Его опыт был признан, в целом, удачным, и он удостоился даже похвалы султана Абдул-Азиза³⁰.

В 1869 г., занимая уже один из высших государственных постов в Константинополе—председателя Государственного совета, Мидхат-паша сыграл значительную роль в подготовке нового официального акта о реформе образовательной системы империи. Второго сентября был обнародован «Закон о народном образовании». В этом обширнейшем документе, состоящем из 196 статей, нашли свое оформление идеи апологетов османизма о «целенаправленном воспитании» нетурецких народов в духе верности «османской родине»³¹.

Анализ его содержания выявляет два основных направления политики османизации в области образования: разрушение развитой системы народного образования христианских народов, усиление контроля правительства над нею и создание новой сети образовательных учреждений, которым предназначалась важная функция «идейного слияния» всех жителей страны^{31а}.

Согласно закону, все школы Османской империи подразделялись на 2 категории: государственные и частные³². Школы для детей немусульман относились в большинстве к категории частных. Статьей первой закона предусматривался прямой и непосредственный контроль государства над ними³³. Между тем хатт-и хумаюн 1856 г. предусматривал создание особых медресе по народному образованию, призванных осуществлять контроль над школами угнетенных христианских народов³⁴. Авторы же закона 1869 г., сочтя это положение

слишком «либеральным», решили поставить школы немусульман под непосредственный надзор правительства.

Однако составители закона этим не ограничились. Они ввели в его текст положения, имевшие своей целью возведение всяческих препятствий для дальнейшего развития дела просвещения среди христиан империи. Характерна в этом отношении статья 129-я, согласно которой разрешение на учреждение «частной» школы могли выдавать только министерство народного образования или вали вилайета. При этом ставилось следующее предварительное условие: преподаватели вновь учреждаемой школы должны были иметь обязательно официальное разрешение или диплом, выданный министерством народного образования³⁵. Тем самым затруднялось создание новых школ.

В той же самой статье перечислялись условия, в случае нарушения которых уже действующие школы подлежали немедленному закрытию. Запрещалось ведение занятий «против морали и политики». Была установлена предварительная цензура учебников и учебных программ со стороны министерства народного образования или местного бюро народного образования³⁶. Эти положения предоставляли турецким властям возможность на «законном» основании в любой момент закрыть ту или иную школу балканских народов и армян, если ее деятельность выходила за жесткие рамки установленные правительством.

Рассмотренные нами статьи закона 1869 г. представляют собой отражение той части программы «слияния», которая имела своей главной целью ликвидацию автономии развитой системы учреждений народного просвещения угнетенных христианских народов.

Однако, как уже отмечалось нами в первой главе, инициаторы политики «слияния» отдавали себе отчет в том, что одними ограничительными мерами воспрепятствовать росту национально-освободительной идеологии невозможно. Исходя из этого они впервые выдвинули идею «целенаправленного» воспитания немусульманских подданных в духе верности султану и «османской родине». Именно этой цели служили положения

закона о «смешанном» обучении мусульман и немусульман.

Этот принцип вводился со школ второй ступени. Как видно из статьи 38-й, специальные предметы для детей немусульман в так называемых смешанных школах и даиде, за исключением уроков закона божьего, не предусмотрены³⁷. Таким образом, обучавшиеся в этих школах дети нетурецкой национальности обрекались на денационализацию.

Составители закона не решились ввести принцип «смешанного» обучения с начальных школ первой ступени. Видимо, они учитывали неудачный опыт Мидхат-паши в Дунайском вилайете. В населенных пунктах, где большинство составляли христиане, законом было предусмотрено создание наряду со школой сыбьян для мусульман также государственных элементарных школ исключительно для детей христиан³⁸. На первый взгляд это положение кажется благоприятным для подвластных народов. Однако ознакомление со статьей шестой закона показывает, что это далеко не так. Как явствует из опубликованной в ней учебной программы для подобных школ, предметы, связанные с историей и литературой того народа, для детей которого они предназначались, в этих школах не проходились³⁹. Небезынтересно отметить, что средства для постройки этих школ должны были отпускаться местными христианскими общинами...

Окончившие смешанные или «чисто» мусульманские училища дети христиан получали по закону 1869 г. право на поступление в лицей, которые должны были подготовить кадры верных Порте чиновников. Первым из заведений подобного рода был знаменитый Галатасарайский лицей, регламент которого Порты опубликовала в 1868 г. В статье первой этого документа цель создания лицея формулировалась так: «обучение и воспитание в интересах империи молодых людей, принадлежащих ко всем классам подданных османского государства»⁴⁰. Эта формулировка отражает общую для апологетов османизма точку зрения, согласно которой после соответствующего «воспитания» можно было бы допустить немусульман на государственную службу.

Рассмотренные нами официальные документы свидетельствуют о том, что в области просвещения деятельности эпохи Танзимата добились наибольшего успеха в попытках дать законодательное оформление положениям концепции «слияния».

С одной стороны, этими законами наносился серьезный удар по развитой системе народного просвещения угнетенных христианских народов, с другой—создавалась сеть унифицированных государственных школ различных ступеней, рассчитанная на воспитание в «общеосманском духе» всех подданных султана.

Значительно меньших успехов добились Али и Фуад в деле создания смешанных военных формирований. Первая попытка законодательного оформления идеи допуска немусульман в армию имела место в мае 1855 г. Тогда было опубликовано султанское ирадэ об отмене хараджа и распространении воинской повинности на все население империи⁴¹.

В этом документе в характерных для эпохи Танзимата выражениях утверждалось, что так как немусульмане в османском государстве пользуются «процветанием и благосостоянием под сенью законов справедливости», то они наравне с мусульманами должны служить в армии. «До сих пор одни только мусульманские подданные исполняли этот долг,—говорилось в ирадэ,—тогда как защита родины—долг всех»⁴². Наряду с призывами к христианам участвовать в «защите общей родины» в ирадэ особо оговаривалось, что господствующее положение мусульман в «смешанной» армии должно сохраниться. Это обосновывалось тем, что они якобы «привыкли» носить оружие, а также тем, что они составляют будто бы большинство населения империи⁴³. Фактически, законом предусматривалось использование немусульманских подданных в качестве «пушечного мяса» для защиты разлагающейся империи.

Закон 1855 г. встретил сильное сопротивление как со стороны мусульман, так и христиан. Большинство мусульман и мысли не могло допустить, чтобы «гявурам» было разрешено носить оружие. Со своей стороны христианские подданные султана в большинстве своем не считали возможным для себя проливать кровь для

защиты ненавистного режима. Были среди них и такие, которые соглашались служить в османской армии лишь в случае гарантии для них возможности занимать офицерские посты, вплоть до высших⁴⁴. Как бы то ни было, закон 1855 г. так и остался на бумаге, и смешанные военные формирования после его обнародования созданы не были.

В начале 60-х гг. этот вопрос вновь встал на повестку дня. Русский военный агент в Константинополе сообщал, что в 1861 г. он обсуждался в Высшем совете⁴⁵. Большинство османских министров высказались за то, чтобы офицерские должности в смешанных частях были закреплены за мусульманами⁴⁶. Была создана даже специальная комиссия для всестороннего изучения этого вопроса, однако окончательного решения принять не удалось⁴⁷. Таким образом, Али и Фуаду не удалось воплотить в закон одну из основных идей доктрины «слияния». В период Танзимата законодательно был оформлен лишь допуск христиан в жандармские части⁴⁸.

Активизация в середине 60-х гг. политики османизации сопровождалась усилением гонений на культурную и общественную жизнь христианских народов. Это не должно вызывать удивления, ибо, как уже отмечалось в первой главе, ликвидация той куцей автономии во внутренней жизни, которой традиционно пользовались общины христиан, была одной из целей доктрины османизма.

Особое беспокойство властей вызывала деятельность прессы балканских народов и армян, которая после Крымской войны и в условиях подъема национально-освободительного движения переживала период бурного расцвета. Они попытались поставить ее «законодательным» путем под свой непосредственный контроль. В начале 1865 г. был опубликован закон о печати. В статье 1-ой указывалось, что ни одно периодическое издание в Османской империи, на каком бы языке оно не издавалось, не может быть основано и опубликовано без разрешения правительства⁴⁹.

Интересно отметить, что подобные меры Порты пытались оправдать необходимостью сохранения т. н. «единства османских подданных». Характерным в этом

отношении является изданное в 1867 г. за подписью Али-паши официальное постановление об ужесточении правительственного контроля над прессой⁵⁰. Этим актом за Портой закреплялось право в случае возникновения хоть малейших сомнений в лояльности периодического издания, в том числе издаваемого на языках нетурецких народов империи, немедленно закрыть его⁵¹. К числу неугодных изданий относились такие, которые своей деятельностью препятствуют «примирению умов и слиянию интересов»⁵². Под такое определение попадали любые проявления освободительных устремлений подвластных народов на страницах печати и жестоко преследовались как противоречащие официальной политике «слияния».

В законодательных актах 60-х гг. нашли свое отражение также идеи сторонников доктрины османизма, добивавшихся широкого распространения турецкого языка в качестве официального языка империи, знание которого было необходимо для поступления на государственную службу. Об этом прямо указывалось в законе о приеме на службу чиновников-инспекторов, принятом в 1867 г.⁵³ Умение выражаться «по-турецки» было в числе требований, предъявляемых к кандидатам на включение в корпус полиции⁵⁴. Подобную цель преследовали также установленные административными законами т. н. «цензы грамотности» для кандидатов в члены меджлисов различных уровней. Например, для избрания в административный меджлис казы требовалось владение кандидатом навыками «письма и чтения». Хотя и не уточнялось, на каком именно языке, однако и так было ясно: на языке господствующего народа. Единственным языком, употребляемым в этих выборных органах, призванных продемонстрировать «единство и гармонию» между различными народами империи, был турецкий.

Венцом усилий Али-паши и Фуад-паши по внедрению в законодательство страны доктрины османизма явился закон 1869 г. об османском подданстве⁵⁵. Согласно первой статье этого акта, все жители Османской империи, вне зависимости от их национальной принадлежности или конфессии, провозглашались «подданными османского государства»⁵⁶.

Внешне этот закон был благоприятным для немусульман, так как впервые в теократической Османской империи законодательно оформлялось их право называться «подданными» наравне с мусульманами. Тем самым формально ликвидировалась религиозная дискриминация, являвшаяся на протяжении веков характерной особенностью мусульманских государств. По справедливому замечанию турецкого историка Г. Фишека, это был первый в мусульманских странах закон о подданстве, свободном от религиозности⁵⁷.

Однако истинное значение этого закона состояло в ином. Он фактически лишал нетурецкие народы права на национальную самобытность. Отныне все жители империи являлись «османскими подданными», а не греками, болгарами, армянами... Тем самым делался важный шаг на пути османизации многонациональной империи.

Подводя итоги проведенному нами анализу содержания наиболее значительных официальных актов Порты в период танзиматских реформ после Крымской войны, можно отметить, что инициаторам политики османизации удалось дать законодательное оформление лишь части разработанной ими программы. Многие важные установки остались нереализованными. Не удалось создать четко функционирующую и строго централизованную административную систему, способную стать основой для «слияния». Осуществленные преобразования в области просвещения и в военной сфере, направленные на создание «общего духа», не отражали в полной мере всего задуманного.

Сами авторы это сознавали. Оценивая в конце жизненного пути результаты совместной с Фуадом деятельности на высших государственных постах, Али-паша с горечью констатировал: «Мы оказались бесильными»⁵⁸.

Однако и то, что деятели Танзимата успели осуществить, представляло угрозу для дальнейшего самостоятельного существования христианских народов. Принятые по их инициативе законы подрывали основы традиционного общинного самоуправления и зачатки культурно-национальной автономии этих народов, создавая предпосылки для их денационализации и полной инте-

грации с господствующим турецко-мусульманским элементом в составе некоей «османской» общности. Политика Порты в отношении подвластных народов приобрела после Крымской войны определенные ассимиляторские черты. Впервые в истории Османской империи ее правители открыто провозгласили главной целью своей политики «слияние» всех проживавших на ее территории народов и приступили к ее планомерно осуществлению. Примечательно, что «слияние» осуществлялось под предлогом проведения реформ по западному образцу и установления режима справедливого управления для всех подданных султана, вне зависимости от их религиозной принадлежности. В памятной записке, составленной МИД России в апреле 1867 г. отмечалось, что вот уже на протяжении сорока лет турецкие власти осуществляют ассимиляцию подвластных «христианских народов, утверждая при этом, что вводят у себя «европейскую цивилизацию»⁵⁹. Приведенные факты показывают, что политика Порты в национальном вопросе в годы Танзимата, несмотря на декларирование в правительственных актах ряда прогрессивных положений, характеризовалась усилением в ней реакционных тенденций. Это заставляет пересмотреть широко распространенное в западной и турецкой историографии мнение о «либерализации» политики турецких властей в отношении подвластных народов в период Танзимата, а также оценку этого периода в целом. Можно ли безоговорочно утверждать, что танзиматские нововведения были прогрессивными, если они были направлены на «подавление национальностей», что является, как отмечал В. И. Ленин, одним из «могучих остатков средневековья, страшно задерживающим общественное развитие»...⁶⁰.

Со смертью Фуада (1869) и Али (1871) реформаторская деятельность Порты прекратилась. Пришедшие им на смену консервативные деятели типа Махмуда Недим-паши отказались от политики «слияния», сочтя ее слишком «вестернизированной». В их политике по отношению к христианским народам возобладали традиционные методы, имеющие в своей основе идеологию исламизма⁶¹. В турецком общественном мнении также возобладали антизападнические и неприкрыто антихри-

стианские чувства⁶². Участились случаи взрывов мусульманского фанатизма, достигшие своего апогея к 1875 г.⁶³ Кратковременное пребывание на посту садра-зама Мидхат-паши не изменило главной тенденции развития периода 1871—1875 гг. В одном из своих донесений Горчакову посол России в Османской империи Н. П. Игнатьев констатировал: слияние мусульманских и христианских народов, «принятое в течение известного времени за основание западных программ, признано невозможным»⁶⁴. Однако иного мнения придерживались лидеры оппозиционного движения «новых османов». С их деятельностью связана новая попытка придания османизму статуса государственной политики в национальном вопросе.

§ 2. Политика османизации Дунайского вилайета

Применить политику османизации в полном объеме ее инициаторы решили сначала в Болгарии. Этот выбор не был случайным. Успех давал Порте возможность продемонстрировать Западу и России, что она не только в состоянии исполнять обещания хатт-и хумаюна 1856 г., но и может осуществлять эффективное управление одним из наиболее развитых и взрывоопасных регионов Европейской Турции, этого, по выражению К. Маркса, «настоящего яблока раздора» для европейской дипломатии⁶⁵. Али и Фуад стремились также на деле проверить новые методы борьбы с находящимся на подъеме национально-освободительным движением болгарского народа. На принятие этого решения повлияло также обстоятельство, что Болгария находилась недалеко от столицы, что давало центральным властям возможность непосредственно контролировать и корректировать политику местного руководства.

Политика османизации в Болгарии начала проводиться с введением новой вилайетской системы. Восьмого ноября 1864 г. султанским ирадэ на месте Нишского, Видинского и Силистрийского эяялетов был создан т. н. Дунайский вилайет⁶⁶. Он охватывал большую часть территории бывшего болгарского царства: Придунайскую и Западную Болгарию, включая и Кюстенджийский округ⁶⁷. Площадь новосозданного вилайета

составляла 86 тыс. кв. км, а население—около 3 млн. 700 тыс. человек⁶⁸. Большинство населения составляли болгары⁶⁹.

Вали (генерал-губернатором) Дунайского вилайета был назначен Ахмед Мидхат-паша. Это назначение считать случайным было бы ошибкой. Мидхат к тому времени уже успел завоевать славу энергичного и делового губернатора с «европеизированными» взглядами, что для Али-паши и Фуад-паши было немаловажно⁷⁰. Он даже привлекался этими деятелями к участию в подготовке текста закона об образовании Дунайского вилайета⁷¹.

Было еще одно обстоятельство, повлиявшее на решение о назначении молодого паши на столь важный пост: он пользовался симпатией болгарского народа. «Не было болгарского заведения, где не висел бы портрет болгарского любимца—Мидхат-паши»,—свидетельствует современник⁷². В народе была сложена даже песня, начинавшаяся словами: «Мидхат-паша, добрая душа...»⁷³. Своей популярностью он был обязан тому, что в 1857 г., находясь в городе Тырново в качестве инспектора с особыми полномочиями, он освободил из тюрьмы «многих безвинно осужденных болгар»⁷⁴ и обратил внимание правительства на злоупотребления местного православного владыки⁷⁵. Болгары с его назначением связывали надежды на улучшение своего положения и даже... на создание независимого болгарского княжества во главе с Мидхатом⁷⁶.

Однако надежды эти были совершенно беспочвенны...

Уже само название нового вилайета свидетельствовало о стремлении инициаторов его создания (а среди них был и Мидхат) уничтожить даже самый отдаленный намек на самостоятельность болгарского народа и Болгарии. Столицей вилайета власти избрали небольшой город Руссук (Русса), хотя наиболее подходящим по своему положению и значению было Тырново, переживающее в те годы период бурного развития и выдвигнувшееся на роль торгового и культурного центра придунайской Болгарии. На принятие этого решения повлияло то обстоятельство, что Тырново в глазах болгар

было символом национальной независимости (Тырново было последней столицей Болгарского царства накануне его завоевания турками). Вероятно, свою роль сыграло также то, что этот город был центром борьбы болгарского народа за церковную автономию⁷⁷.

Да и заложенные в основу султанского ирадэ и закона об образовании Дунайского вилайета идеи были направлены главным образом на усиление процесса османизации этого региона империи. Так, в ирадэ, торжественно прочитанном Мидхатом перед жителями Руссука и иностранными консулами, говорилось о «необходимости централизации» управления, о том, что «все политические, финансовые и административные учреждения должны быть приведены в единое, хорошо упорядоченное состояние и в постоянно контролируемую форму»⁷⁸.

Таковы были инструкции, полученные Мидхатом. Со свойственными ему энергией и настойчивостью он исполнял их на протяжении всего периода своего губернаторства, интерпретируя их порой сообразно своим взглядам. Главную задачу свою он видел в том, чтобы, как он писал впоследствии, сцементировать все народы, создать для них «общую родину», «которая сделала бы их нечувствительными к влиянию извне»⁷⁹. Эту же мысль правда, не столь четко, он выразил в своей речи на первом заседании вилайетского меджлиса в марте 1866 г.⁸⁰ Он заявил, что стремится к тому, чтобы цели правительства и народа совпадали⁸¹, или говоря иными словами, сделать из болгар верных правительству «османских подданных», заставив их отказаться от освободительной борьбы.

Следуя тактике, выработанной еще в период губернаторства в Нишском эйялете, он постарался в первую очередь создать социальную опору для своей политики из представителей болгарского чорбаджийства—крупной торговой и ростовщической буржуазии, стремясь сильнее привязать их к новым вилайетским властям. С этой целью использовался высокий имущественный ценз, установленный для кандидатов в меджлисы.

По свидетельствам иностранных консулов, находившихся в различных городах Дунайского вилайета, действия турецких властей были направлены на недопу-

шение избрания в меджлисы лиц, действительно представляющих интересы болгарского населения. Вот как описывает процедуру выборов русский консул в Видине (главном городе одноименного санджака) М. Байков: сначала мюдиры (начальники нахие) составляли список кандидатов из «благонадежных и добропорядочных» местных болгарских богатеев, заставляли жителей деревень голосовать за них, а затем по своему усмотрению выбирали из этого списка кандидатов в члены меджлиса и посылали на утверждение каймакаму (управителю казы)⁸². Ранее, в 1865 г., он же сообщал, что каймакам Сабри-паша из имеющегося списка выбрал тех, кто получил наименьшее число голосов, т. е. был менее всех популярен в народе⁸³.

Описание процедуры выборов, данное Сэнки—английским вице-консулом в портовом городе Кюстенджи (тульчанский санджак) в донесении послу в Константинополе лорду Стенли, совпадает с вышеприведенным: мютессарыф (управитель санджака) составляет список кандидатов, который рассылается по всему санджаку; затем производится голосование, в котором участвуют только заранее подобранные выборщики, при этом они не имеют права вносить в этот список новые имена⁸⁴.

Выборы членов смешанных мусульманско-христианских коммерческих судов производились подобным же образом⁸⁵. Русский консул в Рушуке В. Кожевников писал в одном из своих донесений: «Турецкая политика никогда не допустит, чтобы членом суда со стороны христиан избран был человек с умом, бескорыстный понимающий несчастное положение своих соотечественников и пользующийся уважением граждан; такие люди опасны для местных властей»⁸⁶.

Неудивительно, что в меджлисы и судебные палаты попадали «большей частью люди, не уважаемые народом», но зато пользующиеся полным доверием турецких властей⁸⁷. Как члены меджлисов, так и члены судебных палат получали от властей определенную плату. Будучи обязанными своим избранием лишь мютессарыфу местного турецкого каймакама или мютессарыфа, они становились слепым орудием в их руках, не принося своему народу никакой пользы. Имеются многочис-

ленные свидетельства современников, согласно которым христиане, члены административных и судебных и меджлисов, не смея ни в чем перечить представителям местной администрации, не глядя ставили свои подписи под решениями этих органов⁸⁸.

Сходное положение сложилось и в советах старейшин, выполнявших, фактически, функции общинных советов в местностях, населенных по преимуществу болгарскими. На их заседаниях обсуждались вопросы третьей степенной важности⁸⁹. Точную характеристику этим советам дал М. Байков, консул России в Видине: «Учрежденные в селах «ихтияр меджлисы» (т. е. советы старейшин.—Р. С.), составленные из безграмотных старейшин, не принесли никакой пользы—напротив, придали туркам больше силы держать болгар с замкнутыми устами при посредстве этих богатых стариков, свыкшихся с духом турецкого управления»⁹⁰.

В целом, различного рода смешанные советы, созданные в исполнение вилайетского закона 1864 г., стали еще одним инструментом политики угнетения турецкого правительства, посредством которого они стремились удержать в повиновении болгар.

Для стиля управления Мидхат-паши в Дунайском вилайете характерным стало непосредственное вовлечение болгарских чорбаджиев в административный аппарат и назначение их на некоторые незначительные посты. Так, по его инициативе помощники вали («муавины») назначались из числа чорбаджи⁹¹. Они большей частью выполняли роль официальных доносчиков, и турецкие чиновники так и называли их—«мухпир» (доносчик)⁹². Были случаи, когда болгары по приказу Мидхата назначались даже каймакамами, что в прошлом также не имело места⁹³. Однако в общем Мидхат не доверял болгарам, и среди его ближайших помощников в администрации вилайета их не было. Зато он проявлял особую заботу о «равенстве» чиновников мусульман и немусульман. Болгары, находившиеся на гражданской или правительственной службе, удостоились чести называться ага и эфенди и таким образом «сравнились» с турецкими чиновниками⁹⁴. Мидхат впоследствии писал, что стремился к тому, чтобы «все вилайетские чиновники всех уровней объединились как

члены одной семьи»⁹⁵, верно служа турецкому правительству.

Вали вилайета шел также на установление личных дружественных связей с представителями болгарского чорбаджийства и туркофильской интеллигенции, используя это в своих политических интересах⁹⁶.

Мероприятия Мидхат-паши в экономической области также в определенной мере способствовали созданию социальной опоры среди болгарской буржуазии. Однако его усилия в этом направлении не увенчались значительными результатами, так как имущие слои болгарского населения поддерживали, в основном, те мероприятия властей, которые соответствовали их классовым интересам и способствовали дальнейшему экономическому развитию и обогащению⁹⁷. Характерен в этом отношении пример с сельскохозяйственными кредитными кассами. Убедившись, что кассы сулят им выгоды, чорбаджи стали поддерживать их⁹⁸. Экономическая политика Мидхата, направленная на развитие некоторых отраслей промышленности и инфраструктуры, объективно способствовала развитию капиталистических отношений в вилайете⁹⁹. Именно поэтому она пользовалась поддержкой буржуазных элементов болгарского общества. В целом, можно согласиться с выводом английского консула в Русуке сэра Р. Далбелла, что чорбаджи поддерживали турецкие власти Дунайского вилайета¹⁰⁰.

Однако, когда над болгарскими учреждениями народного просвещения нависла смертельная опасность: быть уничтоженными в результате их османизации, то «чорбаджи,—как отмечает болгарский историк Г. Плетньов,—за исключением самых отъявленных греко- и туркофилов, вместе с эснафами и народными массами образовали единый фронт против попыток Мидхата османизировать болгарские училища. Классовые противоречия остались, но отступили на задний план перед необходимостью объединения всех национальных сил»¹⁰¹.

Османизация болгарских училищ и школ, намечаемая Мидхатом, являлась важнейшей составной частью провозглашенной Портой политики «слияния». С одной стороны, османизация наносила сильнейший удар по

делу просвещения болгарского народа, далеко обогнавшего в этой области господствующий этнос, а с другой—способствовала воспитанию болгар в духе верности «османской родине» и их включению в т. н. «османскую нацию». Подробное рассмотрение политики османизации болгарских просветительских учреждений в Дунайском вилайете дает возможность выявить всю реакционность официальной доктрины «слияния» народов Османской империи.

Сначала турецкие власти действовали посредством прямого принуждения. Летом 1865 г. жителям города Тырново было «предложено» построить здание смешанного мусульманско-христианского училища на «одинаковом расстоянии как от турецкого, так и христианских кварталов». Болгары получили приказ закрыть местное национальное училище и передавать отпущенные средства, собиравшиеся болгарской общиной для его содержания, в распоряжение городского начальства¹⁰². Тем самым в городе, где болгары составляли 65 процентов населения¹⁰³, они лишались права иметь свое училище. Неудивительно, что болгарская община Тырново проявила невиданную доселе стойкость и на своем собрании единодушно отвергла домогательства властей¹⁰⁴. Мидхат оказался вынужденным на время отказаться от попыток в этом направлении.

В дальнейшем вали действовал более «тонко», пытаясь сначала привлечь к этому мероприятию представителей болгарского населения. Ему удалось добиться поддержки главного учителя тырновских школ Н. Михайловского, учителя Т. Шишкова, члена коммерческого суда в Русуке Х. И. Пенчовича и адвоката д-ра Цанкова. Все они были включены в состав смешанной болгаро-турецкой комиссии, созданной с целью разработки проекта соответствующей реформы¹⁰⁵. Возглавлял комиссию главный судья вилайета Неджип-эфенди¹⁰⁶ (характерный штрих—глава смешанной комиссии—турок). В работе комиссии принимал участие и сам Мидхат¹⁰⁷.

Несмотря на то, что в комиссии заседали специально подобранные люди, однако долгое время не удалось достичь взаимопонимания между ними. Офици-

оз вилайета газета «Дунав» сообщала о «задержке» в принятии окончательного текста проекта¹⁰⁸.

Однако в результате сильного давления, оказанного Мидхатом на членов комиссии, через несколько месяцев удалось добиться-таки утверждения проекта¹⁰⁹.

В основу этого пространного документа, включавшего 72 пункта, был положен правительственный указ о смешанном обучении от 1860 г. В нем содержались также положения, автором которых был сам Мидхат. Так, он предлагал полностью упразднить все училища христиан, оставив лишь так называемые «ланкастерские» училища первой ступени, после окончания которых дети христиан продолжали бы обучение в смешанных училищах. Средства, выделяемые христианскими общинами для содержания этих училищ, должны были отныне передаваться в правительственную кассу для употребления на содержание смешанных училищ. Постройка смешанных училищ осуществлялась за счет самих общин, а не властей. В случае недостатка средств Мидхат предлагал ввести дополнительный налог¹¹⁰.

Очевидно, что предложения Мидхата носили ярко выраженный антиболгарский характер и преследовали цель полностью искоренить широко разветвленную сеть болгарских национальных училищ второй ступени. В этом и заключалось то новое, что он внес в содержание правительственного указа от 1860 г.

После утверждения проекта программы Мидхат поехал в Константинополь и представил Порте доклад о нем. Программа была одобрена и рекомендована к исполнению¹¹¹.

Вернувшись в Русук, он начал ее осуществление. По его указанию в болгарской печати протурецкого направления была начата широкая пропагандистская кампания в пользу создания смешанных училищ. Особенно усердствовала в этом издаваемая Н. Геновичем в Константинополе газета «Турция»¹¹². Опубликовав текст принятой программы, она представила его как образец «нового благодеяния султана к болгарам»¹¹³. В другом номере газета напечатала письмо уже упоминавшегося Х. И. Пенчовича, в котором превозносилась «величественная мысль» Мидхата-паши и утверждалось, что программа направлена «на создание братства

между народами»¹¹⁴. Сам Мидхат, выступая перед представителями болгарской и турецкой общин Рушука заявил, что от скорейшего осуществления этой программы зависит якобы счастье как турецких, так и болгарских детей и что именно об этом де «непрестанно думает османское правительство»¹¹⁵.

В Дунайском вилайете было создано несколько смешанных училищ. Наиболее известным из них считалось рушукское. Из описаний последнего, оставленных современниками, явствует, что в этом «образцовом» училище обучение осуществлялось на крайне низком уровне, не хватало квалифицированных преподавателей и учебников, учебные программы были составлены наспех... Современники сходились в том, что оно намного уступало болгарским училищам¹¹⁶. Отметим, что болгарский язык как учебный предмет из программы был снят, ибо, как заявлял Мидхат, лишь изучение турецкого языка может гарантировать детям болгар счастливое будущее, «и они могут быть полезны как для султана, так и для соотечественников...»¹¹⁷.

После отъезда Мидхата из Дунайского вилайета власти не оставили попыток османизировать болгарские училища. Характерны в этом отношении действия мютессарыфа Тульчанского санджака Исмаил-бея, близкого друга и ученика Мидхата. Он в 1870 г. подготовил проект реформы системы народного образования в санджаке, направленный на установление прямого контроля над болгарскими училищами. В проекте предусматривалось, в частности, создание Главного совета училищ санджака во главе с кадием Тульчы и в составе муфтия, двух чиновников из канцелярии мютессарыфа и руководителей общин. Совет должен был осуществлять жесткий контроль за деятельностью училищ, составлять учебные программы, назначать учителей и определять им зарплату. Реформу предполагалось осуществить под предлогом введения всеобщего и обязательного начального образования¹¹⁸.

Болгарская община Тульчы разгадала истинный смысл этого проекта и, за редким исключением, выступила против него. На страницах независимых болгарских газет «Искра», «Отечество», «Македония» стали

публиковаться статьи, осуждающие действия Исмаил-бея. Видные деятели болгарского возрождения выдвинули контрпроект, направленный на укрепление автономного статуса национальных училищ. Власти, игнорируя его, попытались было приступить к реализации проекта Исмаил-бея, однако, натолкнувшись на ожесточенное сопротивление болгар, были вынуждены отказать от своего замысла¹¹⁹.

Попытка османизации училищ имела место и в 1875 г., но и она не увенчалась успехом¹²⁰.

Созданные в 60-х гг. смешанные училища продолжали функционировать и в последующее десятилетие, вплоть до самого освобождения Болгарии от турецкого ига. Однако уже в конце 60-х—начале 70-х гг. начало неуклонно сокращаться число болгарских учеников в них. Пытаясь воспрепятствовать этому, вилайетские власти в 1872 г. приняли закон, согласно которому на государственную службу могли приниматься только те лица из немусульман, которые имели свидетельство об окончании смешанного училища, а не болгарского¹²¹.

Если в деле создания смешанных училищ турецким властям удалось добиться определенных успехов то иным было положение в области начального образования. Известно, что Мидхат был горячим сторонником идеи начала воспитания в «османском духе» уже с раннего детства. Неслучайно, в составленном им проекте реформы системы начального образования предусматривалось создание смешанных школ для детей 8—10 лет¹²².

Уже в конце 1865 г. Мидхат, как писал консул В. Кожевников, «серьезно взялся за создание смешанных начальных школ в крупных городах вилайета»¹²³. Однако он встретил серьезное сопротивление как со стороны турецкого населения, так и болгарской общины. Турки были против, так как считали недостойным совместное обучение своих детей с «гявурами». А болгары в своем большинстве сумели распознать цели, преследуемые властями. Среди них господствовало мнение о том, что совместная учеба их детей в начальных школах с представителями господствующего народа способствовала бы более легкой потере ими чувства нацио-

нальной принадлежности. Только некоторые чорбаджи, опасаясь за свое положение, высказали благодарность за такое «благодеение»¹²⁴. Сопротивление оказалось настолько упорным, что властям пришлось отступить и отказаться на время от своего плана. Однако вали и на этот раз проявил настойчивость. Он решил действовать иными методами. Осенью 1867 г. на вилайетский меджлис был вынесен соответствующий проект, по всей вероятности, имеющий в своей основе программу реформы системы народного образования, составленную ранее Мидхатом. Несмотря на одобрение некоторыми болгарскими членами меджлиса, он утвержден не был. Смешанные начальные школы в Дунайском вилайете создать не удалось.

Принцип смешанного обучения и воспитания детей мусульман и христиан проводился и в так называемых ислаханэ—воспитательных домах для сирот, где они обучались какому-либо ремеслу. Ислаханэ функционировали в Рушуке и в некоторых других городах вилайета¹²⁵.

Политика османизации учебного дела среди болгар имела ярко выраженную антирусскую направленность. Из болгарских школ и училищ изгонялись учителя, получившие образование в России. Болгарам запрещалось посылать своих детей на учебу в Россию¹²⁶. В своих воспоминаниях Мидхат признавался, что в Дунайском вилайете он стремился к созданию такой системы народного образования, которая «отучила» бы болгар посылать своих детей на учебу в Россию¹²⁷.

Необходимо отметить, что борьба с русским влиянием сопровождалась усилением влияния западного. На место изгнанных русских воспитанников принимались учителя, получившие образование во Франции и Австрии¹²⁸.

В 60-х гг. турецкие власти начали отправлять болгарских детей на учебу в страны Запада. Так, согласно султанскому ирадэ от 1864 г. в т. н. Османскую школу, действующую в Париже, были посланы и болгарские юноши¹²⁹. Поощрялось распространение западных языков. Известно, что Мидхат предлагал ввести в руштии преподавание французского языка¹³⁰. Газета

«Голос» в октябре 1867 г. отмечала, что турецкие власти вилайета терпимо относятся к усилению влияния католических и протестантских училищ, но одновременно преследуют прорусско настроенных болгар¹³¹. В целом, антирусская и прозападная тенденции политики османнизации проявились в Дунайском вилайете довольно определенно.

Значительно меньшими были успехи властей в реализации идеи создания смешанных мусульманско-христианских военных формирований. В начале своей деятельности на посту вали Мидхат намечал создание смешанных жандармских частей¹³². Однако осуществить это намерение в сколько-нибудь широких масштабах ему не удалось: христиан в этих частях было очень мало. Имели место также попытки включения болгар в 40-тысячное турецкое войско, созданное вилайетскими властями для борьбы с четниками¹³³.

Политика османнизации болгарского народа проявилась также в учреждении Мидхатом первого в Османской империи официального вилайетского вестника—газеты «Дунав» («Туна»), издававшейся один раз в неделю на болгарском и турецком языках. «Дунав» вела активную пропаганду в пользу доктрины османизма. Отметим, что ее характер не изменился и в 70-х гг. Так, в связи с обнародованием конституции она напечатала статью под характерным заголовком, «Как мы счастливы, что стали османцами»¹³⁴. В секретном послании великому везиру Мидхат отмечал, что цель создания газеты—«постепенно отучить население интересоваться иностранными вестниками, которые поступают в Болгарию из-за границы»¹³⁵. Для достижения этой цели вали прибег к чисто административным мерам: болгарам было разрешено подписываться только на газеты «Дунав» и «Турция».

Мидхат-паша, находясь на посту вали, основал в Рушуке вилайетскую типографию, оснащенную печатными машинами с турецким и болгарским шрифтом¹³⁶. Основная цель была та же: ослабление традиционных русско-болгарских связей и «воспитание» болгар в духе верности султану. Типография сразу же стала издавать учебники и книги на болгарском языке, получаемые ранее

из России. Печаталась также религиозная литература для болгар с молитвами во славу турецкого султана на первой странице¹³⁷.

Для пропаганды идей «османской нации» и «османского патриотизма» власти пользовались также печатными изданиями, получаемыми из столицы. Так, в 1876 г. в Дунайский вилайет было послано 2250 брошюр на турецком и болгарском языках «с советами о мирном сожительстве между христианами и мусульманами»¹³⁸. Не было недостатка и в разного рода посланиях, фирманах и т. п., в которых содержались обещания рассматривать всех жителей вилайета в качестве равноправных членов «великой османской нации». В июне 1876 г. например, садразам Мехмед Рюштю-паша обратился к христианам и мусульманам Болгарии с призывом забыть прошлое и жить впредь в братстве «как дети одной отчизны»¹³⁹.

Составной частью политики османнизации в вилайете явилась практика фабрикации «благодарственных» петиций от болгарского населения турецкому султану¹⁴⁰. Фабриковались также письма от имени «верноподданных» болгар с осуждением действий болгарских четников и тайного революционного комитета в Бухаресте¹⁴¹.

Наряду с отмеченными выше новыми тенденциями, в политике вилайетских властей наблюдались явления, свидетельствующие о том, что они не отказались от традиционных методов удержания подвластных народов под скипетром султана.

Так, продолжалась насильственная исламизация болгар. Газета «Отечество» писала, что с начала проведения «реформаторской» политики имели место «многочисленные случаи туркизации девушек и юношей»¹⁴². Описывая многочисленные случаи насильственного обращения в ислам, болгарские газеты тех лет отмечали, что часто они имели место и в центральном городе вилайета—Рушуке¹⁴³. В статье, озаглавленной «Чаша переполнилась!», газета «Отечество» задавала следующий вопрос: если в центре вилайета, перед глазами властей происходят такие случаи беззастенчивого нарушения законов и неприкрытого насилия, то что же происходит в других населенных пунктах края?¹⁴⁴ Имеются

факты, свидетельствующие о том, что исламизация зачастую носила организованный характер и санкционировалась как центральными вилайетскими властями, так и представителями турецкой администрации в санджаках и казах. Так, в январе 1875 г. вилайетское управление в Рушукке послало софийскому мютессарыфу инструкцию об «упорядочении» процедуры т. н. «добровольного» принятия ислама¹⁴⁵. Или же сообщалось, что турецкие насильники в селе Охрид за свое преступление, караемое османскими же законами, удостоились похвалы от рушукского управителя Акиф-паши¹⁴⁶. В 1873 г. австрийский консул в Рушукке Монтлог доносил в Вену, что случаи насильственной исламизации в последнее время участились¹⁴⁷.

Если в прежние времена христиане пользовались хоть какой-то защитой европейских консулов, то в период губернаторства Мидхата они лишились и этой слабой защиты. «Дунайский генерал-губернатор,—писал В. Кожевников,—злоупотребляя данной ему властью... стремится всеми мерами к ограничению консульской юрисдикции, и всегда почти находит возможным защищать противозаконные нередко действия своих подчиненных»¹⁴⁸.

В случаях, когда «мирная» османизация не достигала своих целей и болгары брались за оружие, власти не колеблясь прибегали к самым жестоким мерам. Особо прославился своими жестокостями Мидхат-паша¹⁴⁹. Поэтому закономерно, что к концу своего губернаторства он лишился той симпатии в народных массах, которой пользовался в начальный период своей деятельности. Только отдельные представители чорбаджийства, «опасаясь за свое положение» или будучи убежденными туркофилами, поддерживали «османистские» начинания Мидхата¹⁵⁰.

Отдельные мероприятия, предпринимавшиеся с целью создания «османской нации», встречали сильное сопротивление также со стороны мусульман, проживающих в Дунайском вилайете. У вали Мидхат-паши было много противников среди высших вилайетских чинов, в особенности, среди улемов¹⁵¹. Последние, не отдавая себе отчета в истинных целях османизации, счи-

тали, что она приведет к устранению господства мусульман¹⁵².

Одним словом, как резюмировал австрийский консул Сакс. Мидхат, «несмотря на свои цивилизаторские усилия, крайне непопулярен среди всех слоев населения»¹⁵³.

Несмотря на это, реформаторы в центральном правительстве высоко оценили «османизаторскую» политику Мидхата. Фуад-паша в меморандуме о степени выполнения хатт-и хумаюна 1856 г. специально отметил его успехи в Дунайском вилайете¹⁵⁴. Он был награжден орденом «Османие» первой степени¹⁵⁵. Пресса внутри страны, контролируемая правительством, всячески превозносила новую вилайетскую систему. «Журналь дё Константинополь», например, утверждала, что она якобы «обеспечивает равенство рас»¹⁵⁶. Эксперимент был признан успешным, и новая вилайетская система стала постепенно внедряться в других областях империи.

С похвалой отзывались о политике Мидхата и «новые османы». Намык Кемаль на страницах газеты «Хюрриет» отмечал, что он был лучшим проводником в жизнь вилайетской системы¹⁵⁷. Идеолог конституционного движения считал, что в результате политики Мидхата удалось предотвратить всеобщее восстание болгарского народа¹⁵⁸.

За политикой османизации Дунайского вилайета пристально следили великие державы. Западные государства, в особенности Франция, считали ее полезной для поддержания целостности Османской империи и уменьшения влияния России. При этом выдвигалась ложная от начала до конца идея о том, что болгары якобы еще не готовы к свободному и самостоятельному существованию. Уже в своем первом донесении из Рушукки французский консул Ж. Шефнер писал, что местные болгары, «еще не созрели для свободы»¹⁵⁹.

Поэтому неслучайным является то благосклонное отношение, которое проявила французская дипломатия к деятельности Мидхат-паши в Дунайском вилайете. В меморандуме французского правительства об исполнении Портой обещаний хатта 1856 г. обращалось внимание на «полезные» мероприятия в Дунайском вилайете

те¹⁶⁰. В одном из посланий министра иностранных дел маркиза де Мустье отмечалось, что вилайетская реформа, с которой французская дипломатия связывала надежды на сохранение целостности империи, осуществлена полностью только «на Дунае»¹⁶¹.

Западная пресса, в целом, высоко оценивала «успехи» новой политики в Болгарии¹⁶².

Из великих держав лишь Россия заняла резко отрицательную позицию по отношению к политике османизации Дунайского вилайета.

На основании сообщений консулов русский посол в Константинополе Н. П. Игнатьев сделал вывод, что деятельность Мидхата на посту вали Дунайского вилайета представляет серьезную опасность для болгарского народа и влияния России на Балканах и развернул активную деятельность по его дискредитации в глазах султана. С этой целью он выдвинул версию о том, что Мидхат якобы собирается отделить вилайет от Османской империи и провозгласить его отдельным конституционным государством, а себя—его правителем¹⁶³. Позднее Мидхат вспоминал, что эти интриги Игнатьева явились причиной того, что несмотря на свое желание остаться на посту дунайского вали и продолжить начатое дело, он был вынужден покинуть Болгарию и принять пост председателя Госсовета¹⁶⁴.

После отбытия Мидхата политика османизации не проводилась с прежней интенсивностью, хотя и новый вали, Абдуррахман-паша, также был ее сторонником. Видимо свою роль в этом сыграли и уход с политической сцены главных апологетов доктрины «слияния»—садразамов Али и Фуада, и личные качества самого Абдуррахмана.

Оценивая итоги политики турецких властей по османизации Дунайской Болгарии необходимо подчеркнуть, что целей своих она не достигла. Не удалось остановить процесс нарастания национально-освободительного движения. Не дали сколько-нибудь значительных результатов мероприятия по «воспитанию» болгар в духе верности султану и осуществлению их «слияния» в составе «османской нации». На османизацию болгарский народ ответил усилением борьбы за свое полити-

ческое и национальное освобождение. Вспыхнувшее в апреле 1876 г. массовое вооруженное восстание и его кровавое подавление турецкими карателями ознаменовали крах этой политики и со всей очевидностью выявили ее историческую бесперспективность. Неудача в Дунайском вилайете, который рассматривался турецкими правителями в качестве «модели всей империи»¹⁶⁵, сыграла решающую роль во временном отказе от доктрины османизма в общеимперском масштабе.

ОСМАНИЗМ И КОНСТИТУЦИОННОЕ ДВИЖЕНИЕ**§ 1. «Конституционный османизм» — средство идейной борьбы с национально-освободительным движением христианских народов**

Зарождение конституционного движения ознаменовало начало принципиально нового этапа в истории турецкой общественной мысли. Впервые на арену политической и идейной борьбы выступили представители молодой интеллигенции страны, феодально-бюрократической по происхождению, но выражавшей объективно интересы нарождающегося класса национальной буржуазии. В отечественной востоковедной литературе это движение характеризуется как «буржуазно-либеральное реформаторское течение в общественной жизни Турции»¹.

Важнейшей составной частью выдвинутой конституционалистами программы возрождения былой мощи османского государства посредством проведения в стране некоторых реформ в буржуазном духе явилась доктрина османизма. В ней нашли свое концентрированное выражение взгляды первых идеологов турецкой буржуазии на существо национальной проблемы в Османской империи и пути ее решения. Рассмотрению процесса формирования этой доктрины и критическому анализу ее основных положений будет посвящена настоящая глава.

*
*
*

Ядро первых турецких конституционалистов составили члены тайной политической организации «Общест-

во новых османов» (1865—1873). Именно руководителями «новых османов» были определены цели и задачи конституционной борьбы, сделана попытка теоретического обоснования необходимости внедрения в государственную систему Османской империи некоторых буржуазных институтов². Они же сформулировали основные положения доктрины османизма.

В начальный период своей деятельности «новые османы» находились под влиянием идей шейха Ахмеда, руководителя тайного «Общества защиты шариата»³. Члены этой организации выступали против нововведений по европейскому образцу эпохи Танзимата, в особенности против тех из них, которые способствовали бы уравниванию в правах между мусульманами и христианами. Шейх Ахмед считал, что это «уравнивание», противоречащее шариату, приведет к ущемлению прав мусульман, призванных якобы руководить другими миллетами⁴. В 1859 г. члены «Общества защиты шариата» составили заговор против лидеров Танзимата Али-паши и Фуад-паши. Однако заговор был раскрыт, члены «Общества» арестованы и репрессированы⁵.

Лидеры «новых османов» высоко оценивали деятельность заговорщиков. Намык Кемаль (1842—1888), главный идеолог «новых османов», отмечал в издаваемой им газете «Хюрриет», что шейх Ахмед и его товарищи стремились «спасти государство»⁶. Есть сведения о непосредственных связях «новых османов» с членами «Общества спасения шариата». Так, в некоторых работах указывается, что Ибрагим Шинаси (1826—1871), «духовный наставник» новоосманского движения, входил в эту организацию⁷. Приводятся также сведения о том, что с «новыми османами» сотрудничал один из активных участников заговора 1859 г. Хюсейн Даим-паша⁸.

Эти обстоятельства сказались, по-видимому, на подходе «новых османов» к национальному вопросу. Он рассматривался ими в эти годы как сугубо конфессиональный. Весь сложный комплекс политических проблем, порожденных гетерогенным составом населения империи и великодержавной шовинистической политикой ее правящих кругов по отношению к подвласт-

ным народам, рассматривался ими сквозь призму противоборства между исламом и христианством. Все население империи подразделялось ими на две большие группы: «мусульман» и «немусульман»; под последними понимались, главным образом, христиане. При этом, мусульмане считались «господствующей общиной» (millet-i hakıme), призванной осуществлять руководство над другими «общинами» (millet-i saıre). Для характеристики подобной точки зрения, имеющей в своей основе Коран и шариат, можно обратиться к известному высказыванию К. Маркса, который отмечал, что эти главные источники мусульманского права «сводят географию и этнографию различных народов к простой и удобной формуле деления их на две страны и две нации: правоверных и неверных» и ставя «неверных вне закона», создают «состояние непрерывной вражды между мусульманами и неверными»⁹.

Однако «новые османы» не остались на этой традиционной для мусульманских идеологов точке зрения. Вслед за шейхом Ахмедом и его товарищами они выдвинули положение о том, что в результате танзиматских реформ права мусульман оказались якобы ущемленными, а христиане получили слишком много преимуществ. Хатт-и хумаюн 1856 г. положивший начало второму этапу Танзимата, они так и называли: «фирман о преимуществах» (для христиан)¹⁰. Они считали, что политика Порты в период Танзимата была направлена на «удовлетворение христиан»¹¹. В результате этого мусульмане якобы оказались в положении «угнетенной общины». Поэтому «новые османы» объявили себя защитниками «попранных» прав мусульман империи¹².

Как видим, «новые османы» не отдавали себе отчета в истинных целях политики танзиматистов по отношению к угнетенным христианским народам, не понимали, что она направлена на сохранение целостности империи новыми, более изощренными способами. В их глазах лидеры танзиматистов Али-паша и Фуад-паша были «предателями» ислама—ведь они опубликовали в 1856 г. «пресловутый фирман о преимуществах», который сделал христиан «пашами, знатными и почтенными людьми»¹³. Посол России в Константинополе Н. П. Иг-

натьев, характеризуя издаваемую одним из лидеров «новых османов» Али Суави (1838—1870) газету «Мухбир» («Корреспондент»), писал в своем донесении в Петербург, что она «ведет сильную агитацию против нынешнего Министерства, обвиняя его в пренебрежении к интересам мусульманского элемента...»¹⁴.

В эти годы отношение «новых османов» к христианскому населению империи отличалось крайней нетерпимостью. А. Мордтманн, прусский дипломат, близкий знавший некоторых из них, писал впоследствии, что члены новоосманской организации кроме устранения Али-паши и ликвидации нововведений по европейскому образцу, осуществленных в период Танзимата, задумали также «открытое подавление христианских подданных султана»¹⁵. Они, например, считали вредными новшествами вынужденное принятие Портой регламентов армяно-григорианского и греко-православного миллетов (т. н. «конституций») ¹⁶. Как известно, принятие этих регламентов оказало определенное благоприятное влияние на положение подвластных народов, способствовало оживлению общественной жизни и повышению их политического и национального самосознания. Именно поэтому «новые османы» осудили эти мероприятия турецкого правительства. Намык Кемаль по той же причине впоследствии выступил против санкции Али-паши на отделение болгар от греческой церковной иерархии¹⁷.

Враждебное отношение к национально-освободительному движению подвластных христианских народов было характерно для лидеров «новых османов» на всем протяжении их политической деятельности. Однако на начальном этапе движения оно принимало особо острые формы. В эти годы только начинавшие свою общественную деятельность Намык Кемаль и его товарищи не были еще достаточно искушенными политиками, чтобы скрывать свои истинные намерения. К тому же они, как было отмечено выше, находились под влиянием реакционных идей шейха Ахмеда. Хорошей иллюстрацией к сказанному является их отношение к национально-освободительной борьбе, которую вели в 1866—1869 гг. греки острова Крит.

На страницах издававшихся «новыми османами»

газет критскому вопросу уделялось чрезвычайно много места. Считалось, что успешное подавление восстания имеет большое значение для будущего Османской империи. «Мухбир» писала даже, что от этого зависит «независимость османского государства»¹⁸. И «Мухбир», и «Тасфир-и Эфкяр», редактируемая Намыком Кемалем, резко критиковали Порту за якобы слишком «мягкое» отношение к восставшим. Политику Али-паши в критском вопросе они характеризовали как «прохристианскую», а его называли предателем. Характерным образчиком этой критики является остро сатирическая поэма «Зафер-намэ», принадлежащая перу известного поэта и видного деятеля новоосманского движения Зия-паши (1825—1880)¹⁹. Вместо политики уступок (по мнению «новых османов» политика Али-паши была именно таковой) Намык Кемаль со страниц «Тасфир-и Эфкяр» предлагал обратиться к «принципу грубой силы» и уничтожить всех проживающих на острове христиан. Только таким путем можно было, по его мнению, восстановить на Крите «спокойствие». Он исключил саму возможность хоть малейших уступок христианам²⁰. В связи с критским кризисом «Тасфир-и Эфкяр» развернула сильную антигреческую кампанию. Греки, проживающие в столице, обвинялись ею в подстрекательстве других христиан против «исламского миллета» путем «распевания антитурецких песен»²¹. Намык Кемаль призывал правительство принять против греков империи репрессивные меры, исключить их из числа «подданных высокого государства»²². А «Мухбир» публиковала материалы в поддержку мусульман Крита, которые якобы в результате преследований со стороны восставших были вынуждены покинуть остров²³.

Бурю негодования вызвали у «новых османов» вынужденная передача Портой Белградской цитадели Сербии, признание ею независимости Черногории. Али Суави писал в «Мухбир»: «Наши предки, проливая кровь, пядь за пядью завоевывали земли, а мы, их недостойные потомки, шаг за шагом уступаем все обратно»²⁴.

Эти вынужденные уступки Порты в политических вопросах, порожденные общим ослаблением империи и

упадком военной мощи воспринимались «новыми османами» как уступки «неверным», как признание слабости всех мусульман перед лицом христианства. Стремлением «новых османов» пробудить в мусульманах прежний воинственный дух объясняются зазвучавшие в их литературно-публицистических произведениях воинственные призывы, направленные против христианского мира. Так, Намык Кемаль в набросках к известному публицистическому произведению «Сон» писал: «Наш пророк служил миру своим мечом. Мы тоже должны пойти по этому пути... Постараемся доказать, что мы принадлежим к османскому народу, который заставляет весь мир дрожать перед ним... Покажем гявурам нашу силу, доставим пророку это удовольствие»²⁵. Еще раньше, сходные мотивы появились в творчестве Ибрагима Шинаси: он прославлял воинственный дух «истинных османцев», их победы над «гявурами»²⁶. В основанной им первой в истории Турции военной газете «Джериде-и Аскерие» он всячески превозносил османских турок—самый воинственный народ в мире, каждый представитель которого—воин и сын воина²⁷.

Своим главным внешним врагом «новые османы» с самого начала своей деятельности считали Россию. Она рассматривалась ими в качестве самого опасного противника мусульманского мира в целом и Османской империи в частности. Именно Россия обвинялась ими в подстрекательстве христиан империи на восстания против «господствующего миллета». Резюмируя эту общую для всех «новых османов» мысль, Али Суави писал: «Сегодняшнее состояние Восточного вопроса следующее: Москва натравила живущих в Османской империи христиан против османского правительства с целью его уничтожения»²⁸. Сильную антирусскую пропаганду вела также «Тасфир-и Эфкяр». Неслучайно, посол России Н. П. Игнатъев писал в одном из своих донесений, что «Кемаль обратил на себя внимание своей враждебностью по отношению к России»²⁹. Особую силу антирусские выпады приобрели в творчестве Шинаси. В одной из своих статей он утверждал даже, что «османский меч, как магнитная стрелка, показывает всегда на север» (т. е. на Россию)³⁰.

Уже на начальном этапе деятельности «новых османов» была высказана идея о том, что наилучший способ решения национальной проблемы—это объявление конституции. Причем уже тогда предполагалось, что таким путем удастся добиться унификации населения империи. В листовке примкнувшего к «новым османам» известного египетского аристократа Халиля Шериф-паши утверждалось, что «конституция немедленно восстановит авторитет мусульманского государства... *стерев политическое и социальное различие между мусульманами и немусульманами*»³¹ (подчеркнуто нами.—Р. С.). Как видно из приведенного отрывка, мусульманский характер государства не только предполагается оставить неизменным, но посредством объявления конституции еще более укрепить его авторитет.

Кроме Халиля Шериф-паши, в движении «новых османов» участвовал другой видный египетский аристократ—Мустафа Фазыл-паша, брат хедива Египта Исмаил-паши. В начале 1867 г. в европейских газетах было напечатано его открытое письмо султану Абду-Азизу³². Американский турколог Р. Дэвисон называет это письмо «одним из великих документов турецкого либерализма»³³. В нем немало места отведено проблеме взаимоотношения христианских подданных с мусульманским государством. Его анализ выявляет следующую концепцию автора. «Славные времена», когда «создатели империи», турки, и подвластные им народы жили в гармонии друг с другом, остались позади. В настоящее время христианские народы проявляют непокорность, восстают против султана. Причина этого, кроме подстрекательств со стороны европейских держав, кроется также в плохом управлении нынешнего правительства. И мусульмане, и христиане испытывают гнет. Однако положение мусульман значительно тяжелее, так как у них нет таких привилегий и покровителей, как у христиан. Для предотвращения гибели государства автор предлагает установление системы «свободного и справедливого» управления, имеющего представительский характер, который положил бы конец угнетению, удовлетворил бы чаяния всех подданных, вне зависимости от их религиозной принадлежности, и восстановил бы утраченную гармонию между ними. Обра-

щаясь к султану Фазыл-паша отмечает, что не религия регулирует права народов, а справедливость, которая одна для всех. «Нет отдельной политики для мусульман и христиан, так как справедливость в мире только одна, и то, что мы называем политикой, основано на справедливости»,—пишет он. Конкретные предложения автора сводятся к созданию в вилайетах страны меджлисов, куда допускались бы и представители немусульманского населения.

В целом, в этой концепции мало отличий от характерных для «новых османов» идей. Мустафа Фазыл-паша также, как и они, делает акцент на большем угнетении мусульман, по сравнению с христианами, предлагает уничтожить все те привилегии, которыми они якобы обладают. Вместе с тем обращают на себя внимание следующие обстоятельства. Во-первых, ничего не говорится о том, что шариат должен остаться основой государственного устройства Османской империи, а наоборот, утверждается, что религия не должна составлять основу политики государства. Это положение в корне противоречит основополагающей идее «новых османов» о том, что «если наше государство (т. е. Османская империя.—Р. С.) хочет быть великим, то оно должно следовать шариату и продолжать оставаться исламским государством»³⁴. Выдвигаемая им концепция патриотизма более секуляризована, основана не на религиозных, а на националистических чувствах. Он неоднократно пишет о «величественных чувствах, присущих турецкой расе», а не мусульманам вообще. В этом Фазыл-паша также отличается от других лидеров «новых османов», выступавших, особенно на начальном этапе своей деятельности, от имени мусульманского миллета в целом.

Свое наиболее полное выражение взгляды «новых османов» в эти годы нашли в открытом письме Намыка Кемалю редактору издающейся в Константинополе проправительственной газеты «Газетт дю Леван»³⁵. Оно представляет собой, в сущности, изложение программы общества на начальном этапе его деятельности.

Основное внимание в письме уделено национальной проблеме, рассматриваемой по преимуществу как

проблема конфессиональная. Автор выступает от имени мусульман, являющихся, как он пишет, «господствующим миллетом» в империи. Приводятся обычные аргументы «новых османов» о якобы более привилегированном положении христиан. Хотя Кемаль вынужден признать, что немусульмане лишены «некоторых прав», однако это, по его мнению, с лихвой компенсируется такими преимуществами для них, как покровительство великих держав и патриархов, освобождение от военной службы. Особое возмущение идеолога «новых османов» вызывает стремление христиан участвовать в управлении страной. Признавая необходимость реформ, Намык Кемаль вслед за Мустафой Фазыл-пашой призывает провести их как в среде мусульман, так и немусульман и не акцентировать внимание на какой-либо одной общине, как это делало до этого правительство, проводившее, согласно точке зрения «новых османов», прохристианскую политику.

В письме впервые со всей ясностью сформулирована главная цель движения «новых османов» в национальном вопросе. Намык Кемаль пишет: «Теперь о самой важной стороне вопроса. «Газетт дю Леван» говорит о необходимости слияния всех народов нашей родины. Мы эту необходимость признаем»³⁶ (подчеркнуто нами.—Р. С.). Таким образом, «новые османы», несмотря на яростную критику политики правительства танзиматистов в национальном вопросе, уже в начале своей деятельности солидаризировались с ним в главном—в признании необходимости осуществления «слияния» населяющих империю народов для сохранения ее целостности. В письме ничего не говорится о средствах достижения этой цели. Только указывается, что христиане ни при каких условиях к власти допущены не будут.

В целом, взгляды «новых османов» указанного периода отличались эклектичностью, неразработанностью. Какой-либо концепции решения национального вопроса они в первые годы своей деятельности не предложили. Это было сделано позже, в конце 60-х—начале 70-х гг., в период эмиграции и затем возвращения на родину. Наиболее разработанный вид она приобрела в произведениях Намыка Кемалья, создавшего, по словам Шери-

фа Мардина, свою систему политической философии³⁷. Центральное место в ней занимала доктрина османизма—своеобразная квинтэссенция его политических установлений, сводимых в конечном счете к одному—сохранению любой ценой целостности Османской империи³⁸. Будучи одним из главных ее апологетов, он страстно пропагандировал «османистские идеи» не только со страниц периодической печати, но и в своих литературно-художественных произведениях. «Османистами» были и другие лидеры «новых османов».

Годы пребывания за границей имели важное значение для становления мировоззрения «новых османов». За это время они познакомились с произведениями европейских просветителей, изучили право, а также государственное устройство стран Европы. Результатом этого явилось выдвижение ими идеи ограничения султанского самодержавия путем проведения конституционных преобразований, сообразных с духом ислама. Именно в эти годы «новые османы» заявили о себе как о либерально-буржуазном движении. После возвращения на родину они развернули активную общественно-политическую деятельность, продолжая пропаганду положений доктрины османизма. В результате их усилий османизм оформился в ведущую идейно-политическую концепцию решения национальной проблемы в Османской империи в интересах нарождающейся турецкой буржуазии, стремящейся к сохранению своего господства над другими народами. Именно «новые османы» впервые разработали понятийный аппарат османизма, подвели под него «теоретическую» основу и попытались противопоставить его освободительной идеологии подвластных народов.

В рамках османизма лидеры «новых османов» сформулировали две новые для своего времени идейно-политические концепции—«османской нации» (или «османской общины») и «османского патриотизма». Их рассмотрение имеет важное значение для определения особенностей трактовки османизма в идеологии «новых османов».

Понятие «османская нация» («millet-i osmani») являлось одним из центральных в доктрине османизма. Оно употреблялось для обозначения совокупности всех

народов империи как единого целого; причем в эту мифическую «нацию» включались как мусульмане, так и немусульмане. Зия-паша в комментариях к поэме «Зафер-намэ» дает такое определение этому понятию: «Выражение «османская нация» обозначает все народы, являющиеся подданными Османского государства, как мусульман, так и немусульман»³⁹.

В аналогичном смысле употреблялось выражение «османская община» («*ümme-i osmanî*»). При этом некоторые из «новых османов, в первую очередь Намык Кемаль, настаивали на том, что именно выражение «уммет» должно употребляться для обозначения *всех* народов Османской империи, вне зависимости от их конфессии⁴⁰. Он противопоставлял «уммет» «миллету», утверждая, что первое обозначает совокупность последователей одного государства, а второе—совокупность последователей одной религии. Критикуя Порту за путаницу в терминах в ее официальных актах он писал в газете «Хюрриет», что «она не знает отличий миллета от уммета»⁴¹. Однако необходимо отметить, что и сам Н. Кемаль нередко смешивал эти термины, не придерживаясь им же установленных определений; причем подобное смешение имело место иногда даже в пределах одной статьи⁴². Все это свидетельствует о слабой разработанности понятийного аппарата концепции «османской нации». Понадобилось почти целое десятилетие, прежде чем к концу 70-х гг. общепринятым стало одно из этих выражений—«османская нация» («*osmanî milletî*»)⁴³.

Представляет интерес эволюция смысла, вкладываемого в понятие «миллет». В Коране оно употреблялось в двух значениях: и как религия вообще, и как «истинная религия», т. е. ислам. В дальнейшем в арабском оно употреблялось в значении, антонимичном выражению «зимма», обозначающем совокупность пользующихся покровительством мусульманского государства немусульман (т. е. христиан и иудеев)⁴⁴. В Османской империи миллет—религиозная община, официально признанная султаном. Мусульмане суннитского толка считались «господствующим миллетом», а немусульманские миллеты пренебрежительно назывались «ос-

тальные миллеты». Слово «миллет» чаще употреблялось в отношении немусульман, а мусульмане империи предпочитали называть себя «умметом».

С началом проникновения европейских идей в османо-турецкую среду слово «миллет» постепенно подвергается смысловой трансформации и, теряя свое традиционное значение («религиозная община»), а также освобождаясь от «религиозного» оттенка, приобретает новый смысл, соотносимый с семантическим полем французского «*nation*»—«нация», «народ». Один из инициаторов танзимата, известный государственный деятель 30—40-х гг. Садык Рифат-паша, был первым, кто начал употреблять слово «миллет» в подобном смысле. У него встречаются выражения «интересы миллета», «служить миллету» и др.⁴⁵ При этом Садык Рифат-паша не уточнял, идет ли речь о последователях «истинной веры» или о немусульманах. У него слово «миллет» приобрело обобщенно-собирательный оттенок.

В 50—60-х гг., на втором этапе танзиматских реформ, в официальной переписке появляется новое выражение—«османский миллет высокого государства» (т. е. Османской империи), под которым на первых порах понимались, главным образом, мусульмане—подданные османского султана⁴⁶. В дальнейшем, с активизацией политики «слияния» это выражение стало распространяться и на немусульман.

В публицистике и поэзии Ибрагима Шинаси слово «миллет» подверглось дальнейшему переосмыслению, еще более сблизившись по своему значению с французским словом «*nation*». Он впервые стал употреблять такие выражения, как «преданность миллету», «идея миллета», а также «совет миллета» и т. д.⁴⁷ Они были заимствованы «новыми османами», широко использованными их в своей пропагандистской деятельности, и в дальнейшем закрепились в турецком языке, составив основу понятийного аппарата идеологии турецкого буржуазного национализма.

Шинаси считал себя выразителем интересов «османцев». Издаваемая им газета «Тасфир-и Эфкяр» называлась «османской газетой»⁴⁸. В публицистике Ибрагима Шинаси берет начало тенденция подразделения «османцев» на «истинных», под которыми подразуме-

вались турки, и на остальных или второразрядных, к которым причислялись немусульмане. Так, в передовой статье (т. н. мукаддимэ) первого номера другой издаваемой им газеты «Терджюман-и ахваль», он характеризовал свою газету как «истинно османскую», противопоставляя ее периодическим изданиям немусульманских народов. Критерием принадлежности к «истинно османскому» являлся для него турецкий язык⁴⁹.

Наряду с официальной танзиматской традицией и произведениями Шинаси большое влияние на формирование как концепции «османской нации», так и всей идеологии конституционного движения оказало знакомство лидеров «новых османов» с современным государственным строем европейских стран, а также с работами европейских, главным образом, французских просветителей и востоковедов. Необходимость объединения всех народов османского государства, мусульман и немусульман, в единую османскую нацию они обосновывали примером европейских стран и Соединенных Штатов. Намык Кемаль, в статье «Слияние народов» приводя пример Англии, Франции, Австрии, Португалии, Бельгии и других европейских государств, утверждал, что различия в национальности, языке, конфессии «никогда не могут служить барьером или препятствием для объединения»⁵⁰.

Тезис о значительном влиянии произведений французских просветителей XVIII в. на формирование новоосманской идеологии в целом подробно обоснован в специальной литературе. Отметим только, что знакомство с идеями просвещения оказало влияние и на формирование концепции «османской нации»: они составили ту концептуальную базу, на основе которой стал возможным отход от догматов ортодоксального ислама.

Обращение к публицистике лидеров «новых османов» позволяет выявить еще один источник концепции «османской нации». Это—произведения европейских публицистов и востоковедов, современников «новых османов». Возьмем, к примеру, брошюру Али Суави «О Герцеговине», одно из наиболее «османистских» произведений 70-х гг. XIX в. В ней часто цитируется книга французского ученого и военного деятеля Вайяна «Ре-

шение Восточного вопроса»⁵¹. Так, утверждая, что в Турции существует только одна национальность—османцы, Али Суави приводит в подтверждение следующую цитату из книги французского автора: «Нет, больше нет турок—варваров, как нет больше франков и тевтонцев. Есть только одна Турция, которая цивилизуется и в которой осуществление Танзимата скоро приведет к тому, что в ней будет только один народ, состоящий из 21 миллиона мусульман и 14 миллионов христиан...»⁵². Али Суави отмечает, что Вайян был первым востоковедом, заметившим этот неоспоримый, по его мнению, факт⁵³.

Для обоснования положения о том, что мусульмане Османской империи более сплочены, чем христиане, Али Суави опять же ссылается на книгу Вайяна⁵⁴. Он приводит также слова Ламартина о том, что турки якобы лучший народ созданной ими же империи⁵⁵.

Анализ содержания книги Али Суави выявляет также другой способ заимствований у французских авторов—без указания источника. Один из лидеров «новых османов», не раз со страниц эмигрантской прессы выступавший против султанского произвола, как только речь заходит о национальном вопросе, становится монархистом. Вот что он пишет: «В том, что поддерживается мир между кроатами, болгарами, албанцами, босняками, греками и другими народами, принадлежания к различным расам, а также в том, что установилось сравнительное спокойствие между различными религиями. Европа обязана надпартийному правлению султана. Именно ему наиболее покорны эти народы—ведь он индифферентен к их национальному соперничеству, чужд их религиозным распрям»⁵⁶. Таким образом, одним из факторов сохранения единства между составными частями османской нации является для Суави султанская власть. Интересно отметить, что приведенный выше отрывок почти без изменений заимствован из книги французского дипломата де-Вальми «Турция и Европа в 1867», изданной восемью годами раньше⁵⁷. Для наглядности процитируем соответствующее место из брошюры де-Вальми: «В том, что поддерживается мир между различными расами и религиями, Европа обязана надпартийному правлению султана.

Именно ему они покоряются наиболее охотно—ведь он индифферентен к их национальному соперничеству и чужд их религиозным распрям»⁵⁸. Об интересе «новых османов» к взглядам де-Вальми свидетельствует также отклик в газете «Хюрриет» на его статью о фирмане 1856 г. во французской прессе. В статье «Вопрос равенства» отмечалось, что взгляды французского автора близки к идеям издателей этого органа «новых османов»⁵⁹.

Были случаи, когда «новые османы» предоставляли страницы своих газет для выступлений европейских авторов. Так «Мухбир» в номере от 18 января 1868 г. напечатала пространную статью английского востоковеда Ч. Уиллиса, содержащую изложение его великодержавно-шовинистических взглядов о необходимости насильственного введения турецкого языка в качестве обязательного и единого языка всех «османцев» с целью решения национального вопроса, Уиллис призывал взять пример с англичан, сделавших знание английского языка обязательным для бриттов, кельтов, шотландцев и ирландцев. По его мнению, «самым лучшим средством для достижения единства между подданными государства является существование в нем одного единственного языка»⁶⁰. Во «Вступлении» к статье Уиллиса Али Суави полностью солидаризировался с ней и предложил немедленно приступить к реализации этой идеи, начав с введения обязательного обучения во всех школах империи только на турецком языке⁶¹. Вероятно именно под влиянием концепции английского востоковеда он и в дальнейшем уделял большое внимание вопросу единого языка для «османской нации».

Вместе с тем, на формирование концепции османской нации» продолжали оказывать влияние положения религиозной философии ислама. Выступая за объединение всех народов Османской империи в рамках «османской нации», за равенство в политических правах всех его «элементов», они пытались опираться на шариат, который был, по их мнению, именно тем сводом законов, применение которого обеспечивало реализацию этих концепций. «Разве шариат не обеспечивает безопасности личности и не защищает честь и совесть

каждого?»—писал Намык Кемаль⁶². «Новые османы», фальсифицируя историю Османской империи, утверждали, что в ней с самого начала были созданы благоприятные условия для развития немусульманских народов. «Хюрриет» писала: «Сразу же после взятия Стамбула мы представили представителям всех конфессий абсолютно равные права»⁶³. Они считали, что именно шариат способен стать правовой основой для осуществления «слияния»—ведь он, по их мнению, «в правовых вопросах не различает мусульман и христиан»⁶⁴.

Стержневую идею концепции «османской нации» наиболее точно передает следующая формулировка Али Суави: «В стране, называемой Турция, существует одна и только одна национальность (nationalité)—османец»⁶⁵. Соответственно, существует только одна нация—османская. Все народы империи являются ее составными частями или «элементами». Этнические, языковые и конфессиональные различия между ними не носят антагонистического характера и полностью перекрываются гораздо более сильными факторами единения.

К числу таких факторов «новые османы» относили: а) общее подданство; б) сходство «географических условий»; в) единство «интересов», в том числе экономических; г) наличие некоей «общеосманской идеи». Рассмотрим их подробнее.

Стремление использовать фактор «общего подданства» для осуществления «слияния» было присуще турецким государственным деятелям уже на первом этапе Танзимата. Однако только в 1869 г. эта идея получила свое законодательное оформление: был издан закон об «османском подданстве»⁶⁶. Вслед за танзиматистами «новые османы» считали общее подданство одним из важнейших признаков «османской нации». Неслучайно, что в появившейся в газете «Хюрриет» статье «Османское подданство» вышеназванный закон характеризуется как «весьма важный»⁶⁷. Основываясь на примере таких европейских держав, как Англия и Франция, где все подданные, несмотря на этно-конфессиональные различия назывались англичанами или французами, «новые османы» считали необходимым объявить всех жи-

телей османской империи «османцами»⁶⁸. Всех «османцев», считали «новые османы», связывала между собой общая любовь к султану и династии Османов. Именно справедливое правление султана делало возможным сохранение на протяжении веков мира между его подданными⁶⁹. Утверждалось, что османские подданные являются «родными детьми» султана, что в корне исключало, по мнению «новых османов», серьезные раздоры между ними.

Другим важным условием существования «османской нации» считалась географическая среда. Намык Кемаль, вероятно под влиянием известной теории Монтескье, был склонен придавать этому фактору особо важное значение. Он писал: «Все элементы, проживающие в нашей стране, с географической точки зрения являются частями одного туловища... и потому начисто потеряли способность отдельного существования. а также необходимую силу, чтобы достигнуть свободы»⁷⁰. Тем самым изначально отрицалось право нетурецких народов на суверенное существование и делался вывод об их неспособности отделиться от Османской империи.

Вследствие долгого проживания в сходных географических условиях у «элементов османской нации» появились общие интересы, считали «новые османы». Обращаясь к немусульманам, «Мухбир» особо подчеркивала, что их интересы совпадают с интересами мусульман⁷¹. Об «общности интересов» составных частей «османской нации» писал также Намык Кемаль⁷². В публицистике Али Суави это понятие нашло свою конкретизацию. Он писал уже об общности «материальной выгоды», которая еще крепче связывает между собой народы империи⁷³. Таким образом, по логике «новых османов» выходило, что нетурецким народам с «материальной» точки зрения было бы выгоднее находиться в составе «османской нации», чем создавать свои национальные государства.

Много внимания лидеры «новых османов» уделяли идейному фактору единства. У разных авторов он получал различные наименования. Намык Кемаль писал о «единстве идей»⁷⁴, а Зия-паша—об «османской преданности»⁷⁵. Считалось, что именно он порождает еди-

ную цель для всех «османцев»—работать для блага всего «османства» (osmanlilik).

Эта концепция не объясняла факта существования национально-освободительного движения христианских народов. Ведь оно неопровержимо свидетельствовало о том, что самой «османской нации» и не существует. Лидеры «новых османов» видимо сознавали это. Поэтому они объявили, что она существовала в прошлом, в славные времена величия империи. Эта идея нашла свое выражение, например, в книге «Основа революции» известного журналиста и писателя Ахмеда Мидхата, притом пытается доказать, что с самого своего возникновения империя султанов не была только исламским или турецким государством, а представляла собой «единую родину» для всех османцев, вне зависимости от их религиозной или национальной принадлежности⁷⁶. Тогда существовало полное «духовное единство» между всеми народами империи. Однако впоследствии оно нарушилось. Намык Кемаль констатировал: «Между нами (имеются в виду «османцы») идейного единства не получилось»⁷⁷. Именно поэтому, считали «новые османы», и стали возможными освободительные выступления христианских народов.

По мнению «новых османов», причинами нарушения «духовного единства» были: целенаправленная подстрекательская политика европейских держав, главным образом России, по отношению к христианским подданным Порты и отход османских деятелей эпохи Танзимата от норм шариата, что проявилось, в частности, в предоставлении немусульманам слишком больших привилегий, приведших к нарушению якобы изначально существовавшего между ними и мусульманами равенства.

Для восстановления «духовного единства» предлагалось провести преобразования в государственно-правовой системе. Они включали, с одной стороны, восстановление в полном объеме всех положений шариата и возврат к истинным нормам ислама, кодифицирующим положение немусульман в мусульманской империи. Фактически, «новые османы» призывали отказаться от

тех танзиматских актов, которые противоречили шариату в вопросе о статусе христиан в османском государстве. С другой стороны, они утверждали, что в современных условиях провозглашение конституции и проведение некоторых реформ в буржуазном духе являются единственным средством решения национальной проблемы. Необходимость конституционных преобразований обосновывалась ссылкой на религию ислама⁷⁸.

Лидеры «новых османов» несколько наивно считали конституцию панацеей от всех бед. Они полагали, что созыв «Совета общины» («Şura-i Ummet») и допуск туда представителей немусульманских народов будут способствовать укреплению единства всех «османцев». Турецкий историк Э. З. Карал определяет проповедуемый «новыми османами» вариант доктрины османизма как «конституционный»⁷⁹.

Однако этим не исчерпывалась программа «новых османов» по укреплению «духовного единства» членов «османской нации». Среди предлагавшихся ими мер важное место отводилось целенаправленному «воспитанию» немусульман в духе верности «османской нации», насаждению в них чувства «османского патриотизма». Основным средством для этого считалось создание сети учреждений народного образования, в которых дети мусульман и христиан обучались бы вместе. Предлагалось уже со школьной скамьи начать прививать детям различных национальностей чувство преданности «османской нации». Вот что писал Намык Кемаль в статье «Слияние народов», увидевшей свет на страницах газеты «Ибрет»: «Духовное слияние людей возникает в результате общения в детстве и, в особенности, в школе. Поэтому теперь нам необходимо работать над созданием школ, куда принимались бы дети всех национальностей и конфессий»⁸⁰. Сходные мысли высказывал еще раньше Али Суави в газете «Мухбир»: «Стамбул должен принять конституционный образ правления, должен создавать в стране одинаковые школы, в которых обучение велось бы одинаковым способом (для всех.—Р. С.). Все должны окончить одинаковые школы. Таким образом, представители различных

национальностей будут мыслить одинаково. Каждый будет говорить: «Я османец...»⁸¹.

«Воспитание в едином духе» предполагалось продолжать и после окончания школы. Намык Кемаль предлагал для этого санкционировать допуск христиан на военную службу, считая совместную службу в армии на благо «общей родины» хорошим средством ускорения «слияния». Кроме того, он считал, что эта мера принесет и сугубо практическую пользу—усилит османскую армию⁸².

«Новые османы» немаловажное значение придавали языку как средству консолидации «османской нации». В статье «Некоторые соображения о литературе» Намык Кемаль сделал вывод о том, что язык рождает национальную сплоченность. В этой статье язык рассматривается также как средство «воздействия» на общество, посредством которого можно контролировать деятельность людей, внушать им желательные идеи⁸³. Языком, способным выполнять все эти функции, был для них турецкий («osmanlica», «türkçe»). Только он мог стать общим языком «османской нации». Поэтому Али Суави, считавший, что турецкий—«выше всех языков»⁸⁴, предлагал вслед за английским востоковедом Уиллисом вести обучение во всех школах империи только на турецком языке. Всемерное распространение турецкого языка среди подвластных народов постепенно устранило бы, по мнению «новых османов», различия между членами «османской нации». О том, что Али Суави отдавал себе отчет в конечных результатах, свидетельствует его утверждение о том, что «говорящий по-турецки—турок»⁸⁵.

Лидеры «новых османов» были озабочены поисками «теоретического» обоснования господствующей роли турок среди других «османцев». В их публицистике широко стали пропагандироваться идеи о «величии» турок, об их «цивилизаторской миссии». Читателям внушалась мысль о том, что именно они должны руководить Османской империей в силу каких-то особых качеств, присущих только им. Вот что писал Намык Кемаль, выражая общее убеждение «новых османов» о «преимуществах» турок: «Среди османов (османцев.—Р. С.) и по количеству людей и по способностям первое

место занимают турки, обладающие такими преимуществами, достоинствами и качествами, как широта познавательных способностей, природная выдержка, выносливость и спокойствие»⁸⁶. «Турецкий элемент» должен стать «связующим звеном» для других членов «османской нации», сцементировать их вокруг себя и играть руководящую роль в будущей реформированной империи—такова была ближайшая цель «новых османов» в национальном вопросе.

Другая основная идейно-политическая концепция «новых османов»—концепция т. н. «османского патриотизма». Ее основными понятиями являются «османская родина», «любовь к родине», «вера» и «патриотизм».

Понятие «османская родина» охватывает географически всю территорию Османской империи. Области, где не имелось турецкого населения, также включались в это понятие. Потеря хоть клочка земли, не имеющей никакого отношения к собственно турецким областям, рассматривалась как предательство по отношению к «османской родине». Ислам-бей, герой драмы Намыка Кемалья «Родина или Силистрия», выражая мысль автора, восклицает: «Если мы потеряем Дунай, то родина перестанет существовать. Наша родина—это Дунай»⁸⁷. С этой точки зрения вынужденная «уступка» Али-пашой и Фуад-пашой Белградской цитадели квалифицировалась как предательский поступок по отношению к «османской родине». Средством сохранения ее целостности считалось сохранение единства «османской нации» посредством «равенства в правах и общности интересов». В таком случае, писал Намык Кемаль в газете «Ибрет», она будет крепче, чем «камни и железо»⁸⁸.

Любовь к родине была обусловлена для Намыка Кемалья и других «новых османов» в первую очередь принадлежностью к исламу. Характерно название редакционной статьи в первом номере газеты «Хюрриет»: «Любовь к родине—результат истинной веры». Однако в таком случае немусульманам отказывалось бы в праве любить свою «османскую родину». По-видимому, преодолев это противоречие, Намык Кемаль, вероятно под влиянием знакомства с трудами известного французского ученого и писателя Эрнеста Ренана, выдвинул тезис о

чувстве врожденной любви к родине у каждого человека, вне зависимости от его религиозной принадлежности. Родина здесь выступает не только в качестве географического понятия, но еще и некоей таинственной «священной идеи», представляющей собой результат таких чувств и мыслей, как «народ, свобода, братство, интересы, суверенитет, почтение к предкам, любовь к семье и воспоминания детства»⁸⁹. Таким образом, исключение религии из числа компонентов, необходимых для зарождения чувства любви к «османской родине», давало возможность включить в число соотечественников и немусульман. Все же они не считались «истинными» сынами родины. Ведь кроме любви к родине необходимо еще и служить ей, проливать за нее кровь, а немусульмане не проявляли достаточного рвения в этом «Мы, мусульмане,—писал Намык Кемаль,—поставили на службу родине и наше состояние, и наши жизни. А наши соотечественники, принадлежащие к другим религиям, служат ей только своими деньгами»⁹⁰. Однако считалось, что возможно воспитать в немусульманах чувство патриотизма. Наилучшим средством для этого, по мнению «новых османов», было развитие дела народного просвещения, конечно, в угодном властям направлении. Вот характерный образчик рассуждений на эту тему: «Если дело просвещения будет упорядочено, то и официальный язык (т. е. турецкий,—Р. С.) будет распространяться. Имеющаяся в умах различных миллетов враждебность исчезнет... Идея патриотизма завладеет всеми умами»⁹¹.

Рассмотренными выше концепциями исчерпывается в основном идейное содержание доктрины османизма. Их анализ дает возможность выявить также политическую направленность этой доктрины. Создание т. н. «османской нации» представляло собой, в сущности, начальный этап на пути туркизации многонационального населения Османской империи. Намеченные мероприятия по реализации этой концепции преследовали также цель «мирными» средствами нанести удар по национально-освободительному движению угнетенных христианских народов и, внушив им идеи «османского патриотизма», добиться прекращения этого движения.

Как справедливо отмечает Ю. А. Петросян, «политика «новых османов» в национальном вопросе, какими бы фразами и лозунгами она ни прикрывалась, практически сводилась к сохранению турецкого господства над... народами Османской империи»⁹².

§ 2. Отражение принципов османизма в конституции 1876 г.

Кризисная ситуация, сложившаяся в Османской империи в середине 70-х гг., способствовала активизации деятельности «новых османов». Они вступили в непосредственную политическую борьбу за провозглашение конституции и реализацию других установок своей программы, в том числе доктрины османизма. Конституционное движение на этом этапе возглавил такой крупный государственный деятель, как Мидхат-паша⁹³. Это обстоятельство, несомненно, оказало влияние на трактовку османизма в среде турецких конституционалистов.

К тому времени Мидхат-паша, в отличие от других «новых османов», уже имел практический опыт по проведению политики османизации в различных регионах империи. Кроме Дунайского вилайета, отдельные попытки в этом направлении имели место в период его губернаторства в Багдадском (1869—1872) и Салоникском (1873—1874) вилайетах⁹⁴. В эти годы он приобрел определенный опыт, выработал общие принципы проведения этой политики на вилайетском уровне.

Как уже отмечалось, в годы губернаторства в Дунайском вилайете Мидхат проявил себя как сторонник разработанной Али-пашой и Фуад-пашой программы «слияния» народов империи под эгидой турецко-мусульманского элемента. Осуществление «слияния» связывалось им с проведением реформ в административной, образовательной, военной сферах, направленных, с одной стороны, на нанесение удара по национально-освободительной идеологии болгар, а с другой — на целенаправленное «воспитание» их в духе преданности султану и османскому государству. Ту же политику, но,

конечно, в значительно меньших масштабах, он пытался проводить и в Багдадском и Салоникском вилайетах. Неслучайно в глазах современников в начале 70-х гг. он был продолжателем «политической системы» Али-паши и Фуад-паши⁹⁵.

Долгие годы управления вилайетами, населенными нетурецкими народами, способствовали выработке у него своих собственных установок на наиболее оптимальные способы османизации этих народов. К числу важнейших из них следует отнести, по-видимому, его стремление опираться при проведении этой политики на представителей местного населения⁹⁶. Характерным для Мидхата стало также убеждение в необходимости определенной децентрализации политической системы Османской империи и в дифференцированном подходе к управлению крупными вилайетами страны. Таким образом, считал он, можно было бы успешнее бороться с национально-освободительным движением нетурецких народов. Мидхат заявлял, что власти «совершают большую ошибку, желая применить одни и те же законы и установления применительно к провинциям, которые отличаются друг от друга географическим, экономическим и социальным положением, национальным составом и религией...»⁹⁷. Вместе с тем, он решительно выступал против создания особых институтов в нетурецких провинциях империи, которые представляли бы интересы местного христианского населения⁹⁸.

«Дифференцированное» управление должно было осуществляться в рамках единой османской административной системы. Важнейшей составной частью этой системы должны были стать медресы различных уровней, в которые были бы допущены и представители немусульманских народов, конечно, при условии сохранения большинства за турками. Из конкретных средств «слияния» Мидхат придавал большое значение созданию системы смешанных мусульманско-христианских учебных заведений⁹⁹. Не отказался он, несмотря на неудачу в Дунайском вилайете, и от идеи создания смешанных мусульманско-христианских военных соединений. В отличие от лидеров Танзимата Мидхат рано пришел к выводу о значительной роли турецкого языка в османизации нетурецких народов. Неслучайно в лян-

хе с предложениями о реформе в системе школ рюш-тие, составленной еще в 1866 г., он предложил ввести в учебные программы в качестве обязательного предмета турецкий язык¹⁰⁰.

От Намыка Кемалю, Али Суави и других «новых османов» Мидхат-пашу отличали большая гибкость, готовность для достижения главной цели идти на временные уступки, в частности, в отношении христианских подданных. Так, он неоднократно решительно выступал за уравнение в правах немусульман с мусульманами. Он отличался также большей веротерпимостью, утверждал, что различия в религии не играют решающей роли. По всей видимости, тут сыграла свою роль принадлежность Мидхата к ордену мевлеви, члены которого считали, что мусульмане и христиане поклоняются одному и тому же богу¹⁰¹. Некоторые исследователи склонны даже считать, что он был сторонником отделения религии от государства¹⁰². Однако подобная точка зрения нуждается в дополнительном обосновании.

В конце 60-х—начале 70-х гг. Мидхат жил в Константинополе и занимал ряд важных государственных постов (председателя Государственного Совета, великого везира, министра юстиции). Эти годы сыграли решающую роль в формировании его общественно-политических взглядов. Постепенно он пришел к мысли о том, что необходимы более решительные меры для спасения империи от развала и сохранения ее целостности. Важнейшей такой мерой он начинает считать созыв палаты депутатов, куда избирались бы представители всех народов страны, как мусульманских, так и немусульманских. При этом, конституционные преобразования связываются им с осуществлением «слияния» народов империи, то есть, он, как и «новые османы», становится сторонником т. н. «конституционного османизма». В изданной в Париже брошюре о судьбах Османской империи он писал: «Турция... должна управляться конституционным режимом, если есть искреннее желание провести серьезные реформы, осуществить слияние различных народов, которое приведет к прогрессивному развитию народов, вне зависимости от их религиозной или национальной принадлежности. Это—единственное средство против наших трудностей и единственное

средство, которое мы имеем для успешной борьбы с нашими внутренними и внешними врагами»¹⁰³. Он решительно выступал за допуск в будущую палату депутатов немусульман, полагая, что тем самым удастся ускорить «слияние». В 1878 г., оценивая деятельность первого османского парламента, Мидхат пришел к выводу, что он является хорошим аргументом в пользу реальности идеи объединения всех «элементов» (т. е. народов) в рамках «общей родины»¹⁰⁴.

В целом, взгляды Мидхата отличались большей плюралистичностью, чем концепции членов общества «новых османов». Так, он склонялся к мысли о том, что конституционные преобразования необходимо совмещать с «децентрализацией» административной системы¹⁰⁵. Тем самым он пытался создать основу для поддержки конституционного движения со стороны либеральных кругов подвластных народов. Он имел контакты с либерально настроенными деятелями, представителями различных народов империи: греками, албанцами, болгарями, сирийцами, армянами...¹⁰⁶. Особо тесными были его связи с лидером армянских либералов Григором Отяном¹⁰⁷.

Необходимо отметить, что надежды Мидхата не были беспочвенны. В национально-освободительном движении христианских народов Османской империи существовали довольно сильные идейно-политические группы буржуазии, которые стремились разрешить национальный вопрос путем либерализации режима в рамках Османской империи. Идя на контакты с Мидхатом, они надеялись добиться своих собственных целей, главной из которых было получение автономии. Деятелей подобного типа В. И. Ленин называл национал-либералами¹⁰⁸. Довольно сильными были подобные иллюзии у идеологов армянской торгово-ростовщической буржуазии. Неслучайно еще в 1872 г., когда Мидхат-паша впервые был назначен великим везирем, издающийся в Смирне журнал «Аревелян мамул» («Восточная пресса»), откликаясь на это событие, писал: «Нынешний год откроет новую эру в истории реконструкции Турции. Даже в 1839 г. христиане не чувствовали такой радости, как теперь»¹⁰⁹.

Необходимо отметить, что Мидхат в какой-то сте-

пени шел навстречу этим деятелям. Он был первым турецким государственным деятелем, одобрявшим без прямого дипломатического давления со стороны европейских держав план переустройства некоторых областей Османской империи на федеративных началах. Это имело место в 1872 г., когда он занимал пост великого везира. Об этом плане имеются крайне отрывочные сведения. Посол России в Константинополе Н. П. Игнатъев в своих мемуарах писал, что он был предварительно составлен Халиль Шериф-пашой, крупным сановником и горячим сторонником конституционного способа правления, арабом по национальности, а затем одобрен Мидхатом¹¹⁰. Современный турецкий исследователь Н. Беркес, не называя источников, отмечает роль «армянских и албанских интеллигентов», способствовавших своими дискуссиями с Мидхатом его расширению¹¹¹. По всей видимости, в работе над планом принимал участие также ряд известных армянских деятелей либерального направления, сотрудничавших в это время с Мидхатом: Гр. Отян, д-р Сервичен, Г. Саманджян¹¹². В сущности он сводился к следующему: имея перед собой в качестве примера административно-правовое положение Баварии, Вюртемберга и других княжеств в Германской империи предоставить подобный же статус Румынии и Сербии в составе Османской империи¹¹³.

Обращает на себя внимание следующее обстоятельство: предоставить автономию предусматривалось тем областям, которые, в сущности, ее уже добились в результате вооруженной борьбы и теперь стремились к полному освобождению от ига. Таким образом, «автономизация» использовалась Мидхатом лишь в качестве последнего средства сохранения той или иной провинции в составе империи Османов. В 60-х гг. так же поступали и лидеры Танзимата: Али на Крите и Фуад в Сирии. Хотя в свое время эти вынужденные меры вызвали резко отрицательную реакцию во всех слоях турецкого общества, однако современный турецкий историк, выступая с великодержавных позиций, подчеркивает, что решение Фуад-паши о предоставлении автономии Сирии было единственно правильным в создавшей-

ся обстановке, так как дало возможность удерживать «еще в течение полувека Сирию в наших руках»¹¹⁴. Эту же цель преследовал проект Мидхат-паши.

Весьма примечателен и следующий факт. Выше-названный план предусматривал допуск сербов и румын в османскую армию и создание смешанных мусульманско-сербских и мусульманско-румынских военных формирований. Н. П. Игнатъев даже утверждает, что это было основной целью плана¹¹⁵. Если учесть, что создание смешанных мусульманско-христианских полков считалось одним из основных средств «слияния», то становится ясно, что этот проект был направлен в конечном счете на реализацию все той же идеи «слияния».

Этот проект так и остался на бумаге и вскоре был забыт¹¹⁶. Однако имеется ряд фактов, указывающих на то, что стремление использовать децентрализацию или даже «автономизацию» для достижения «слияния» стало характерным для Мидхат-паши. Так, в проекте конституции, составленном Мидхатом и представленном им на рассмотрение расширенного заседания Государственного Совета в июле 1876 г., содержалось положение, согласно которому каждой конфессиональной группе предоставлялось право пропорционального представительства в будущей палате депутатов¹¹⁷. Фактически, это означало предоставление зачатков автономии немусульманским народам. Это положение было несколько расширено в проекте конституции, представленном Мидхат-пашой на рассмотрение специально созданной конституционной комиссии в октябре 1876 г.¹¹⁸ Однако эти положения в ходе обсуждения были изъяты. Против них объединенным фронтом выступили как феодально-клерикальные круги, так и «новые османы» во главе с Намыком Кемалем и Зия-пашой, входившими в конституционную комиссию. Они считали, что предоставление даже ограниченных прав на автономию еще больше усилит стремление христианских народов к полному освобождению из-под османского господства¹¹⁹. Таким образом, среди сторонников османизма выявились две точки зрения на наиболее оптимальные формы вовлечения немусульманских народов в единую «османскую

нацию». Характеризуя взгляды идеолога «новых османов» Намыка Кемалья, Ниязи Беркес пишет, что он был сторонником «сильного централизма» и считал, что применение в Османской империи федеративной системы привело бы к ее расчленению¹²⁰. Противоречия между Мидхатом и другими конституционалистами носили чисто тактический характер и не касались таких принципиальных вопросов, как необходимость создания пресловутой «османской нации» и т. п. Они в какой-то степени предвосхитили разногласия между группами Ахмеда Ризы и принца Сабахэддина в начале XX в.¹²¹

Конечно, в 1876 г. столь четко выраженного размежевания в лагере конституционалистов не было. Причину этого следует искать в слабости, незрелости самого конституционного движения, развивавшегося в такой отсталой стране, как султанская Турция третьей четверти XIX в., где сама идея допуска немусульман в палату депутатов представлялась крамольной. Однако разногласия все-таки существовали. Об этом свидетельствует сравнение точек зрения Мидхат-пашы и Намыка Кемалья на проблему статуса Болгарии. В уже упомянувшейся брошюре Мидхат писал, что Болгарии можно предоставить статус «самоуправляющейся провинции» в составе Османской империи¹²². Намык Кемаль же в одном из своих писем, написанных в самом конце 1877 г., самым решительным образом выступал против предоставления болгарам автономии¹²³.

В работе конституционной комиссии принимали участие также 6 христиан¹²⁴. Наибольшую активность из их числа проявили армянские представители, возглавляемые Григором Отяном. Вероятно, под их давлением в окончательный текст проекта конституции, представленный на рассмотрение правительства, была введена статья 12-я, согласно которой народам империи предоставлялось право пользоваться своим родным языком¹²⁵. Это положение находилось в явном противоречии с одним из основных принципов доктрины османизма. Турецкие конституционалисты в этом пункте пошли на уступку нетурецким народам. Причины этого не совсем ясны. Нельзя исключить, что тем самым они стремились добиться поддержки со стороны либеральных кругов христианских народов¹²⁶.

Однако в этом вопросе сторонники османизма получили поддержку со стороны членов специального комитета, созданного султаном Абдул-Гамидом для рассмотрения проекта конституции. В рапорте, представленном комитетом султану, говорилось, что на протяжении всей истории Османской империи все народы, входящие в ее состав, имели возможность свободно пользоваться своими языками; это порождало «вражду и непонимание» между ними, имеющие место и ныне. Придание сложившейся ситуации характера официально признаваемого государством, было бы, по мнению членов комитета, ошибкой «перед историей». В рапорте предлагалось объявить турецкий язык государственным языком и сделать его знание обязательным условием для приема «османцев» на государственную службу¹²⁷. Султан это предложение одобрил, и соответствующий пункт был введен в окончательный текст конституции.

В конституции 1876 г. османизм получил свое наиболее полное выражение¹²⁸. Так, статьей 8-й все подданные Османской империи провозглашались «османцами», которые отныне вне зависимости от национальной или конфессиональной принадлежности получали равные права (статья 17). Тем самым делался важный шаг по созданию пресловутой «османской нации». Закреплялось господствующее положение турок и религии ислама: турецкий язык объявлялся государственным языком, а ислам—государственной религией (статьи 16 и 1). Кроме того, турецкий считался единственным рабочим языком в обеих палатах парламента, незнание которого было одним из препятствий для избрания в парламент (статьи 68 и 57). В конституции нашла отражение и другая сторона доктрины османизма—репрессивная. Статьей 16 все школы империи, в том числе и школы христианских народов, ставились под прямой контроль государства. Комментируя эту статью, Н. П. Игнатъев писал, что применение ее на практике означало бы нанесение «смертельного удара по просвещению среди турецких христиан»¹²⁹. Османская империя провозглашалась единым целым, ни при каких условиях не подлежащим разделу.

Первая турецкая конституция явилась важным политическим документом. В нем торжественно провозглашался ряд буржуазных свобод и санкционировалось создание парламента. В условиях османского государства, где безраздельно господствовали реакционные феодальные порядки, он был, конечно, в целом прогрессивным явлением и сыграл определенную роль в развитии буржуазной идеологии, в первую очередь в турецкой среде. Однако содержащиеся в нем «османистские» положения, направленные на увековечение турецкого ига над покоренными народами, существенно снизили прогрессивное значение конституции. Таким образом, еще раз проявился реакционный характер доктрины османизма.

З а к л ю ч е н и е

Затяжной социально-экономический и политический кризис, охвативший Османскую империю начиная с рубежа XVIII и XIX вв., затронул в значительной степени также сферу политики правящих кругов страны по отношению к подвластным христианским народам. Выявилась несостоятельность традиционных методов сохранения целостности многонациональной империи, основанных на грубой военной силе и неприкрытом насилии. Для успешной борьбы со все более усиливающимся национально-освободительным движением на Балканах кроме чисто военных средств требовались еще и иные, более «утонченные», соответствующие новым историческим условиям. Поэтому проблема выработки новых способов удержания этих народов в составе империи стала одной из главных в идеологии как феодально-бюрократического реформаторского движения эпохи Танзимата, так и буржуазно-либерального конституционного движения 60—70-х гг. XIX в.

Еще в дотанзиматский период некоторые представители правящей верхушки выдвинули идею предотвращения вооруженных восстаний христианской райи путем минимального учета её требований. Вначале предполагалось, что для этого достаточно соблюдать все установления шариата по налогообложению немусульман и прекратить злоупотребления местных властей в этой области, идущие вразрез с шариатом.

Начавшийся в 20-х гг. XIX в. подъем национально-освободительного движения балканских народов, приведший к созданию независимого греческого государства, заставил отдельных наиболее дальновидных османских государственных деятелей интенсифицировать свои поиски в этом направлении. В период т. н. первого этапа

Танзимата (30—40-е гг.) была выдвинута новая для своего времени идея о возможности прекращения вооруженной борьбы христианских народов путем формального уравнивания их в политических правах с мусульманами в обмен на лояльное отношение к турецким властям. Были заложены также основы концепции «единства» всех подданных султана, вне зависимости от их национальной или религиозной принадлежности.

Эти идеи были восприняты и развиты лидерами движения за реформы т. н. второго этапа Танзимата (50—60-е гг. XIX в.), которые на их базе сформулировали основные положения идейно-политической доктрины османизма в качестве официальной концепции сохранения целостности Османской империи. Целью этой доктрины было провозглашено осуществление возможно более полного «слияния» всех народов империи в составе некоего нового «однородного» социума, состоящего из денационализированных «османских подданных». Одновременно предусматривалось укрепление господствующих позиций «турецкого элемента», обладающего якобы всеми необходимыми качествами для того, чтобы играть роль «связующего звена» между другими народами империи. Были намечены средства «слияния», направленные с одной стороны на нанесение удара по освободительной идеологии христианских народов, а с другой—на «воспитание» их в духе верности османскому правительству. Они включали в себя создание новой системы учреждений народного образования, основанной на принципе совместного обучения детей мусульман и христиан, а также формирование в составе османской армии смешанных мусульманско-христианских военных соединений. Необходимыми условиями «слияния» считались ограничение внутренней автономии христианских миллетов и их трансформация в чисто религиозные учреждения, а также усиление контроля Порты над общественной жизнью немусульманских народов. Были предусмотрены также меры по ограничению приема немусульман на государственную службу, по дальнейшему закреплению за турецким языком статуса государственного языка.

В 50—60-х гг. лидеры Танзимата предприняли ряд усилий, направленных на внедрение в законодательст-

во империи положений, имеющих своей целью осуществление «слияния». Соответствующие пункты были введены в тексты следующих актов Порты: хатт-и хумаюна от 18 февраля 1856 г., положившего начало реформам второго этапа Танзимата; Закона об образовании Дунайского вилайета (1864), положенного в основу Вилайетского закона 1867 г.; Закона о приеме на государственную службу чиновников-инспекторов (1867); правительственного постановления об ужесточении контроля над прессой (1867); Закона о народном образовании (1869) и др. Венцом усилий танзиматистов по законодательному оформлению своих идей явился Закон об османском подданстве, принятый в 1869 г. Согласно этому закону все жители империи объявлялись «османскими подданными». Тем самым делался важный шаг по пути создания «однородного» общества.

Смерть прервала деятельность Али-паши и Фуад-паши, лидеров движения за реформы второго периода Танзимата и авторов доктрины османизма. Процесс внедрения в законодательство основных принципов османизма временно прервался.

Примером наиболее последовательного проведения политики османизации является политика Мидхат-паши в т. н. Дунайском вилайете, охватывающем значительную часть Болгарии. Именно здесь наиболее рельефно проявилась реакционность этой доктрины. Преобразования в административной и образовательной сферах, осуществленные Мидхат-пашой, были направлены против национально-освободительного движения болгарского народа и создавали условия для его ассимиляции. Однако османизация своих целей не достигла. Болгарский народ быстро разгадал истинные цели этой политики и развернул против него героическую борьбу. Вспыхнувшее в апреле 1876 г. массовое вооруженное восстание и последовавшее затем освобождение болгар от турецкого ига в результате помощи России со всей очевидностью выявили историческую бесперспективность этой доктрины.

Первые турецкие конституционалисты, выразители интересов нарождающейся национальной буржуазии и либеральных помещиков, заимствовали основные поло-

жения османизма у деятелей Танзимата и, попытавшись дать ей «теоретическое» обоснование, стали использовать ее в качестве средства идейной борьбы с национально-освободительным движением христианских народов. Благодаря усилиям лидеров тайного общества «новых османов» идейно-политическая доктрина османизма получила свой окончательный вид. Результатом теоретических изысканий Намыка Кемаля, Али Суави и других деятелей движения «новых османов» явились сформулированные ими концепции «османской нации» и «османского патриотизма». В идейном плане эти концепции представляли собой новое явление в истории турецкой общественной жизни. В них нашел своеобразное выражение процесс проникновения буржуазной идеологии в турецкую среду. Политической целью этих концепций было обоснование необходимости сохранения османского господства над нетурецкими народами.

В ходе борьбы за конституцию выявились две разные точки зрения на наиболее оптимальные формы «османизации» подвластных народов страны. Они в какой-то степени предвосхитили разногласия между «централистами» и «децентралистами» в среде младотурок в начале XX в. В итоге восторжествовала точка зрения сторонников наиболее полной османизации нетурецкого населения страны. В тексте конституции нашли свое наиболее полное выражение основные положения доктрины османизма. Конституция явилась, таким образом, итоговым документом эволюции идейно-политической доктрины османизма.

Поражение конституционного движения и неудача политики османизации в Болгарии предопределили временный отказ от этой доктрины и возврат к более традиционным методам сохранения целостности империи. Возрождение интереса к османизму связано с деятельностью младотурецких организаций в конце XIX—начале XX вв.

Примечания

Введение

1. Зарубежный Восток и современность, т. 2, М., 1980, с. 259.
2. Материалы XXVI съезда КПСС, М., 1981, с. 9.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 9, с. 5; там же, т. 28, с. 190 и др.
4. Там же, т. 28, с. 187.
5. Там же, т. 9, с. 26.
6. Там же, т. 9, с. 6.
7. Там же, т. 10, с. 167—168.
8. Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 1, с. 154; т. 24, с. 147, 295; т. 25, с. 258—259, 269—278; т. 26, с. 28—29, 35; т. 30, с. 42, 89, 111, 113, 115 и др.
9. Там же, т. 26, с. 143—144; т. 27, с. 100—101; т. 28, с. 668 и др.
10. Там же, т. 26, с. 311.
11. Документи за българската история, тт. I—II. Архив на Найдено Геров, ч. 1—2, София, 1931—1932.
12. Документи за Новата история на българския народ из Виенските държавни архиви, ч. 2, София, 1951.
13. Документи за българската история, тт. III—IV, Документи из турските държавни архиви, ч. 1—2, София, 1940—1942.
14. Документи за българската история из германски архиви (1829—1877). София, 1963.
15. Eastern Papers. P. XVIII. Correspondence respecting christian privileges in Turkey. L., 1856; Reports received from Her Majesty's Consuls relating to the condition of christians in Turkey, 1860, L., 1861; Reports received from Her Majesty's Ambassador; and Consuls relating to the condition of christians in Turkey, 1867. L., 1867.
16. Kaynar R. Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat. A., 1954.
17. Tarih vesikaları c. 1—2. İst., 1941—1943.
18. Belgelerle Tanzimat: Osmanlı sadriâzamlarından Ali ve Fuad Paşaların siyasi vasiyyetnâmeleri. Hazırlayan: E. D. Akarlı. İst., 1973.

19. Вопрос о подлинности этих документов неоднократно дискутировался в специальной литературе: *Mehmet Galib. Tarihten bir sahife—Ali ve Fuad Paşaların vasiyetnâmeleri.* —*Tarih-i osmanî encümeni mecmuası*, 1329 (1911), №2; *Davison R. H. The question of Fuad Pasa's „Political Testament“.* — *Belleten*, 1959, №89; *Davison R. H. The question of Ali Pasa's political testament.* — *IJMES*, 1980, II
- Приведенные Э. Д. Акарлы доводы об их подлинности, на наш взгляд, вполне убедительны.
20. *Türkgeldi A. F. Mesail-i mühimme-i siyasyeye.* C. I, A., 1957, s. 419—426, c. III, A., 1966, s. 110—114; *Esmer Ş. A. Siyasi tarih.* 1944, s. 168.
21. *Thouvenel L. Trois années de la Question d'Orient, 1856—1859.* P., 1897, p. 314—318; *Lewis B. Ali Paşa on nationalism.* — *Middle Eastern Studies*, 1974, vol. 10, № 1, p. 77—79.
22. *Ali Suavi A propos de l'Herzégovine.* P., 1875.
23. *Namık Kemal. Vatan, yahut Silistriya.* A., 1960.
24. *Kuntay M. C. Namık Kemal devrinin insanları ve olayları arasında.* C. I. Ist., 1944, s. 183—187, 290—291.
25. *Zia-bey. Le droit de succession en Turquie.* P., 1868.
26. *Midhat Pacha. La Turquie. Son passé, son avenir.* P., 1878.
27. *Midhat Paşa. Hayatı siyâsiyesi, hizmeti, menfaa hayatı.* I. kitap. Tefsiri-i İbret. Ist., 1325. (араб. шрифт)
28. *Şakir Z. Büyük Türk İnkılabı.* C. I., Ist., 1955.
29. *Ebuzziya Tevfik. Yeni Osmanlılar Tarihi.* c. 1—3. Ist., 1973—1975.
30. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 363—364.
31. *Kaplan M. Namık Kemal. Hayatı ve eserleri.* Ist., 1948; *Kuntay M. C. Namık Kemal devrinin insanları ve olayları arasında.* C. I—II, A., 1944—1946; *Sungu I. Tanzimat ve Yeni Osmanlılar.* — *Tanzimat I*, 1940, s. 777—857; *Mardin Ş. The genesis of Young Ottoman Thought.* Princ., 1962.
32. *Düstür. Tabii. 2., Ders., 1282; Düstür, c. 1—2, Ders., 1289.* (араб. шрифт)
33. *Schopoff A. Les réformes et la protection des chrétiens en Turquie, 1673—1904.* P., 1904; *Young G. Corps de droit ottoman.* V. II, Oxford, 1905; *Türk Anayasa Metinleri. Hazır.: A. Gözbaşyık, S. Kili.* A., 1957.
34. *П. П. К.* Мидхат паша и опитването му да потурчи българските училища.—Българска сбирка. 1899, год V, кн. I; *Кисимов П.* Метхад паша. Първи турски реформатор.—Там же, кн. 2; *Хримян М.* Страшная весть о Ване, Константинополь, 1877 (на арм. яз.); *Чераз М.* Армянский вопрос. Венеция, 1917 (на арм. яз.) и др.
35. Записки графа Н. П. Игнатъева (1864—1874 гг.).—*Известия Мид*, 1915, кн. I, на франц. яз.; *Чухачев П. А.* Великие державы и восточный вопрос. М., 1960; *Карасевич П. Л.* Мусульманское право и последняя государственная реформа в Турции. М., 1877; и др. *Morel E. La Turquie et ses réformes.* P., 1866; *Valmy. La Turquie et l'Europe en 1867; St Clair S. G. B. and Brophy Ch. A. A Residence in Bulgaria, or notes on the resources and administration of Turkey.* L., 1869; *Stambul und das moderne Türkenthum*, Bd. 1—II, Leipzig, 1877—1878.
36. Есть только несколько статей: *Петросян Ю. А.* Из истории пропаганды доктрины османизма на Балканах.—В кн.: Тюркологический сборник. 1973 г. М., 1975; *Петросян Ю. А.* К изучению идеологии младотурецкого движения.—В кн.: Тюркологический сборник. 1966 г. М., 1966; *Фадеева И. Л.* Новые аспекты в политике Порты 70-х годов XIX в.—Тюркологический сборник. 1978, М., 1984.
37. *Петросян Ю. А.* «Новые османы» и борьба за конституцию 1876 г. в Турции. М., 1958; Его же. Младотурецкое движение. М., 1971.
38. *Желтяков А. Д.* Печать в общественно-политической и культурной жизни Турции (1729—1908 гг.), М., 1972.
39. *Фадеева И. Е.* Мидхат-паша. Жизнь и деятельность. М., 1977.
40. *Плетнев Г.* Съпротивата на българския народ против османизирането на родните училища в Дунавския вилает.—*Трудове на ВТУ*, 1975, т. XII, кн. 3; Его же. Административно-стопанската политика на турската власт в Дунавския вилает (1864—1868).—Там же, 1976, т. XIII, кн. 3.
41. *Дамьянов С.* Франция и българската национална революция С., 1958; *Косев Д.* Русия, Франция и българското освободително движение, 1860—1869. София, 1978.
42. *Tarih III. Yeni ve Yakın Zamanlar.* I., 1933; *Berkes N. Türkiyede çağdaşlaşma.* A., 1973; *Karal E. Z. Osmanlı Tarihi.* C. VII, A., 1977; *Tanpınar A. H.* XIX Asır Türk edebiyatı tarihi. C. I. Ist., 1956; *Ülken H. Z.* Türkiye'de Çağdaş düşünce tarihi. C. I. Konya, 1966.
43. *Davison R. H. Reform in the Ottoman Empire, 1856—1876.* Princ., 1963; *Lewis B. The Emergence of Modern Turkey.* L., 1961; *Devereux R.* The first ottoman constitutional period. Bal-

- timore, 1963; *Karpat K.* An inquiry into the social foundations of nationalism in the Ottoman State. Princ., 1973; *Shaw St. J., Shaw E.* History of the Ottoman Empire and modern Turkey. Vol. II, Camb., 1977.
44. *Ahmet Midhat.* Üss-ü İnkılâp., İst 1294 (араб. шрифт).
 45. *Миллер А. Ф.* Краткая история Турции. М., 1948; *Новичев А. Д.* История Турции, III—IV. Новое время. ч. II—III. Л., 1973, 1978; *Еремеев Д. Е.* Этногенез турок. М., 1971; *Инджикян О. Г.* Буржуазия Османской империи. Ереван, 1977; *Тодоров Н.* Балканский город XV—XIX веков. М., 1976; *Гасратян М. А., Орешкова С. Ф., Петросян Ю. А.* Очерки истории Турции. М., 1983.
 46. *Шабанов Ф. Ш.* Государственный строй и правовая система Турции в период Танзимата. Б., 1967; *Фадеева И. Е.* Османская империя и англо-турецкие отношения в середине XIX в. М., 1982; *Тодорова М. Н.* Англия, Россия и танзимат. М., 1983.

Глава I

1. *Инджикян О. Г.* Буржуазия Османской империи, Ереван, 1977.
2. См. об этом там же.
3. Цит. по: *Миллер А. Ф.* Мустафа паша Байрактар. М.—Л., 1947, с. 31.
4. *Еремеев Д. Е.* Этногенез турок. М., 1971, с. 142—149; По следите на насилие. Документы помохамеданчвания и потурчвания. София, 1972;
5. Там же; *Зудалян М. К.* Западная Армения в XVI—XVIII вв., Ереван, 1980, с. 322—336 (на арм. яз.) и др.
6. *Новичев А. Д.* История Турции. I. Эпоха феодализма (XI—XVIII века). Л., 1963, с. 72.
7. См. об этом следующее интересное исследование: *Jaber K. S.* The millet system in nineteenth-century Ottoman Empire —The Muslim World. 1967. v. 57, № 3, p. 212—223.
8. См. в тексте ляхи в: *Kaynar R.* Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat. A., 1954, s. 14—15.
9. См. в тексте Союзного пакта в: *Tarih-i Cevdet.* C. 9. Dersaadet, 1309, s. 281.
10. *Миллер А. Ф.* Мустафа паша Байрактар, с. 297.
11. Исследователями отмечалось, что Манук-бей имел определенное влияние на Байрактара. См.: *Strunt H. Dj.,* Baïrakdar Moustapha Pacha et Manouk Bey, „Prince de Moldavie“. —Balkanica, 1943, VI, p. 65.

12. Вестник Европы, 1809, часть XVIII, № I, с. 78—79.
13. Согласно корану Иисус говорил: «Ведь Аллах—мой Господь и ваш Господь» (3; 51). Другой стих корана гласит «Самые близкие по любви к уверовавшим те, которые говорили: «Мы христиане» (6; 85).
14. *Пангалос Кс.* Турция и просвещение. СПб., 1862, с. 4—5.
15. *Тодорова М. И.* Англия, Россия и танзимат (вторая четверть XIX в.), М., 1983, с. 25.
16. См. в тексте ляхи в: *Sungu J. Mahmud II. nin İzzet Molla ve asakir-i mansûre hakkında bir hatt-ı.* —Tarih Vesikalari. 1941—1942, c. I, № 3, s. 173.
17. *Ibid.*, s. 172.
18. *Ibid.*, s. 176.
19. См. подробнее об этом: *Шерemet В. И.* Турция и Адрианопольский мир 1829 г., М., 1975, с. 35—43.
20. Текст фирмана в переводе на французский язык опубликован в сборнике документов—приложении к четвертому тому многолетнего труда известного австрийского дипломата об истории образования независимого греческого государства. См.: *Prokesch-Osten A.* Geschichte des Abfalls der Griechen vom Türkischen Reiche in Jahre 1821 und der Gründung des Hellenischen Reiches. Wien, B. 6, 1867, s. 56—59.
21. *Ibid.*, s. 57.
22. В туркологической литературе общепринятой считается точка зрения, согласно которой Махмуд II лишь к концу жизни начал выступать с заявлениями о «равном отношении» ко всем своим подданным. Приведенный выше отрывок из его фирмана показывает, что он вынужден был пойти на такой шаг десятилетием раньше.
23. Цит. по: *İnalçık U.* Tanzimat ve Bulgar Meselesi, Ank., 1943, s. 28. М. Тодорова приводит следующие слова Махмуда из его речи в Шуме не перед представителями различных народностей: «Ваша вера различна, но всех вас одинаково охраняют закон и моя императорская воля. Платите налоги, которые я налагаю на вас; цели, на которые идут эти средства,—ваша безопасность и благоденствие».—См.: *М. И. Тодорова.* Англия, Россия и танзимат., с. 25—26.
24. *Kaynar R.* Mustafa Reşit Paşa . . . , s. 100.
25. *Findikoğlu Z. F.* Tanzimatta içtimai hayat. Tanzimat I, İst., 1940, s. 630.
26. См. в тексте проекта, опубликованном в: *Kaynar R.* Mustafa Reşit Paşa . . . , s. 172.

27. См. в тексте хатта в переводе на русский язык в: *Розен Д. Г.* История Турции..., ч. II, с. 275.
28. *Палаузов С.* Мустафа Решид-паша. СПб., 1858, с. 11.
29. См., например, в тексте его меморандума от 12-го августа 1839 года, опубликованном в: *Bailey F. E.* British policy and the Turkish reform movement, Camb., 1942, p. 274.
30. См. в тексте хатта в: *Розен Д. Г.* История Турции..., ч. II, с. 274.
31. См. запись этой беседы в: «Масис» 1853 г., № 79 (на арм. яз.).
32. *Cevdet A. Tezakir*, 1—12, А., 1953, s. 8.
33. *Энгельс Ф.* Движения 1847 года.—К. Маркс, Ф. Энгельс, соч., т. 4, с. 468.
34. *Палаузов С.* Мустафа Решид-паша, с. 5—6.
35. См. в тексте закона в: *Kaynar R.* Mustafa Reşit . . . , s. 302—303.
36. См. в тексте ляхи в: *Ibid.*, s. 92.
37. Множественное число от арабского *tabi*—зависящий, подданный.
38. См. в тексте проекта, опубликованном в: *Ibid.*, s. 172.
39. *Blanchi T. X.* Nouveau guide de la conversation en francais et en turc . . . P., 1852, p. 296.
40. См. об этом: *Mardin Ş.* The Genesis of Young Ottoman thought. Princ., 1962, p. 189.
41. Цит. по: *Şakir Z.* Büyük türk inkilâbı. К. 1., Í., 1931, s. 56.
42. См. в тексте обращения (в переводе на французский язык) в: *Vaillant A.* Solution de la Question d'Orient, P., 1853, p. 130.
43. *Ibid.*, p. 129—130.
44. Образцы подобных циркуляров см.: *Inal H.* Bosna'da Tanzimatın tatbikına ait bazı vesikalar. —Tarih vesikalar, 1941—1942, с. 1., № 5, s. 374—392.
45. *Urquart D.* Turkey and its resources . . . , L., 1833, p. 2.
46. О влиянии Уркварта на османских реформаторов см.: *Mardin Ş.* The Genesis . . . , p. 247—251.
47. См. в тексте циркуляра в: Документы за българската история. Т. III. Документы из турските държавни архиви, ч. I, София, 1940, с. 253.
48. См. об этом далее.
49. *Levend A. S.* Türk dilini gelişme ve sadeleşme devreleri A., 1972, s. 81.
50. *Ibid.*
51. Слово «vatan» в смысле «родина» употреблено в Гюльханейском хатте.

52. Через 2 дня после провозглашения Гюльханейского хатта Решид писал: «Правительство Его Величества султана надеется, что дружественные державы оценят... усилия по объединению Турции».—См.: *Bailey F. E.* British policy . . . , p. 81.
53. См. например: *Galerie des contemporaines illustres. T. VII: Reshid Pacha, P., 1850, p 2—5.*
54. Документы за българската история, т. III..., с. 308.
55. *Bailey F. E.* British policy . . . , p. 222.
56. *Inalcık H.* Sened-i Ittifak ve Gülhâne Hatt-ı Nümayünü. —Belleten. 1964, № 112, s. 617.
57. *Маркс К.* Западные державы и Турция. Симптомы экономического кризиса.—Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 9, с. 339.
58. *Новичев А. Д.* История Турции, IV, Новое время, ч. III (1853—1875), Л., 1978, с. 257.
59. *Фадеева И. Л.* Основные черты программы османских реформаторов 50—60-х годов XIX в. Али-паши и Фуада-паши—Народы Азии и Африки, 1978, № 4, с. 125.
60. *Энгельс Ф.* Успехи России на Дальнем Востоке.—Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 12, с. 637.
61. *Нерсисян М. Г.* Борьба армянского народа против турецкого деспотизма в 1850—1870 гг. Ереван, 1955 (на арм. яз.).
62. *All Pascha.* Memorandum.-- Stambul und das moderne Türkenthum. Leipzig, 1877, s. 84.
63. *Ibid.*, s. 83.
64. *Ibid.*
65. *Ibid.*, s. 83.
66. *Fuad Pasha.* Political testament. —Farley J. L. Turks and Christians. L., 1876, p. 237.
67. *Ibid.*, p. 236.
68. АВПР, ф. Канцелярия, 1867, д. 31, л. 489.
69. *All Pasha.* Memorandum, s. 88.
70. *Fuad Pasha.* Political testament, p. 242.
71. *Ibid.*, p. 243.
72. *Ibid.*
73. *All Pascha.* Memorandum, s. 86.
74. *Кононов А. Н.* К истории формирования турецкого письменнo-литературного языка.—В кн.: Тюркологический сборник, 1976. М., 1978, с. 271.
75. См. в тексте ляхи Фуад-паши в: *Türkgeldi A. F.* Mesail-i mühimme-i siyasiyye. С. III, Ank., 1936, s. 112.
76. *Fuad Pasha.* Political testament, p. 242.

77. *Cevdet A Tezakir*, 1—12. Ank., 1953, s. 85.
78. См. в тексте письма, опубликованном в: *Thouvenel L. Trois années de la Question d'Orient, 1856—1859. P., 1897, p. 317.*
79. См. в тексте письма, опубликованном в: *Lewis B. Ali Pasha on nationalism. —Middle Eastern Studies. 1974, Vol. 10, № 1, p. 71.*
80. См. его заявление об этом французскому журналисту П. Шаллемель-Лякуру в: *Challemel-Lacour P. Hommes d'état de la Turquie-Aali Pacha et Fuad Pacha. —Revue des deux mondes, 1868, № 78, p. 922.*
81. Цит. по: *Davison R. H. Reform in the Ottoman Empire, p. 90.*
82. *Ülken H. Z. Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi. C. 1., Копья, 1966, s. 9).*
83. *Fuad Pasha. Political Testament, p. 243.*
84. См.: *Маркс К. Греческое восстание.—Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 10, с. 130.*
85. АВПР, ф. Главный архив, II—18, 1855—1867, д. I, л. 193.
86. *Ali Paşa. Vasiyyetnâme. —Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadrîâzamlarından Ali ve Fuad Paşaların siyasi vasiyyetnâmeleri. Hazır: E. D. Akarlı. Ist., 1973, s. 47.*
87. АВПР, ф. Канцелярия 1867, д. 31, лл. 197—197об.
88. Там же, лл. 63 об., 67.
89. *Ali Raşa. Vasiyyetnâme, s. 47.*
90. См. в тексте опубликованного во французской печати политического завещания Али-паша (на франц. языке): *Aali Pacha. Testament politique. —La Revue de Paris. 1910. t. 3, №9. p. 106.*
91. *Ali Pascha. Memorandum, s. 87—88.*
92. АВПР, ф. Главный архив II—18, годы 1855—1867, д. I, лл. 23об—24.
93. *Observations du Baron Prokesch sur le Mémoire du cabinet francais. —In: Schopoff A. (ed). Les réformes et la protection des chrétiens en Turquie, 1673—1904, P., p. 89.*
94. АВПР, ф. Канцелярия, 1867, д. 31, лл. 495—495об.
95. Там же.
96. ЦГВИА, ф. 450, оп. 66, л. 35.
97. Там же, л. 36.
98. АВПР, ф. Канцелярия, 1867, д. 31, л. 159об.
99. Там же, л. 159.
100. *Berkes N. The Development of Secularism in Turkey, Montreal. 1964, p. 153.*
101. *Ibid.*

102. *Jaber K. S. The millet system . . . p. 220.*
103. *Berkes N. The Development of secularism . . . , p. 153.*
104. *Ali Pacha. Testament politique . . . , № 9, p. 106.*
105. АВПР, ф. Канцелярия, 1867, д. 31, лл. 491об—492.
106. АВПР, ф. Канцелярия, 1867, д. 31, лл. 632—632об.
107. *Fuad Pasha. Political testament, p. 236.*
108. *Ibid., p 235—236.*
109. *Challemel-Lacour P. Hommes d'état de la Turquie . . . , p. 916—917.*
110. *Lewis B. Ali Pasha on nationalism . . . , p. 79.*
111. *Ali Paşa. Vasiyyetname, s. 47.*
112. *Esmer A. Ş Siyasi tarih. Ist., 1944, s. 168.*
113. *Ali Paşa. Vasiyyetnâme, s. 46.*
114. *Ibid., s. 47,*
115. См. мнение графа Кларендона (министра иностранных дел Великобритании) о «выгодах» этой меры в: *Eastern Papers. P. XVIII: Correspondence respecting christian privileges in Turkey. L., 1856, p. 1.*
116. *Ibid., p. 2.*
117. Записки графа Н. П. Игнатьева, 1864—1874.—Русская старина. 1915, т. 162, кн. 4, с. 19.
118. См. об этом, например, АВПР, ф. Главный архив II-18, годы 1855—1867, д. I, л. 193.
119. К такому выводу пришел англичанин В. Дентон на основе изучения донесений британских консулов. См. *Дентон В. Христиане в Турции.—Русский вестник, 1864, т. 50, март, с. 117.*
120. *Karal E. Z. Osmanlı tarihi. C. VII, Ank., 1977, s. 277—278.*
121. См. *Pinson M. Ottoman colonization of the Circassians in Rumeli after the Crimean War. —Etudes Balcaniques, 1972, № 3 p. 83.*
122. См. об этом опубликованный в Лондоне сборник документов: *Papers respecting the settlement of Circassian emigrants in Turkey, L., 1864.*

Глава II

1. Документы за българската история, т. I. Архив на Найдено Геров, ч. I. София, 1931, с. 292.
2. См. следующие работы: *Миллер А. Ф. Краткая история Турции. М., 1948; Новичев А. Д. История Турции. IV. Новое время, ч. III (1853—1875). Л., 1978; Шабанов Ф. Ш. Государст-*

- венный строй и правовая система Турции в период Танзимата. Баку 1967; *Фадеева И. Л.* Османская империя и англо-турецкие отношения в середине XIX в. М., 1982; *Желтяков А. Д., Петросян Ю. А.* История просвещения в Турции (конца XVIII—начала XX в.). М., 1965 и др.
3. В упомянутом выше труде А. Д. Новичева, содержащем наиболее полное исследование истории реформ 50—70-х годов XIX в., рассматриваются лишь отдельные моменты политики «слияния».
 4. *Fuad Pasha. Political Testament*, p. 242.
 5. *Aali Pasha. Testament politique...*, № 7, p. 506. Важной составной частью этой программы была, как уже отмечалось, политика «слияния».
 6. См. в тексте хатта в: *Düstür*, с. 1, *Dersaadet*, 1289, с. 9. (араб. шрифт) (Далее—*Düstür* I).
 7. Аршалуйс Арапатьян. 1866, № 775 (на арм. яз.).
 8. *Düstür* I, s. 9.
 9. *Ibid.*, s. 7—10.
 10. *Davison R. H. Reform in the Ottoman Empire*, p. 56.
 11. *Ibid.*
 12. *Un Impartial. Réponse a Son Altesse Moustapha Fazil Pacha au sujet de Sa lettre au Sultan*. P., 1867, p. 19.
 13. Текст см.: *Düstür. Tabbl 2. Dersaadet*, 1282, s. 517—536 (Далее—*Düstür* 1282)
 14. *Ibid.*, s. 520, 524.
 15. *Тодоров Н.* Балканский город XV—XIX веков. М. 1978, с. 283.
 16. *Düstür* 1282, s. 520
 17. *Ibid.*, s. 525.
 18. *Ibid.*, s. 528
 19. См. об этом: *Плетньов Г.* Административно-стопанската политика на турската власт в Дунавския вилает (1864—1868)—Трудове на ВТУ, 1976, т. XIII, кн. 3, с. 14.
 20. См. об этом: *Христов Хр.* Българските общини през Възраждането. София, 1973, с. 132; а также: АВПР, ф. Главный архив II—18, д. I, л. 226.
 21. *Христов Хр.* Българските общини., с. 132—133.
 22. *Düstür* 1282, s. 531—534.
 23. *Düstür* 1282, s. 531, 535.
 24. О функциях и деятельности Государственного Совета см.: *Новичев А. Д.* История Турции, IV, с. 170—176; *Шабанов Ф. Ш.* Государственный строй и правовая система Турции

- в период Танзимата; *Davison R. Reform in the Ottoman Empire* . . . , p. 240—244 и др.
25. См. в тексте султанского рескрипта в: *Düstür* I, s. 703.
 26. Цит. по: *Новичев А. Д.* История Турции, IV, с. 173.
 27. Список членов Государственного Совета см.: *Karal E. Z. Osmanlı Tarihi C. VI* . . . , s. 148—149.
 28. АВПР, ф. Посольство в Константинополе, 1866, д. 21826, л. 230б.
 29. Там же, л. 24.
 30. См. об этом далее, § 2 настоящей главы.
 31. *Плетньов Г.* Съпротивата на българския народ против османизирането на родните училища в Дунавския вилает.—Трудове на ВТУ, 1975, т. XII, кн. 3, с. 124.
 - 31а. Тест см.: *Düstür*, с. 2, *Dersaadet*, 1289, s. 184—219 (араб. шрифт. Далее: *Düstür* II). Имется русский перевод этого документа (неполный), осуществленный Н. А. Дулиной. См.: *Желтяков А. Д., Петросян Ю. А.* История просвещения в Турции, с. 154—167.
 32. *Желтяков А. Д., Петросян Ю. А.* Указ. соч., с. 154.
 33. Там же.
 34. *Düstür* I, s. 11.
 35. *Желтяков А. Д., Петросян Ю. А.* Указ. соч., с. 164.
 36. Там же.
 37. Там же, с. 158.
 38. Там же, с. 154.
 39. Там же, с. 155.
 40. См. в тексте регламента в: *Düstür* II, s. 245.
 41. Текст в переводе на французский язык см.: *Eastern Papers. Part XVIII, Correspondence respecting christian privileges in Turkey, London, 1856*, p. 1—3.
 42. *Ibid.*, p. 2.
 43. *Ibid.*
 44. *Jonquiere. Histoire de l'Empire Ottoman depuis les origines jusqu'a nos jours*. P., 1881, p. 519.
 45. ЦГВИА, ф. 450, оп. 66, л. 35.
 46. Там же, л. 36.
 47. АВПР, ф. Канцелярия, 1867, д. 31, л. 159 об.
 48. *Corps de droit Ottoman /G. Young. V. II, Oxford, 1905*, p. 408.
 49. *Düstür* II . . . , s. 220.
 50. Текст в переводе на французский язык см.: *Corps de droit...*, p. 326. А. Д. Желтяков в своей монографии приводит перевод

- этого документа на русский язык. См.: *Желтяков А. Д.* Печать., с. 93—94. Между двумя текстами есть некоторые различия. Нами использовалась публикация Г. Юнга.
51. Corps de droit . . . , p. 326.
 52. Ibid.
 53. См. в тексте закона в: *Düstür II*, s. 748.
 54. См. в тексте соответствующего султанского ираде (французский перевод) в: Corps de droit . . . , p. 289.
 55. Текст см.: *Düstür I*, s. 16—18.
 56. Там же, s. 16.
 57. *Fişek H.* Türk vatandaşlık hukuku. Ank., 1958, s. 5—6.
 58. *Aall Pacha.* Testament polittique..., № 7, p. 509.
 59. АВПР, ф. Главный архив II-18, д. I, л. 89 об.
 60. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 22, с. 155.
 61. *Davison R. H.* Reform in the Ottoman Empire . . . , p. 274—278.
 62. Ibid.
 63. См., например, *Мегу Айастани.* 6.12.1875 (на арм. яз.).
 64. Записки графа Н. П. Игнатьева.—Исторический вестник. 1914, т. 135, с. 832.
 65. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 9, с. 5.
 66. Текст ираде см.: АВПР, ф. Главный архив II-18, д. I, л. 73—86.
 67. *Кеновъ И. П.* България под турско владичество. София, 1931, с. 29.
 68. *Канитц.* Дунайская Болгария и Балканский полуостров. Пер. с нем., СПб, 1876, с. 120. И. Е. Фадеева приводит другие цифры: площадь—91624 кв. км, а население—около 2-х миллионов человек. См.: *Фадеева И. Е.* Мидхат-паша. Жизнь и деятельность. М., 1977, с. 20.
 69. *Попова А. А.* Национально-освободительная борьба болгарского народа в 60-х годах XIX века.—«Вопросы истории», 1953, № 10, с. 53.
 70. В 1860—1863 гг. Мидхат занимал пост вали Нишского эялета.
 71. *Midhat Paşa.* Hayat-ı styâsiyyesi, hedîmatı, menfaa hayatı. K. I.: Tabsıra-ı ibret. Istanbul, 1325, s. 23.
 72. *П. П. К.* Мидхат паша и опитванието му да потурчи българските училища.—Българска Сбирка, 1898, V, кн. I, с. 57.
 73. Там же, с. 56.
 74. *Кисимов П.* Метхадъ паша. Първий турски реформаторъ—Българска Сбирка, 1898, V, кн. II, с. 800.

75. История на България. т. I, София, 1961, 1961, с. 253.
76. *П. П. К.* Указ. соч., с. 56.
77. Там же.
78. *Düstür 1282...*, s. 515.
79. *Midhat Pacha* La Turquie. Son passé, son avenir. P., 1878, p. 14.
80. Текст речи в переводе на французский язык см.: АВПР, ф. Посольство в Константинополе, 1866, д. 21826, лл. 86—99.
81. Там же, л. 86.
82. АВПР, ф. Главный архив II—18, д. I, лл. 216—216об.
83. Цит. по: *Фадеева И. Е.* Мидхат-паша..., с. 22.
84. Reports received from Her Majesty's Ambassador and Consuls relating to the condition of christians in Turkey, 1867, L., 1867, p. 4.
85. Ibid.
86. АВПР, ф. Главный архив II—18, д. I, л. 187.
87. Там же, л. 216об.
88. См., например, сообщение английского вице-консула Сэнки в: Reports . . . , p. 4.
89. См. *St Clair S. G. B. and Brophy.* Residence in Bulgaria or notes on the resources and administration of Turkey. L., 1869, p. 380—381.
90. АВПР, ф. Главный архив II—18, д. I, л. 226.
91. Закон 1864 г. этого не предусматривал. Однако опыт Мидхата получил одобрение Порты, и в текст закона 1867 года была введена соответствующая поправка.
92. *Кисимов П.* Указ. соч., с. 804.
93. *П. П. К.* Указ. соч., с. 57.
94. *Кисимовъ П.* Указ. соч., с. 801.
95. Цит. по: *Davison R.* Reform in the Ottoman Empire..., p. 154.
96. Среди болгарских друзей Мидхата в Дунайском вилайете были Н. Михайловский, К. И. Пенчович, д-р Берон и др.
97. См.: *Плетньов Г.* Борьба за общинската власт в Търновско през Възраждането.—Трудове на ВТУ, 1973, т. VIII, кн. 2, с. 191.
98. *Фадеева И. Е.* Мидхат-паша..., с. 28.
99. *Плетньов Г.* Административно-стопанската политика..., с. 87.
100. Reports . . . , p. 1.
101. *Плетньов Г.* Ролята и мястото на чорбаджиите от Търновско в просветното движение през Възраждането.—Трудове на ВТУ, 1973, т. X, кн. 2, с. 80.

102. АВПР, ф. Посольство в Константинополе, 1866, д. 21826, л. 25.
103. *Тодоров Н.* Балканский город..., с. 316, табл. 24.
104. АВПР, ф. Посольство в Константинополе, 1866, д. 21826, л. 25об.
105. *П. П. К.* Указ соч., с. 59.
106. АВПР, ф. Посольство в Константинополе, 1866, д. 21826, л. 24.
107. См. *Плетньов Г.* Съпротивата на българския народ..., с. 123.
108. Дунав. 27.10.1867 г. Цит. по: *Плетньов Г.* Съпротивата на българския народ..., с. 123.
109. АВПР, ф. Посольство в Константинополе, 1866, д. 21826, л. 24.
110. Там же, л. 24об.
111. См. *Плетньов Г.* Съпротивата на българския народ..., с. 124.
112. Эта газета субсидировалась турецким правительством. См. письмо Геновича Фуад-паше с просьбой о выдаче субсидии в: Документы за българската история, т. III. Документы изъ турскитъ държавни архиви, ч. I. София, 1940, с. 461—462.
113. Турция. 12.02.1866 г. Цит. по: *Плетньов Г.* Съпротивата на българския народ..., с. 125.
114. Цит. по *П. П. К.* Указ соч., с. 60.
115. АВПР, ф. Посольство в Константинополе, 1866, д. 21826, л. 28.
116. См. об этом: *Плетньов Г.* Съпротивата на българския народ..., с. 142—144.
117. Там же, с. 126.
118. См. об этом: *Тонев В.* Добруджа през Възраждането, Варна, 1973, с. 80—82.
119. Там же, с. 81—82.
120. Там же, с. 82.
121. *Плетньов Г.* Съпротивата на българския народ..., с. 146.
122. *Фадеева И. Е.* Мидхат-паша..., с. 32.
123. АВПР, ф. Посольство в Константинополе, 1866, д. 21826, л. 13.
124. Там же, лл. 14—14об.
125. *Кусимовъ П.* Метхадъ паша..., с. 801.
126. *Midhat Bey* The Life of Midhat Pacha L, 1903, p. 40.
127. *Midhat Paşa* Tabsıra-ı İbret... , s. 42.
128. *Плетньов Г.* Съпротивата на българския народ..., с. 153.
129. *Chambers R. L.* Notes on the Mekteb-i Osmani in Paris 1857—1874. —In.: Beginnings of modernisation in the Middle East, Chicago and London, 1968, p. 36.
130. *Желтяков А. Д., Петросян Ю. А.* Указ. соч., с. 35.
131. Цит. по: *Плетньов Г.* Съпротивата на българския народ..., с. 156.
132. См. сообщение австрийского консула в Русуке Мартира в: Документы за българската история. Т. VI. Документы за Новата история на българския народ из Виенските държавни архиви, 1830—1877. Ч. II, София, 1951, с. 187.
133. *Midhat Bey.* The Life of Midhat Pasha..., p. 45.
134. Документы за българската история..., т. VI..., с. 358.
135. Документы за българската история. т. IV. Документы изъ турскитъ държавни архиви, ч. II (1863—1909). София, 1942, с. 2.
136. Документы за българската история, т. IV, с. 2.
137. *Фадеева И. Е.* Реформаторская деятельность Мидхат-паши в Болгарии в 60-х годах XIX в.—В кн.: Тюркологический сборник 1973. М., 1975, с. 119—120.
138. Документы за българската история, т. IV, с. 33.
139. Мегу Айастан. 3.07.1876 г. (на арм. яз.).
140. *Плетньов Г.* Административно-стопанската политика..., с. 86.
141. *Христов Хр.* Българските общини..., с. 183—184.
142. Отечество. 2.10.1870 г. (на болг. яз.) Цит. по: Ассимиляторска политика на турските завоеватели (сб. документов). София, 1964, с. 256.
143. Там же, с. 256—258. См. также: По следите на насилието. Документы помохамеданчвания и потурчвания. София, 1972, с. 387.
144. Цит. по: Ассимиляторска политика..., с. 256.
145. По следите на насилието..., с. 58—59.
146. Ассимиляторска политика..., с. 257.
147. Документы за българската история..., т. VI, с. 286.
148. АВПР, ф. Посольство в Константинополе, 1866, д. 21826, л. 34.
149. *Фадеева И. Е.* Мидхат-паша..., с. 37.
150. АВПР, ф. Посольство в Константинополе, 1866, д. 21826, л. 14об.
151. *Midhat Paşa.* Tabsıra-ı İbret..., s. 25.
152. АВПР, ф. Посольство в Константинополе, 1866, д. 21826, лл. 14, 24, 53.
153. Документы за българската история..., т. VI, с. 195.
154. См. в тексте меморандума в: Les réformes et la protection des chrétiens en Turquie..., p. 56.
155. Аршалуйс Арапаян. 8.01.1866 (на арм. яз.).
156. Цит. по: АВПР, ф. Канцелярия, 1837, д. 31, л. 65об.
157. *Hürriyet*, 1868 № 22.

158. Ibid., 1868, № 14.
159. Цит. по: *Дамьянов С.* Франция и Българската национална революция София, 1968, с. 115.
160. См. в тексте меморандума в: *Les réformes et la protection des chrétiens en Turquie* . . . , p. 87.
161. АВПР, ф. Главный архив II—18, д. I, л. 71.
162. См. об этом: *Плетньов Г.* Административно-стопанската политика..., с. 22.
163. *Midhat Bey. The Life of Midhat Pasha* . . . , p. 45.
164. См. в собственноручно написанной Мидхатом объяснительной записке (1879 год), опубликованной в: *Inal M. K. Osmanlı devrinde son sadrîâzamları*. С. II, 1st., 1956, s. 320/7.
165. См. заявление Мидхата консулу Англии в Рушук в марте 1867 года.— *Reports*..., p. 2.

Глава III

1. *Петросян Ю. А.* Младотурецкое движение. М., 1971, с. 310.
2. О «новых османах» кроме вышеуказанной работы Ю. А. Петросяна см. также: *Петросян Ю. А.* «Новые османы» и борьба за конституцию в Турции. М., 1958; *Желяков А. Д.* Печать в общественно-политической и культурной жизни Турции (1729—1908). М., 1972; *Mardin Ş.* The genesis of Young Ottoman thought, Princeton, 1962.
3. *Tökin F. H.* Türk tarihinde siyasi partiler ve siyasi düşüncenin gelişmesi, 1839—1965. Ist., 1965, s. 17.
4. См. в тексте допроса шейха Ахмеда, воспроизведенного в: *Tunaya T. Z.* Türkiye'de siyasi partiler (1859—1952). Ist., 1952, s. 90.
5. Подробнее о заговоре 1859 г., известном в истории Турции как «кулелийский инцидент», см.: *Петросян Ю. А.* К вопросу о характере Кулелийского инцидента 1859 г. и его месте в истории Турции.— *Народы Азии и Африки*, 1961, № 6, с. 105—108.
6. *Hürriyet*, 1869, № 30.
7. *Kaplan M. Namık Kemal, Hayatı ve eserleri*, Ist., 1948, s. 44.
8. *Davison R. H.* Reform in the Ottoman Empire, p. 211.
9. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 10, с. 167.
10. *Hürriyet*, 1868, № 12.
11. Ibid., № 14.
12. *Muhbir*, 1867, № 1.
13. *Hürriyet*, 1868, № 14.

14. АВПР, ф. Турецкий стол (старый), 1867, д. 2661, л. 1.
15. *Stambul und das moderne Türkenthum*. Bd. I, Leipzig, 1877, s. 66.
16. См. *Убичини и де-Куртейль*. Современное состояние Оттоманской империи. СПб., 1877, с. 168—170.
17. *Kuntay M. C. Namık Kemal devrinin insanları ve olayları arasında*, С. 1, 1st., 1944, s. 150.
18. *Muhbir*, 1868, № 41.
19. См., например, в тексте поэмы, опубликованной в: *Gibb, E. J. W.* A history of Ottoman poetry. vol. VI, L., 1967, p. 371.
20. *Kaplan M. Namık Kemal* . . . , s. 51.
21. *Kuntay M. C. Namık Kemal* . . . , С. I, s. 59.
22. Ibid., s. 62.
23. *Muhbir*, 1867, № 29.
24. Цит. по: *Гордлевский В. А.* Очерки по новой османской литературе.— *Избр. соч.*, т. 2. М., 1961, с. 370.
25. *Kaplan M. Namık Kemal* . . . , s. 42.
26. *Tanzimat dönemi türk edebiyatı antolojisi*. Hazır.: Ş. Kutlu. Ist., 1972, s. 17.
27. Ibid., s. 32—33.
28. *Tütengil C. O.* Yeni Osmanlılardan bu yana İngilterede Türk gazeteciliği, 1867—1967. Ist., 1969, s. 43.
29. АВПР, ф. Канцелярия. 1867, 31, лл. 629об—630.
30. *Kaplan M. Namık Kemal* . . . , s. 46.
31. Цит. по: *Петросян Ю. А.* Новые османы..., с. 43.
32. Текст см.: *Şakir Z.* Büyük türk inkilâbı. Ist., 1956, s. 68—78; а также: *Ebüzziya İtevfik.* Yeni Osmanlılar tarihi. С. 1, Ist., 1973, s. 25—43.
33. *Davison R. H.* Reform in the Ottoman Empire . . . , p. 204.
34. *Hürriyet*, 1868, № 18.
35. Этот интересный документ обнаружил и опубликовал турецкий историк М. Дж. Кунтай. Текст см.: *Kuntay M. C. Namık Kemal*..., С. 1, s. 183—187, 290—291.
36. Ibid., s. 186.
37. См. об этом гл. «Намык Кемаль: Синтез» в кн.: *Mardin Ş.* The genesis . . . , p. 283—336.
38. «Все помыслы Намыка Кемалья были связаны с сохранением Империи»,—пишет современный исследователь его жизни и деятельности. См.: *Kaplan M. Namık Kemal* . . . , s. 106.
39. *Kurgu S. Ziya Pasa. Hayatı. Sanatı. Eserleri*, Ist., [6. г.], s. 121.

40. *Baykal B. S.* Namık Kemal'e göre Avrupa be biz. — Namık Kemal hakkında, Ist., 1942, s. 194.
41. *Hürriyet*, 1868, № 19.
42. *Ibid.*, 1869, № 46.
43. См. *Петросян Ю. А.* К изучению идеологии младотурецкого движения. — В кн.: Тюркологический сборник, 1966. М., 1966, с. 222.
44. *Buhl F. Millet.* — *İslam Ansiklopedisi* 2. B., C. 8, Ist., 1971, s. 317.
45. *Mardin Ş.* The genesis . . . , 189.
46. См. например, в тексте инструкций, полученных от Порты Али-пашой, в ходе работы Венской конференции 1855 г., опубликованном в: *Türkgeldi A. F. Mesail-i mühimme-i siyasiyye.* C. I. Ank., 1957, s. 341.
47. *Kaplan M.* Namık Kemal . . . , s. 45—46.
48. *Özdem R.* Tanzimattan beri yazı dilimiz. Fikri nesir dilimizin gelişmesi. — *Tanzimat I.* Ist., 1940, s. 880.
49. *Ertug̃ H. R.* Basın ve yayın hareketleri tarihi, Ist., 1959, s. 160.
50. *Kaplan M.* Namık Kemal . . . , s. 110—111.
51. *Vaillant A.* Solution de la Question d'Orient, P., 1853.
52. *Ibid.*, p. 50.
53. *Ali Suavi.* A. propos de l'Herzégovine. P., 1875, p. 34.
54. *Ibid.*, p. 31.
55. *Ibid.*, p. 32.
56. *Ibid.*, p. 39.
57. *Valmy L. D.* La Turquie et l'Europe en 1867.
58. *Ibid.*, p. 33.
59. *Hürriyet*, 1868, № 15.
60. Цит. по: *Желтяков А. Д.* Печать..., с. 110.
61. Там же, с. III.
62. *Hürriyet*, 1869, № 50.
63. *Ibid.*, № 11.
64. Цит. по: *Желтяков А. Д.* Печать..., с. 132.
65. *Ali Suavi.* A propos de l'Herzégovine . . . , p. 34.
66. Об этом законе см. выше, главу II.
67. *Hürriyet*, 1869, № 39.
68. *Hürriyet*, 1868, № 15.
69. *Ali Suavi.* A. propos de l'Herzégovine, p. 39.
70. *Karal E. Z.* Namık Kemal ve Şark Meselesi. — Namık Kemal hakkında, Ist., 1942, s. 289.
71. *Muhbir*, 1868, № 28.
72. *Kaplan M.* Namık Kemal . . . , s. 110.

73. Цит. по: *Желтяков А. Д.* Печать..., с. 112.
74. См.: *Boran B.* Namık Kemal'in sosyal fikirleri. — Namık Kemal hakkında, Ist., 1942, s. 272.
75. *Kurgu S. Ziya Paşa* . . . , s. 121
76. *Ahmet Midhat.* Üssü İnkılâp. K. I, İstanbul, 1294, s. 9—11. (араб. шрифт).
77. *Boran B. S.* Namık Kemal 'in sosyal fikirleri, s. 272.
78. Эти пункты программы «новых османов» обстоятельно рассматривались в трудах Ю. П. Петросяна и А. Д. Желтякова, поэтому мы не останавливаемся на них.
79. *Karal E. Z.* Osmanlı Tarihi. C. VII, Ank., 1977, s. 308.
80. *Boran B. S.* Namık Kemal'in sosyal fikirleri, s. 272.
81. *Tütengil C. O.* Yeni Osmanlılardan bu yana . . . , s. 42.
82. *Kaplan M.* Namık Kemal . . . , s. 111.
83. *Boran B. S.* Namık Kemal'in sosyal fikirleri, s. 273—274.
84. *Dizdaroğlu H.* Ali Suavi'de dil anlayışı. — *Türk Dili*, 1958, c. VII, № 80, s. 376.
85. *Ülken H. Z.* Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi. C. 1., Konya, s. 115.
86. Цит. по: *Петросян Ю. А.* Младотурецкое движение, с. 129.
87. *Namık Kemal.* Vatan, yahut Silistre. Ank., 1960, s. 21.
88. *Karal E. Z.* Namık Kemal ve Şark Meselesi, s. 284.
89. *Mardin Ş.* The genesis . . . , p. 327.
90. *Sungu I.* Tanzimat ve Yeni Osmanlılar. — *Tanzimat I*, Ist., 1940, s. 777.
91. *Hürriyet*, 1868, № 24.
92. *Петросян Ю. А.* Младотурецкое движение, с. 129.
93. См. об этом: *Петросян Ю. А.* «Новые османы» и борьба за конституцию..., с. 71—III; *Фадеева И. Е.* Мидхат-паша..., с. 70—101.
94. См.: *Фадеева И. Е.* Мидхат-паша..., с. 46—60, 67—68.
95. *Мшак.* 1872, № 32 (на арм. яз.).
96. См. об этом выше.
97. Цит. по: *Фадеева И. Е.* Мидхат-паша..., с. 147.
98. *Midhat Bey A. H.* The Life of Midhat Pasha . . . , p. 116.
99. *Ibid.*, p. 141.
100. *Karal E. Z.* Osmanlı Tarihi. C. VII, s. 198.
101. См. *Фадеева И. Е.* Мидхат-паша..., с. 149.
102. *Devereux R.* The first ottoman constitutional period. Baltimore, 1963, p. 216.
103. *Midhat Pacha.* La Turquie. Son passé, son avenir, P., 1878, p. 28—29.

104. Ibid. p. 14.
105. Об этом он говорил послу Англии в Константинополе Г. Эллиоту. См.: *Devereux R. The first Ottoman constitutional . . .*, p. 31.
106. *Clisuyan V. A. Son Altesse Midhat Pacha, Grand Vèzîr, P.*, 1909, p. 84.
107. *Отян Гр.* Конституционные выступления и речи. Константинополь, 1910, с. XIV (на арм. яз.).
108. *Ленин В. И.* О праве наций на самоопределение.—Полн. собр. соч., т. 25, с. 318.
109. Аревелян мамул, 1872, № 8 (на арм. яз.).
110. Записки графа Н. П. Игнатъева.—Известия МИД, 1915, кн. I, с. 170. (на франц. яз.).
111. *Berkes N. Türkiye'de çağdaşlaşma. Ist.*, 1973, s. 273.
112. *Отян Гр.* Конституционные речи..., с. XIV.
113. Записки графа Н. П. Игнатъева..., с. 171.
114. *Köprülü O. F. Fuad Paşa. —Islam Ansiklopedisi. C. 4, Ist.* 1964. s. 676.
115. Записки графа Н. П. Игнатъева... с. 171.
116. *Davison R. H. Reform in the Ottoman Empire...*, p. 291.
117. *Devereux R. The first ottoman . . .*, p. 37.
118. См.: *Фадеева И. Е.* Мидхат-паша..., с. 83.
119. Там же.
120. *Berkes N. Türkiye'de çağdaşlaşma . . .*, s. 273.
121. См. об этом подробнее: *Петросян Ю. А.* Младотурецкое движение, с. 260—262.
122. *Midhat Pacha. La Turquie . . .*, p. 6.
123. *Kuntay M. C. Namık Kemal . . .*, с. 2, к. 2, s. 302.
124. См. в списке членов конституционной комиссии в: *Devereux R. The first ottoman . . .*, p. 259.
125. Ibid., p. 55.
126. Вопрос о сотрудничестве либеральных кругов христианских народов, в частности армян, с турецкими конституционалистами нуждается в дальнейшей разработке. Одной из попыток в этом направлении был наш доклад. См.: Тезисы докладов участников VII научной сессии молодых востоковедов. Ереван, ИВ АН АрмССР, 1981, с. 40—42.
127. *Sevengil R. A. Türkçenin devlet dili oluşu.—Türk dili.* 1961, C. XI, № 117, s. 606.
128. Текст см.: *Türk anayasa metinleri. Nazir: A. Gözübüyük, S. Kılı. A.*, 1957, s. 25—38.
129. ЦГАОР ф. Н. П. Игнатъева, оп. I, д. 677, л. 12 об.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Произведения основоположников марксизма-ленинизма
 1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Британская политика.—*Дизраэли.—Эмигранты.—Мадзини в Лондоне.—Турция.—Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 9, с. 1—10.
 2. *Маркс К.* Западные державы и Турция.—Симптомы экономического кризиса.—*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 9, с. 332—342.
 3. *Маркс К.* Греческое восстание.—*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 10, с. 129—131.
 4. *Маркс К.* Объявление войны.—К истории возникновения восточного вопроса.—*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 10, с. 165—173.
 5. *Маркс—Энгельсу*, 10 марта 1853 г.—*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 28, с. 188—191.
 6. *Маркс—Энгельсу*, 31 мая 1877 г.—*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 34, с. 36—38.
 7. *Энгельс Ф.* Действительно спорный пункт в Турции.—*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 9, с. 11—15.
 8. *Энгельс Ф.* Турецкий вопрос.—*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 9, с. 20—26.
 9. *Энгельс Ф.* Успехи России на Дальнем Востоке.—*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 12, с. 637—641.
 10. *Энгельс Ф.* Внешняя политика русского царизма.—*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 22, с. 11—52.
 11. *Энгельс—Марксу*, 9 марта 1853 г.—*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 28, с. 184—188.
 12. *Ленин В. И.* Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?—Полн. собр. соч., т. I, с. 125—346.
 13. *Ленин В. И.* Критические заметки по национальному вопросу.—Полн. собр. соч., т. 24, с. 113—150.
 14. *Ленин В. И.* Нужен ли обязательный государственный язык?—Полн. собр. соч., т. 24, с. 293—295.

15. Ленин В. И. О праве наций на самоопределение.—Полн. собр. соч., т. 25, с. 255—320.
16. Ленин В. И. Под чужим флагом.—Полн. собр. соч., т. 26, с. 131—154.
17. Ленин В. И. Социализм и война.—Полн. собр. соч., т. 26, с. 307—350.
18. Ленин В. И. Оппортунизм и крах II Интернационала.—Полн. собр. соч., т. 27, с. 99—114.
19. Ленин В. И. Империализм, как высшая стадия капитализма.—Полн. собр. соч., т. 27, с. 299—426.

2. Официально-документальные материалы

20. Программа Коммунистической партии Советского Союза. Принята XXII съездом КПСС. М., 1976.
21. Материалы XXVI съезда КПСС. М., 1981.

3. Архивные материалы

22. Архив внешней политики России (АВПР), ф. Главный архив II—18, 1855—1867 гг., д. I.
23. АВПР, ф. Посольство в Константинополе, 1866 г., д. 21826 (Консульство в Рушуке).
24. АВПР, ф. Турецкий стол (старый), 1867 г., д. 2661.
25. АВПР, ф. Канцелярия, 1876 г., д. 31.
26. АВПР, ф. Канцелярия, 1876 г., д. 32.
27. АВПР, ф. Канцелярия МИД, 1876 г., д. 25.
28. Центральный государственный архив Октябрьской революции и высших органов государственной власти и органов государственного управления СССР (ЦГАОР), ф. 730 (фонд Н. П. Игнатьева), ед. хр. 677.
29. Центральный государственный военно-исторический архив (ЦГВИА), ф. 450, ед. хр. 66

4. Публикации архивных материалов, сборники документов

30. Ассимиляторска политика на турските завоеватели: Сборник от документи за помохамеданчвания и потурчвания XV—XIX вв. София, 1964.
31. Документи за българската история.—т. I: Архив на Найден Геров, ч. I (1857—1870). София, 1931.

32. Документи за българската история.—т. III: Документи из турските държавни архиви, ч. I (1564—1878). София, 1940.
33. Документи за българската история.—т. IV: Документи из турските държавни архиви, ч. 2 (1863—1909). София, 1942.
34. Документи за българската история.—т. VI: Документи за Новата история на българския народ из Виенските държавни архиви, ч. 2 (1830—1877). София, 1951.
35. По следите на насилието: Документи помохамеданчвания и потурчвания. София, 1972.
36. Belgelerle Tanzimat: osmanlı sadriazamlarından Ali ve Fuad Paşaların siyasi vasiyyetnâmelerî. *Hazir: E. D. Akarlı.* İstanbul, 1973.
37. *Düstür. Tabb-ı sanî. Dersaadet, 1282.* (араб. шрифт)
38. *Düstür. c. 1—2. Dersaadet, 1289.* (араб. шрифт)
39. *Kaynar R. Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat.* Ankara, 1954.
40. *Türk anayasa metinleri Tanzimattan bugüne kadar. Hazir: A. S. Gözübüyük, S. Kılıç.* Ankara, 1957.
41. *Corps de droit ottoman.* Ed. par G. Young. II. Oxford, 1905.
42. *Eastern Papers. —Part XVIII: Correspondence respecting christian privileges in Turkey.* London, 1856.
43. *Les réformes et la protection des chrétiens en Turquie, 1673—1904.* Ed. par A. Schopoff. Paris, 1904.
44. *Reports received from Her Majesty's consuls relating to the condition of Christians in Turkey, 1860.* London, 1861.
45. *Reports received from Her Majesty's ambassador and consuls relating to the condition of christians in Turkey, 1867.* London, 1867.

5. Источники (Произведения создателей доктрины османизма, мемуарная и нарративная литература, публицистика).

Книги

46. *Канитц.* Дунайская Болгария и Балканский полуостров. СПб., 1876.
47. *Отян Гр.* Конституционные выступления и речи. Константинополь, 1910 (на арм. яз.).
48. *Пангалос Кс.* Турция и просвещение. СПб., 1862.
49. *Убичини А., Куртейль П.* Современное состояние Оттоманской империи... СПб., 1877.

50. Хримян М. Страшная весть о Ване. Константинополь, 1877 (на арм. яз.).
51. Чераз М. Армянский вопрос. Венеция, 1917 (на арм. яз.).
52. Чераз М. Биографический миссионер. Париж, 1929 (на арм. яз.).
53. Чухачев П. А. Письма о Турции. М., 1960.
54. Ahmet Midhat. Üss-u inkilâp. K. 1. İstanbul, 1294. (араб. шрифт).
55. Cevdet Paşa. Tezakir 1—12. Ankara, 1953.
56. Cevdet. Tarih. 2., B. C. 9. Derssadet, 1309. (араб. шрифт).
57. Ebüzziya Tevfik. Yeni Osmanlılar tarihi. C. 1—3, İstanbul, 1973—1975.
58. Midhat Paşa. Hayat-ı siyasiyyesi, hedimâtı, menfaa hayatı. K. 1. Tabsıra-ı ibret. İstanbul, 1325. (араб. шрифт).
59. Kemal N. Vatan, yahut Silistriya. —Külliyat I. Ankara, 1960.
60. Tanzimat dönemi Türk edebiyatı antolojisi. Hazır.; Ş. Kutlu. İstanbul, 1972.
61. Ali Suavi. A propos de l' Herzégovine. Paris, 1875.
62. Clician V. Son Altesse Midhat-Pacha, Grand Vizir. Paris, 1909.
63. Farley J. L. Turks and Christians. 2-d ed. London, 1876.
64. Gibb E. J. W. A History of Ottoman poetry. —Vol. VI: Containing the turkish originals. London, 1963.
65. Midhat Pacha. La Turquie. Son passé, son avenir. Paris, 1878.
66. Midhat Bey A. H. The Life of Midhat Pasha. London, 1903.
67. Morel E. La Turquie et ses réformes. Paris, 1866.
68. Prokesch-Osten A. Geschichte des Abfalls der Griechen vom Türkischen Reiche in Jahre 1821 und der Gründung des hellenischen Königreiches. Aus diplomatischen Standpunkte. Bd. 6, Wien, 1867.
69. Stambul und das moderne Türkenthum. Politische, sociale und biographische Bilde von Etnem Osmanen. Bd. 1—2, Leipzig, 1877—1878.
70. St. Clair S. G. B. and Brophy Ch. A Residence in Bulgaria or, notes on the resources and administration of Turkey. London, 1869.
71. Thouvenel L. Trois années de la Question d'Orient, 1856—1859. Paris, 1897.
72. Un Impartial. Réponse a Son Altesse Moustapha Fazil Pacha au sujet de sa lettre au sultan. Paris, 1867.
73. Urquhart D. Turkey and its resources, its municipal organisation and free trade . . . , London, 1833.
74. Vaillant A. Solution de la Question d'Orient. Paris, 1853.
75. Valmy Le Duc. La Turquie et l'Europe en 1867. Paris, 1867.

76. Zia Bey. Le droit de succession en Turquie: Deux lettres de Zia-Bey à un de ses amis à Constantinople. Paris, 1868:

Статьи

77. Политическое завещание Фуад-паши.—Апрор, 1910, № 6—7, с. 177—187 (на арм. яз.).
78. Дентон В. Христиане в Турции.—Русский вестник, 1864, т. 50, № 1, с. 348—737; № 2, с. 721—741; № 3, с. 79—137.
79. Записки графа Н. П. Игнатъева.—Исторический вестник. 1914, т. 135, № 1, с. 49—75.
80. Записки графа Н. П. Игнатъева о его пребывании в Константинополе в 1864—1874 гг.—Русская старина, 1914, т. 158, № 4, с. 35—47; 1915, т. 161, № 2, с. 297—310; т. 162, № 4, с. 14—23.
81. Записки графа Н. П. Игнатъева (1864—1874).—Известия МИД, 1915, кн. I, с. 158—176. (На франц. яз.).
82. Кисимов П. Метхадъ паша. Първий турски реформаторъ.—Българска сбирка. Год V, кн. 9, с. 799—809; кн. 10, с. 889—898.
83. Письмо из Константинополя.—Вестник Европы, 1809, ч. XVIII, № 1, с. 78—79.
84. П. П. К. Мидхатъ паша и опитванието му да потурчи българските училища.—Българска сбирка. Год V, кн. I, с. 56—63.
85. Siruni H. Bairakdar Moustafa Pacha et Manouk Bey, „Prince de Moldavie“—Baicania 1943, VI, p. 53—100.
86. Aali Pacha. Testament politique. —La Revue de Paris, 1910, t. III, № 7, p. 505—524, № 9, p. 105—124.
87. Challemel-Lacour P. Hommes d'état de la Turquie. Aali Pacha et Fuad Pacha. —Revue des deux mondes. 1868, XXXVIII^e année, 2 série, № 78, p. 886—925.
88. Inal H. Bosnada Tanzimatın tatbikına ait vesikalar.—Tarih Vesikalari. 1941—1942. c. I, № 5, s. 321—400.
89. Levis B. Ali Pasha on nationalism. Middle Eastern Studies 1974, vol. X, № 1 (January), p. 77—79.
90. Sungu I. Mahmud II nin. Izzet Molla ve asâkir-i mansûre hakkında bir hattı. —Tarih Vesikalari, 1941—1942, c. I, № 3, s. 162—183.
91. Ubcini A. La nouvelle constitution ottomane.—Revue de Géographie. 1877. t. 2, Juillet-December, p. 1—14.

6. Исследования

Книги

92. *Гасанова Э. Ю.* Идеология буржуазного национализма в Турции в период младотурок (1908—1914 гг.). Баку, 1966.
93. *Гасратян М. А., Орешкова С. Ф., Петросян Ю. А.* Очерки истории Турции. М., 1983.
94. Геноцид армян в Османской империи: Сборник документов и материалов.—2-е, доп. изд. Ереван, 1982.
95. *Гордлевский В. А.* Очерки по новой османской литературе.—Избр. соч.: В 6 т. М., 1961, т. 2, с. 350—433.
96. *Еремеев Д. Е.* Этногенез турок. (Происхождение и основные этапы этнической истории). М., 1971.
97. *Желтяков А. Д.* Печать в общественно-политической и культурной жизни Турции (1729—1908 гг.). М., 1972.
98. *Желтяков А. Д., Петросян Ю. А.* История просвещения в Турции (конец XVIII—начало XX века). М., 1965.
99. *Зулалян М. К.* Западная Армения в XVI—XVIII вв., Ереван, 1980 (на арм. яз.).
100. *Инджикян О. Г.* Буржуазия Османской империи. Ереван, 1977.
101. История на България.—2-е перераб. изд. Т. I, София, 1961.
102. *Казарян Г. М.* Социально-экономическое и политическое положение западных армян в 1800—1870 гг. Ереван, 1967 (на арм. яз.).
103. *Кеновъ И. П.* България подъ турско владичество. София, 1931.
104. *Киракосян Дж. С.* Младотурки перед судом истории (90-е годы XIX в.—1914 г.). Ереван, 1982 (на арм. яз.).
105. *Косев Д.* Русия, Франция и българското освободително движение 1860—1869. София, 1978.
106. *Миллер А. Ф.* Мустафа-паша Байрактар (Оттоманская империя в начале XIX века). М.—Л. 1947.
107. *Миллер А. Ф.* Краткая история Турции. М., 1948.
108. *Нерсисян М. Г.* Освободительная борьба армянского народа против турецкого деспотизма 1850—1870 гг. Ереван, 1955. (на арм. яз.).
109. *Новичев А. Д.* История Турции.—III. Новое время. Часть вторая (1839—1853). Л., 1973.
110. *Новичев А. Д.* История Турции.—IV. Новое время. Часть третья (1853—1975). Л., 1978.
111. *Оганесян Р. П.* Национально-освободительное движение западных армян и каринская организация «Паштпан ААреняц» (70—80 гг. XIX в.). Ереван, 1965.
112. *Петросян Ю. А.* «Новые османы» и борьба за конституцию 1876 г. в Турции. М., 1958.
113. *Петросян Ю. А.* Младотурецкое движение (вторая половина XIX—начало XX в.). М., 1971.
114. *Розен Д. Г.* История Турции от победы реформы в 1826 г. до Парижского трактата в 1856 году.—Часть 2: От вступления на престол Абдул-Меджида до Парижского трактата в 1856 году. СПб., 1872.
115. *Сапах-Гюлян.* Молодая Турция. Париж, 1908 (на арм. яз.).
116. *Саркисян Е. К.* Политика османского правительства в Западной Армении и державы в последней четверти XIX и начале XX вв. Ереван, 1972.
117. *Тодорова М. И.* Англия, Россия и танзимат (вторая четверть XIX в.) М., 1983.
118. *Топчян Е.* Молодая Турция и армяне. Ч. I. Тифлис, 1909, (на арм. яз.).
119. *Тонев В.* Добруджа през Възраждането. Варна, 1973.
120. *Фадеева И. Е.* Мидхат-паша: Жизнь и деятельность. М., 1977.
121. *Фадеева И. Л.* Османская империя и англо-турецкие отношения в середине XIX в. М., 1982.
122. *Хвольсон Д. А.* Возможны ли в Турции реформы в отношении христианских подданных? СПб., 1877.
123. *Христов Хр.* Българските общини през възраждането. София, 1973.
124. *Шабанов Ф. Ш.* Государственный строй и правовая система Турции в период Танзимата. Баку, 1967.
125. *Шеремет В. И.* Турция и Адрианопольский мир 1829 г. М., 1975.
126. *Berkes N.* Türkiye'de çağdaşlaşma. Ankara, 1973.
127. *Ertug H. R.* Basın ve yayın hareketleri tarihi. C. 1. İstanbul, 1959.
128. *Esmer Ş. A.* Siyasal tarih. İstanbul, 1944.
129. *Fişek H.* Türk vatandaşlık hukuku. Ankara, 1959.
130. *Inal M. K.* Osmanlı devrinde son sadrazamları. 2. b., c. 1—2. İstanbul, 1955—1956.
131. *Inalcık H.* Tanzimat ve Bulgar meselesi. Ankara, 1943.
132. *Kaplan M.* Namık Kemal: hayatı ve eserleri. İstanbul, 1948.
133. *Karal E. Z.* Osmanlı tarihi. C. VI—VII. Ankara, 1954—1977.
134. *Karpat K. H.* Türk demokrasi tarihi. İstanbul, 1967.
135. *Kısakürek N. F.* Şahsi, eseri ve tesiriyle Namık Kemal. 2. b. İstanbul, 1966.

136. *Kuntay M. C.* Namık Kemal devrinin insanları ve olayları arasında. C. I—II, İstanbul, 1944—1946.
137. *Kurgan S.* Ziya Paşa: Hayatı, sanatı, eserleri. İstanbul.
138. *Levend A. S.* Türk dilini gelişme ve sadeleşme devreleri. Ankara, 1972.
139. *Şakir Z.* Büyük Türk inkılabı. C. 1, İstanbul, 1956.
140. *Tanpınar A. H.* XIX Asır Türk edebiyatı tarihi. 2. b. c. 1, İstanbul: 1956.
141. Tarih III: Yeni ve Yakın zamanlar. İstanbul, 1933.
142. *Tökin F. H.* Türk tarihinde siyasi partiler ve siyasi düşüncenin yenilmesi: 1839—1965. İstanbul, 1965.
143. *Tunaya T. Z.* Türkiye'de siyasi partiler: 1859—1952. İstanbul, 1952.
144. *Tunaya T. Z.* Türkiye'nin siyasi hayatında batılama hareketleri. İstanbul, 1960.
145. *Türkgeldi A. F.* Mesail-i mühimme-i siyasiyye. c. I—III, Ankara, 1957—1966.
146. *Tütengil C. O.* Yeni Osmanlılardan bu yana İngiltere'de Türk gazeteciliği; 1867—1967. İstanbul, 1969.
147. *Ülken H. Z.* Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi. c. 1. Konya, 1966.
148. *Yücebaş A. H.* Mithat Paşa. İstanbul, 1944.
149. *Balley F. E.* British policy and the turkish reform movement. A study in anglo-turkish relations: 1826—1853. Cambridge, 1942.
150. *Berkes N.* The development of secularism in Turkey, Montreal, 1964.
151. *Devereux R.* The first ottoman constitutional period: A Study of the Midhat constitution and parliament. Baltimore, 1963.
152. *Davison R. H.* Reform in the Ottoman Empire: 1856—1876. Princeton, 1963.
153. *Fesch P.* Constantinople aux derniers jours d' Abdul-Hamid Paris, 1907.
154. *Jäschke G.* Die Entwicklung des osmanischen Verfassungs states von den Anfängen bis zur Gegenwart. Berlin, 1917.
155. *La Jonquiere A.* Histoire de l'Empire Ottoman . . . , Paris, 1881.
156. *Karpat K.* An Inquiry into the social fundattons of nationalism in the Ottoman State: From social estates to classes, from millets to nations. Princeton, 1973.
157. *Lewis B.* The Emergence of modern Turkey. London, 1961.

158. *Mardin Ş* The Genesis of Young Ottoman thought; A Study in the modernization of turkish political ideas. Princeton, 1962.
159. *Shaw St. J., Shaw E. K.* History of the Ottoman Empire and modern Turkey. —Vol. II: Reform, revolution and republic: the rise of modern Turkey 1808—1975. Cambridge, 1977.
160. *Tritton A. S.* The Calliphs and their non-muslim subjects, Oxford, 1930.

Статьи

161. *Айзенштейн Н. А.* О литературе Танзимата: К вопросу о периодизации турецкой литературы.—В кн.: Проблемы периодизации истории литератур народов Востока. М., 1968, с. 329—339.
162. *Айзенштейн Н. А.* К проблеме просветительства на Востоке.—в кн.: Труды межвузовской научной конференции по истории литератур Зарубежного Востока. М., 1970, с. 37—46.
163. *Дулина Н. А.* Отношение Мустафы Решид-паши к проблеме статуса христианского населения Османской империи.—В кн.: Тюркологический сборник 1976. М., 1978, с. 66—74.
164. *Дулина Н. А.* Реформы танзимата и шарият.—В кн.: Ислам в истории народов Востока. М., 1981, с. 177—181.
165. *Еремеев Д. Е.* Турция.—В кн.: Национальные процессы в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1970, с. 33—83.
166. *Желтяков А. Д.* Из истории турецкой журналистики: Газета Али Суави «Мухбир».—Народы Азии и Африки, 1972, № 3, с. 134—139.
167. *Кононов А. Н.* К истории формирования турецкого письменнo-литературного языка.—Тюркологический сборник 1976. М., 1978.
168. *Кочар М. Г.* О некоторых вопросах турецкой литературы периода Танзимата.—Вопросы востоковедения. Вып. 1—2. Ереван, 1983, с. 165—171 (на арм. яз.).
169. *Мейер М. С.* О соотношении светской и духовной власти в османской политической системе в XVI—XVIII вв.—В кн.: Ислам в истории народов Востока. М., 1981, с. 51—62.
170. *Новичев А. Д.* Фуад-паша—турецкий реформатор и государственный деятель 50—60-х годов XIX в.—В кн.: Тюркологический сборник 1978. М., 1984, с. 173—190.
171. *Новичев А. Д.* Али-паша—лидер движения за реформы в Тур-

- ции (Танзимата) в 50—70-х гг. XIX в.—Вестник ЛГУ, 1977, № 8, с. 56—64.
172. *Петросян Ю. А.* К вопросу о характере «кулелийского инцидента» и его месте в истории Турции.—Народы Азии и Африки, 1961, № 6, с. 105—108.
173. *Петросян Ю. А.* К изучению идеологии младотурецкого движения.—В кн.: Тюркологический сборник 1966, М., 1966, с. 221—227.
174. *Петросян Ю. А.* Из истории пропаганды доктрины османизма на Балканах (по материалам библиотек и архивов Сараева).—Тюркологический сборник 1973. М., 1975, с. 142—149.
175. *Плетньов Г.* Ролята и мястото на чорбаджиите от Търново в просветното движение през Възраждането.—Трудове на ВТУ, 1972—1973, т. X, кн. 2, с. 58—89.
176. *Плетньов Г.* Съпротивата на българския народ против османизирането на родните училища в Дунавския вилает.—Трудове на ВТУ, 1975, т. XII, кн. 3, с. 104—165.
177. *Плетньов Г.* Административно-стопанската политика на турската власт в Дунавския вилает (1864—1868).—Трудове на ВТУ, 1975—1976, т. XIII, кн. 3, с. 1—92.
178. *Попова А. А.* Политика Турции и национально-освободительная борьба болгарского народа в 60-х годах XIX в.—Вопросы истории, 1953, № 10, с. 49—64.
179. *Самарджиев Б.* Крахът на конституционализма в Османската империя (1877—1878).—Исторически преглед. 1971, № 5, с. 72—82.
180. *Саркисян Е. К.* Доктрины панисламизма и пантюркизма во внутренней политике младотурок.—Вопросы востоковедения. Вып. 1—2, Ереван 1983, с. 5—19.
181. *Сафрастян Р. А.* Доктрина османизма в идеологии Намыка Кемаля.—Молодой научный работник. ЕрГУ, 1981, № 1, с. 42—46. (на арм. яз.)
182. *Сафрастян Р. А.* Из истории политики османизации.—Вопросы востоковедения. Вып. 1—2, ЕрГУ, Ереван, 1983, с. 193—202 (на арм. яз.)
183. *Сафрастян Р. А.* Конституционное движение в Османской империи и армяне (60—70-е гг. XIX в.).—Тезисы докладов участников VII научной сессии молодых востоковедов. Ереван, 1981, с. 40—42.
184. *Харатян А. А.* Османская конституция 1876 г. в оценке армянской общественной мысли (1870-е гг.).—Историко-филологический журнал. 1981, № 4, с. 109—124 (на арм. яз.)

185. *Фадеева И. Л.* Основные черты программы османских реформаторов 50—60-х гг. XIX в. Али-паши и Фуад-паши.—Народы Азии и Африки. 1978, № 4, с. 118—126.
186. *Фадеева И. Л.* Новые тенденции в политике Порты начала 70-х годов XIX в.—В кн.: Тюркологический сборник, 1978, М., 1984, с. 224—236.
187. *Baykal B. S.* Fuat Paşa. —Aylık Ansiklopedisi. 1944, № 2, s. 48—49.
188. *Baykal B. S.* Ali Paşa, Mehmet Emin. —Aylık Ansiklopedisi, 1944, № 4, s. 100—101.
189. *Baykal B. S.* Namık Kemal'e göre Avrupa ve biz. —Namık Kemal hakkında. Ist., 1942, s. 189—218.
190. *Berkes N.* Namık Kemal'in fikri tekamülü. —Namık Kemal hakkında. Ist., 1942, s. 221—247.
191. *Boran B. S.* Namık Kemal'in sosyal fikirleri. —Namık Kemal hakkında. Ist., 1942, s. 221—277.
192. *Buhl F.* Millet. —Islam Ansiklopedisi. Ist., 1971, c. 8, s. 317.
193. *Dizdaroğlu H.* Ali Suavi'de dil anlayışı. —Türk dili, 1958, № 80, s. 374—380.
194. *Fındıkoğlu Z. F.* Tanzimatta içtimai hayat. —Tanzimat I. Ist., 1940, s. 619—659.
195. *Gökbilgin M. T.* Tanzimat hareketinin osmanlı müesseselerine ve teşkilâtına etkileşi. —Belleten, 1967, № 121, s. 93—111.
196. *Gökbilgin M. T.* Midhat Paşa. —Islam Ansiklopedisi. Ist., 1971, c. 8, s. 270—282.
197. *Karal E. Z.* Namık Kemal ve Şark Meselesi. —Namık Kemal hakkında. Ist., 1942, s. 281—293.
198. *Köprülü O. F.* Fuad Paşa. —Islam Ansiklopedisi. Ist., 1964, c. 4, s. 672—680.
199. *Mehmet Galib.* Tarihten bir sahife: Ali ve Fuad Paşaların vasiyetnâmeleri. —Tarih-i Osmanî encümeni mecmuası. 1911, c. 1, s. 70—84.
200. *Ongunsu A. H.* Ali Paşa. —Islam Ansiklopedisi, Ist., 1964, c. 1, s. 335—340.
201. *Özdem R.* Tanzimattan beri yazı dilimiz: Fikri neşir dilimizin gelişmesi. —Tanzimat I., Ist., 1940, s. 859—909.
202. *Seton-Watson H.* Milliyetçilik ve çok milletli imparatorluklar. —Belleten, 1964, № 111, s. 526—542.
203. *Sevengil S. A.* Türkçenin devlet dili oluşu. —Türk dili, 1961, № 117, s. 605—607.
204. *Sungu I.* Tanzimat ve Yeni Osmanlılar. —Tanzimat I., Ist., 1940, s. 777—857.

205. *Cahnman W. J.* Religion and nationality. —The American Journal of Sociology. 1944, v. 49, № 6, p. 524—529.
206. *Chambers R. L.* Notes on the Mekteb-i Osmani in Paris, 1857—1874. —Beginnings of modernisation in Middle East. Chicago and London, 1968, p. 313—329.
207. *Davison R. H.* Turkish attitudes concerning Christian-Muslim equality in the nineteenth century. —American historical review. 1953—1954, vol. LIX, № 4, p. 844—864.
208. *Davison R. H.* Nationalism as an ottoman problem and the ottoman response. —Nationalism in a non-national state: The dissolution of the Ottoman Empire. 1977, p. 25—56.
- 208a. *Davison R. H.* The question of Ali Paşa's political testament. —International Journal of Middle East Studies. 1980, II, p. 209—225.
209. *Haddad W. W.* Nationalism in the Ottoman Empire. —Nationalism in a non-national state: The dissolution of the Ottoman Empire. 1977, p. 3—24.
210. *Jaber K. S.* The millet system in the nineteenth century Ottoman Empire. —The Muslim World, 1967, vol. 57, № 3, p. 212—223.
211. *Kuran Er.* The impact of nationalism on the turkish elite in the nineteenth century. —Beginnings of modernisation in the Middle East. Chicago and London, 1968, p. 109—117.
212. *Pinson M.* Ottoman colonization of the Circasians in Rumeli after the Crimean War. —Etudes Balcaniques. 1972, № 3, p. 71—85.

7. Пресса

213. Аревелин Мамул, Смирна, (на арм. яз.).
214. Аршалуйс Араратян, Смирна, (на арм. яз.).
215. Масис, Константинополь, (на арм. яз.).
216. Мегу Айастани, Тифлис, (на арм. яз.).
217. Мшак, Тифлис, (на арм. яз.).
218. Hürriyet, 1868—1869 (араб. шрифт).
219. Muhbir, 1867—1868, (араб. шрифт).

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Введение</i>	5
Глава I. <i>Формирование идеологии османизма в период Танзимата</i>	18
§ 1. Исторические условия и предпосылки формирования доктрины османизма	18
§ 2. Программа «слияния» народов империи—первое проявление идеологии османизма	33
Глава II. <i>Османизм в политике правящих кругов империи (50—60 гг. XIX в.)</i>	48
§ 1. Положения доктрины в законодательных актах второго периода Танзимата	48
§ 2. Политика османизации Дунайского вилайета	63
Глава III. <i>Османизм и конституционное движение</i>	80
§ 1. «Конституционный османизм»—средство идейной борьбы с национально-освободительным движением христианских народов	80
§ 2. Отражение принципов османизма в конституции 1876 г.	102
<i>Заключение</i>	111
<i>Примечания</i>	115
<i>Библиография</i>	135

Рубен Арамович Сафрастян

**Доктрина османизма в политической жизни
Османской империи
(50—70 гг. XIX в.)**

Редактор издательства И. Г. Апкарян
Художник К. К. Кафадарян
Худ. редактор Г. Н. Горцакалян
Тех. редактор А. М. Манучарян
Корректор А. Г. Аракелян

ИБ № 982

Сдано в набор 25.02.1985 г. Подписано к печати 28.08.1985 г.
ВФ 03791. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага № 1. Шрифт «литературная»
высокая печать. Печ. л. 9,25. Усл. печ. л. 7,77. Учетно-изд. 7,7 л.
7,77 кр. от. Тираж 1100. Зак. № 238. Изд. № 6375. Цена 1 р. 05 к.
Издательство АН АрмССР, 375019, Ереван,
пр. Маршала Баграмяна, 24 г.
Типография Издательства АН АрмССР, 378310, г. Эчмиадзин.