

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

И. Л. ФАДЕЕВА

ОФИЦИАЛЬНЫЕ  
ДОКТРИНЫ  
В ИДЕОЛОГИИ  
И ПОЛИТИКЕ  
ОСМАНСКОЙ  
ИМПЕРИИ

/ОСМАНИЗМ—  
ПАНИСЛАМИЗМ/

XIX— начало XX в.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
МОСКВА 1985

Ответственный редактор  
А. Д. ЖЕЛТЯКОВ

В монографии освещается идейная эволюция османского общества в XIX в., зарождение и развитие официальных доктрин османизма и панисламизма, анализируются формы их воплощения в государственной практике, а также роль, которую эти доктрины были призваны сыграть в укреплении единства Османской империи. Рассматриваются религиозная ситуация в империи и этапы становления панисламистского движения в последней трети XIX в.

Ф 0506000000-019 42-85  
013(02)-85

© Главная редакция восточной литературы  
издательства «Наука», 1985.

В политической жизни современной Турции характерным явлением стали кризисы власти, которые с 1960 по 1980 г. повторялись каждые десять лет. Многопартийная демократия западного образца, введенная в 1945 г., с трудом приживается на турецкой почве. Базис все еще не соответствует буржуазно-демократической надстройке. Этот разрыв выступает в качестве постоянного дестабилизирующего фактора<sup>1</sup>. Конечно, современная Турция значительно ушла вперед по сравнению с республикой Атаатюрка, но она отнюдь еще не развитое буржуазное государство. Следует принимать во внимание и тот факт, что кемалистские реформы были верхушечными преобразованиями, «революцией сверху». Поэтому они не смогли воздействовать на всю толщу масс, приверженных традиционным ценностям.

Кризисные ситуации обнажают противоречия турецкого общества, издержки его капиталистического развития. Идеологическая борьба и ожесточенная межпартийная полемика 60—70-х годов резко обозначили классовый антагонизм и противостояние различных политических сил. Страна оказалась на грани гражданской войны. Ускоренное капиталистическое развитие Турции, являющейся членом НАТО и ассоциированным членом «Общего рынка», с одной стороны, а также участницей ряда исламских организаций — с другой, сталкивается с традиционной исламской основой, которую мало изменил более чем полувековой опыт существования светских норм в законодательстве и практике этого государства.

Все эти явления трудно понять вне контекста его исторического пути, без учета эволюции общественной идеологии, отражавшей особенности социально-политического развития Турции.

Османская империя, на обломках которой сформировалась Турецкая Республика, была на протяжении нескольких столетий не только теократическим государством, но и центром мусульманского мира. Турецкая Республика — первое и по сей день единственное мусульманское государство, где из конституции в 1928 г. была исключена формулировка о том, что «государственной религией является ислам».

Тогда же религиозная формула присяги президента и депутатов меджлиса была заменена гражданской. Таким образом, светская форма правления была закреплена законодательным порядком. И все же в общественно-политической и культур-

ной жизни страны еще значительно влияние ислама. Неоднозначность, противоречивость идеологических установок в современной Турции, сложность и многоплановость ее внешнеполитической ориентации есть следствие своеобразия исторического опыта, обусловленного также спецификой ее географического положения — «моста между Западом и Востоком».

Важнейшим этапом в историческом развитии и становлении современной Турции были реформы XIX в., особенно период танзимата (1839—1871). Социально-экономические и политические преобразования, осуществленные в эти годы, обосновывались сформировавшейся к середине столетия доктриной османизма (османлылык), которая явилась первым в истории Турции нерелигиозным идеологическим оправданием существования единого общего отечества мусульман и христиан.

Существенным было и то обстоятельство, что доктрина эта отнюдь не являлась орудием оппозиции, она исходила от официальных кругов, ее сформулировало правительство, пытавшееся реализовать на практике идею гражданского равенства всех подданных в мусульманском государстве, жизнь которого столетиями определялась нормами ислама.

В годы танзимата сложилась парадоксальная ситуация: правительство, руководствуясь высочайшими указами о реформах 1839 и 1856 гг. и под давлением великих держав, принимало определенные усилия для выполнения содержащихся в этих актах обязательств. Население же в большинстве своем не поддерживало проводившиеся реформы. Более того, мусульманские массы встретили нововведения и провозглашенное «равенство» столь враждебно, что во многих районах Османской империи имели место христианские погромы и антиправительственные вооруженные выступления. Танзимат был первой попыткой реорганизации средневекового теократического государства, каким все еще была Османская империя к началу XIX в., по новой, европейской модели. Довольно последовательный курс на европеизацию, начатый в XVIII в., продолжался до 1876 г., после которого наметившийся еще в 1871 г. отход от политики реформ и европеизации принял более конкретные и четкие очертания. Эпоха правления султана Абдул Хамида II (1876—1909), известная в литературе под названием «зулюм» (тирания, деспотизм), не означала, конечно, полного торжества реакции и отказа от всех достижений предшествовавшего периода. Такой возврат к прошлому был невозможен и в силу внешнеполитического положения османского государства, зависевшего от великих держав, и в силу закономерностей его внутреннего развития, сделавшего процесс европеизации необратимым. Однако преобразования, начатые при Махмуде II, а позднее реформы танзимата не были продолжены в последней четверти XIX в. Некоторые из них были приостановлены, а главное — политика Абдул Хамида II получила совсем другое идеологическое обоснование. Официальная доктрина османизма,

оказавшаяся малоэффективной, была вытеснена идеологией панисламизма.

Все же османизм продержался примерно до 1909—1910 гг., преимущественно на периферии империи (арабские территории, Албания, Курдистан и часть Румелии), причем в этот период он вобрал в себя некоторые идеи панисламизма, таким образом заметно эволюционировав от первоначальных доктрин середины XIX в. В советской и зарубежной историографии есть исследования, посвященные внешним и внутренним аспектам танзимата, но идеологическое обоснование реформ XIX в. и официальные доктрины Порты не были предметом специального рассмотрения и анализа<sup>2</sup>. Совсем немного работ посвящено реформам Махмуда II и политике Абдул Хамида II. В них идеология как специальный предмет исследования также не получила самостоятельного значения<sup>3</sup>.

В настоящей работе предпринята попытка проследить некоторые черты идейной эволюции османского общества XIX в., а именно: зарождение и развитие в нем официальных доктрин османизма и панисламизма, степень и формы их воплощения в государственной практике, а также ту роль, которую эти доктрины сыграли в формировании турецкого национализма, явившегося продуктом предшествовавших ему идейных течений. В книге уделено внимание причинам негативного отношения к реформам части османских сановников, массы мусульманского и христианского населения, а также взглядам и уровню политического мышления самих реформаторов. В связи с новыми аспектами исламского фактора в ряде стран Ближнего и Среднего Востока (в Турции эти явления тоже имеют место в последние десятилетия) интересно проследить не только истоки светских тенденций в социально-политическом развитии Османской империи, но и становление панисламистского движения, получившего статус официальной идеологии при Абдул Хамиде II. Весьма актуальными с точки зрения политического развития сегодняшней Турции представляются причины отхода от политики танзимата, проводившейся Портой с преимущественной ориентацией на Англию, к доктрине панисламизма. Попытка реализовать идеи мусульманской солидарности, обоснованные в учении Джамал ад-Дина аль-Афгани, столкнулась с эгоистическими притязаниями султана на халифат и господство в странах Востока, а кроме того, с национальными интересами других государств и народов, претендовавших на лидерство в мусульманском мире.

В исследуемой проблематике важным вопросом является выяснение истинной позиции европейских колониальных держав, их попытки использовать панисламизм в собственных экспансионистских целях.

Для анализа обозначенных выше проблем, являющихся основными объектами данного исследования, необходимо рассмотреть в краткой ретроспекции религиозную ситуацию пред-

уществовавших столетий, для которой хотя и было характерным универсальное господство ислама как единственной в средние века формы общественной идеологии, однако степень и аспекты влияния религии в социально-политической жизни общества на разных этапах исторического существования Османской империи менялись, что определялось не только внутренними особенностями ее развития, но и менявшимися условиями и нормами международных отношений. Воздействие религии на эволюцию османского и других мусульманских обществ — важный фактор при выработке критериев сравнительного анализа стадийных показателей развития восточных и европейских обществ.

\* \* \*

После распространения ислама в странах Ближнего и Среднего Востока духовная власть сосредоточилась в руках одного правителя. В отличие от христианства, одержавшего победу над античным политеизмом в сложившемся, имевшем достаточно высокий уровень социально-политического развития государстве — Римской империи, где новая религиозная иерархия сосуществовала со светской властью, ислам, религия кочевого общества со значительными пережитками родо-племенных отношений, сам являлся важнейшим фактором формирования и становления мусульманских государств. В соответствии со строгой буквой учения пророка ислам не допускал иной власти, кроме религиозной. При первых халифах верховная власть сохраняла чисто теократический характер до такой степени, что все государственное имущество называлось «божьим». Однако в более позднюю эпоху господства ислама теократический принцип не всегда и не для всех государств Востока был абсолютным, поскольку религиозный идеал и практика часто не совпадали. Халифам в покоренных странах приходилось считаться с идеями и учреждениями, неизвестными в Аравии и не предусмотренными исламом. Как показал В. В. Бартольд, элементы светского правления имели место, в частности, в первые века существования османского государства [173, с. 17—78; 174, с. 303—319].

Османские султаны — преемники Сельджукидов Рума, наследники их земель и культуры — заимствовали методы и приемы правления эпохи Сельджукидов. Они унаследовали на первых порах и духовный климат своих предшественников — с мусульманско-христианским двоеверием, стихией старых, домусульманских традиций, с процветанием всякого рода антимусульманских учений [169, с. 9; 179, с. 198—199, 216].

Среди высших кругов общества Малой Азии еще в XIV в. удерживались старые религиозные верования, противоречившие исламу. Безусловное господство суннизма ханифитского толка, ставшего ортодоксальным, устанавливалось длительное

время, не менее двух столетий, и лишь в XVI в. он одержал победу.

Из четырех школ суннизма в исламе ханифиты важнейшее значение придают иджме — согласному мнению влиятельнейших религиозных авторитетов, а потому, как считает турецкий историк Халиль Иналджик, они более терпимы и гибки. Все тюркские государства, начиная с Караханидов X—XII вв., были ханифитскими. Причиной этого, продолжает Х. Иналджик, могло быть желание тюркских правителей удержать в своей политической власти столько свободы, сколько было возможно в рамках этой религиозной школы, что заметно отличало турецкое общество от других обществ исламского мира. Поэтому Османская империя первых веков своего существования была наиболее открыта для иностранных культурных воздействий [312, с. 181—182].

Османская империя формировалась как полиэтническое государство с различными религиозными системами, где наряду с народами, исповедовавшими ислам, имелся значительный процент населения христианского и других вероисповеданий, бывшего постоянным проводником идей, чуждых исламу. Эти народы длительное время сосуществовали в рамках мусульманского государства, что не могло не отразиться на их развитии, равно как и на эволюции самой Османской империи.

Ислам гарантирует жизнь и имущество христианам и евреям («людям писания») при условии их подчинения и уплаты ими соответствующих налогов. Он разрешает им свободное отправление культа и жизнь по их религиозным законам. «Священная война» (джихад) имеет целью не уничтожение, а прежде всего подчинение «неверных».

При султанах Мехмеде II Фатихе (1444—1446, 1451—1481) официально были разрешены немусульманские религиозные общины (миллеты): греко-православная, армяно-григорианская, иудейская. Слово «миллет» (от араб. «милла») употреблялось для обозначения религиозной общности, не дифференцированной по этническому признаку, хотя та или иная этническая группа входила, как правило, целиком в тот или иной миллет. Мусульмане обращались ко всем немусульманам, называя их «реайя» («ведомые», «пасомые»), т. е. те, кто не участвует в процессе управления. В целом такая этноконфессиональная структура просуществовала до полного распада Османской империи. К 1914 г. насчитывалось более десяти отдельных миллетов, каждый из которых пользовался протекцией иностранной державы [316, с. 214]. Но это постепенное увеличение числа миллетов началось с 1831 г., когда армяне-католики получили статус независимой общины.

Система миллетов не была изобретением османских правителей. Это была та реальность, с которой турки столкнулись после окончательного завоевания Малой Азии и балканских территорий<sup>4</sup>.

Они сочли наиболее приемлемой систему внутренней автономии покоренных народов, так как сами стояли на более низкой ступени развития, нежели многие из них, и не имели в качестве альтернативы какой-либо другой системы, которая согласовывалась бы с требованиями ислама<sup>5</sup>.

Городская цивилизация покоренных народов с развитым ремеслом и торговлей давала большие налоговые поступления в османскую казну в течение нескольких веков, на протяжении которых система миллетов в рамках империи мало трансформировалась.

Османская система миллетов была, по существу, и религиозной и политической организацией, дававшей немусульманам право регулировать свои дела внутри самой общины. Глава ее, избираемый членами общины, рассматривался и как религиозный, и как светский лидер. Например, патриарху греческой православной общины был пожалован титул везира. Для него была предусмотрена охрана янычар [316, с. 215].

Глава миллета после своего избрания утверждался султаном и управлял делами общины по его милости. Он отвечал за сбор налогов, представлял свою общину при Высокой Порте как посла иностранных держав. Бывали случаи, когда Порта вмешивалась в избрание главы миллета, отказываясь утвердить неугодного ей кандидата.

Члены религиозной общины адресовали свои жалобы и прошения главе или совету миллета. И только после обсуждения на совете эти документы представлялись султану главой миллета. В делах о браке, разводе, наследстве, образовании и других гражданских вопросах миллет обладал почти полной самостоятельной юрисдикцией. Хотя христиане, евреи и мусульмане жили в одном государстве, фактически они подчинялись различным законам и обычаям, принятым в каждом из миллетов, правда, не выходящим за рамки, предписанные исламом.

Миллеты имели свою уголовную юрисдикцию до опубликования закона 1862 г., по которому она была у них изъята правительством [316, с. 215].

Из изложенного выше может возникнуть впечатление, что турки обращались с немусульманским населением, как с иностранцами, тем более что при Порте делами миллетов ведал реис-уль-киتاب (министр иностранных дел). Здесь определенно есть аналогии, так как нормы ислама допускали терпимость к «неверным», но никогда не признавали их равными мусульманам, будь они подданными халифата или иноземцами. Такая концепция впоследствии (в XIX и в начале XX в.) явилась камнем преткновения для консолидации Османской империи на новой идеологической основе — на доктрине османизма.

Обозначаемые как «зимми», «люди писания» («ахль-уль-киتاب»), «реаяя» или «кяфиры», христиане и евреи в османском государстве подвергались дискриминации религиозной, политической, юридической и социальной. Именно поэтому европей-

ские правительства выговорили для своих подданных право экстерриториальной юрисдикции и такие привилегии, которые миллетам никогда не были доступны.

Те или иные привилегии, дарованные общинам, зависели от прихоти султана, они являлись односторонней уступкой, не включенной в формальные договоры, которыми иностранные державы сумели закрепить режим капитуляций. Льгота или уступка той или иной общине могла быть аннулирована в любое время.

По существу, функции османского государства в отношении немусульманских подданных на протяжении нескольких столетий заключались лишь в защите их от внешней и отчасти внутренней агрессии; управление же внутренними делами, конечно с учетом требований ислама, оставалось в компетенции миллетов.

Такая позиция государства обуславливалась религиозной концепцией общества в исламе, которая не отводила для «зимми» иного места.

Мусульманские законы апеллировали только к правоправным, оставляя в стороне тех, кто к ним не принадлежал. В этом смысле турки-османы оставались народом-завоевателем на протяжении всего периода своего господства, что не могло не наложить отпечаток на их дальнейшие взаимоотношения с христианами империи, когда появилась необходимость замены средневековой исламской концепции государства новой концепцией единого отечества и религиозного равенства.

Однако даже при отсутствии религиозного равенства положение иноверцев в Османской империи XIV—XV вв. юридически, а порой и фактически было лучше, чем в ряде стран Западной Европы, где они подвергались религиозной дискриминации, постоянным гонениям, а нередко и массовому физическому истреблению. Например, по этой причине в середине XV в. значительная часть евреев<sup>6</sup> эмигрировала из Испании, Португалии и других стран в Османскую империю.

Эволюция ислама, остававшегося вплоть до XIX в. единственной и универсальной формой официальной османской идеологии, изучена недостаточно. Некоторые источники XV в. свидетельствуют об имевшей место относительной религиозной терпимости турок.

В XIV—XV вв. османское государство находилось в стадии становления и подъема, не был завершён процесс формирования государственных и религиозных институтов, иерархия улемов складывалась постепенно и ее воздействие на жизнь османского общества еще не стало таким универсальным, как впоследствии. В юридической практике XV в. большую роль играли светские правовые инструкции (канун-наме), учитывавшие конкретные практические потребности данного времени. В отличие от фундаментальных, неизменных законов шариа канун-наме, как и султанские ферманы, действовали лишь в

период правления издавшего их султана. Появление светского права в Османской империи некоторые ученые связывают с византийским влиянием. Мехмед Фуад Кёпрюлю, обобщивший мнения Йорги, Хаммера, д'Оссона о правовом статусе ранних тюркских государств, считает его все же тюркской традицией. К тому же, поскольку Византия граничила с этими государствами, то нельзя исключать и ее влияние [283, с. 61].

Специально занимавшийся изучением канунов, зарубежный османист У. Хейд считал, что тюркская правовая доисламская традиция урф со временем институализировалась в канун. Официально урф не признавался источником для развития положений шариата. Канун же был призван дополнить, но не заменить собой шариат. Шариат, базировавшийся на божественном откровении, оставался неизменным, тогда как канун развивался в процессе повседневной практики и мог быть приспособлен к менявшимся потребностям общества. Как полагал У. Хейд, султаны предприняли смелую попытку достичь гармонии между шариатом и традиционными доисламскими правовыми нормами, объединив их в единой действовавшей правовой системе. Для этого необходимо было уравнивать канун с известными постановлениями религиозного закона или же поддержать его ссылкой на аяты Корана, предписывавшие послушание религиозному авторитету. Эта попытка султанов нашла поддержку шейх-уль-исламов и корпорации улемов. Улемы давали заключение, что при исследовании на предмет противоречивости кануны и другие султанские указы имеют законную силу и вполне согласуются с шариатом. Поскольку кади должны были применять кануны и султанские ферманы в судебной практике, шейх-уль-ислам находил разъяснение затруднительных вопросов в религиозных источниках, и таким образом в османской законодательной системе достигалось взаимодействие религиозных и светских начал. Примечательно, что в некоторых делах, касавшихся землевладения, социально-иерархических и других вопросов, кади обращались только к кануну. Как утверждает У. Хейд, шейх-уль-ислам мог даже в случае необходимости прибегнуть к так называемой правовой фикции, чтобы найти для кануна поддержку в шариате и показать, что между двумя правовыми нормами нет противоречия. Он апеллировал к прецедентам, якобы имевшим место в эпоху формирования мусульманского закона.

Таким образом, возводился мост между идеалом шариата и конкретной социально-экономической реальностью. В достижении подобной цели опыт османской правящей верхушки оказался весьма продуктивным новшеством. Он имел двоякий результат: 1) ограничение в применении шариата и его адаптация к менявшимся потребностям общества и государства; 2) первые попытки применения в мусульманском обществе светского законодательства [323а, с. 38—39].

Впоследствии, в XVII—XVIII вв., из-за возросшей роли ре-

лигиозных институтов и значительно усилившегося воздействия ислама на общественно-политическую и культурную жизнь Османской империи канун-наме постепенно утратили свое самостоятельное значение и слились с исламской правовой традицией.

Основы мусульманского законодательства, разработанные основателями четырех школ (мазхабов) суннизма — Абу Ханифой (ум. в 767 г.), Маликом ибн Анасом (ум. в 795 г.), Шафии (ум. в 820 г.) и Ахмедом ибн Ханбалем (ум. в 855 г.), были изложены в двух капитальных трудах (подробнее о них см. [216, с. 74—82 и др.]). Один из них, в переводе означающий «Жемчужины» и датированный 1470 г. (875 г. х.), написан Молла Хосревом, греком, принявшим ислам и сделавшимся сначала главным кади Стамбула, а затем, при Мехмеде II, в течение 30 лет занимавшим пост муфтия. Современники называли его «Абу Ханифой наших дней» [156, т. 1, с. 148]. Сборник Молла Хосрева впервые был издан в 1842 г.

Второй, компилятивный труд, пользовавшийся большим авторитетом в империи начиная с эпохи султана Сулеймана Кануни, назывался «Мультека-уль-убхур» («Слияние морей»). Он принадлежал ученому шейху Ибрагиму аль-Халеби, уроженцу Алеппо, умершему в Стамбуле в 1549 г. (956 г. х.). В этой работе было собрано все, что с момента возникновения ислама приняло завершенную форму и не подлежало какой-либо интерпретации, а именно: сведения по юриспруденции и теологии, моральные нормы, гражданское право и политика. Этот труд, естественно, был написан по-арабски, а позднее, в правление султанов Ибрагима I (1640—1648) и Мехмеда IV (1648—1687), переведен на турецкий язык Мухаммедом Мевкувати. В 1824 г. по приказу Порты эта работа была издана в двух томах инфолио. Труд Ибрагима аль-Халеби состоял из нескольких частей: религиозный закон, нормы политики, военное дело, гражданское и уголовное право, торговый кодекс и правила охоты [156, т. 1, с. 149]. Мусульманское право (шариат) и канун-наме, дополнявшиеся ферманами, в 1840 г. частично были заменены уголовным кодексом. В целом же шариатские нормы просуществовали до кемалистской революции 1918—1923 гг. В 1924 г. шариатские суды были ликвидированы и установлено на основании конституции 1924 г. светское законодательство.

Еще одним важным фактором, определявшим религиозную ситуацию в первые века существования османского государства, было наличие суфийских орденов, традиции которых также восходят к сельджуцкому периоду. Для народных восстаний той эпохи суфизм неоднократно служил формой выражения социального протеста против господствовавшей государственной системы и официальной религии. В начале XV в. одним из наиболее сильных подобных движений было восстание суфийского шейха Бедреддина Симави (1358—1416), близкого по своим взглядам к шиизму, а с точки зрения суннитского духовенства

считавшегося вольнодумцем и еретиком [222, с. 38]. Большое место в идеологии этого движения занимали идеи махдизма, оставшиеся притягательными для народных мусульманских оппозиционных движений вплоть до конца XIX в.

Народная религия масс, нашедшая воплощение в суфизме, отличалась от ортодоксального ислама своим аскетизмом и включением в нее анимистических, языческих, христианских и других элементов, унаследованных от доисламского прошлого. Как считает турецкий исследователь Б. Топрак, османские улемы попытались достигнуть некоторого компромисса между народным и ортодоксальным исламом и тем самым сузить пропасть между элитарной культурой правящей верхушки и культурой масс. До известной степени это у них получилось, поскольку дервишеские ордены постепенно расширили сферу своего влияния до правительственных кругов. Два крупнейших дервишеских ордена Османской империи — бекташи и мевлеви — нашли поддержку среди военных и гражданских лиц [339, с. 27].

Религиозные ордены в Османской империи имели значительные различия с европейскими вследствие особенностей догматики, институтов и самой эволюции христианства и ислама. В дервишеских орденах не было celibата, обетов, исповеди.

Не было там особого, высшего авторитета главы ордена, который мог бы быть противопоставлен главе государства. Дервиши не выделялись столь резко из остальной массы населения, как это было с членами европейских орденов. Они жили той же жизнью, что и прочие мусульмане, сохраняли те же нравы, обычаи, интересы. В соответствии с предписаниями мусульманской морали они должны были соблюдать умеренность в своих потребностях, вести суровый образ жизни, подавлять страсть к наживе, честолюбие. Однако дервиш в отличие от христианского монаха был свободен в любой момент вернуться к обычному существованию, мирским заботам и к роскоши.

Христианские ордены резко выделялись во всех государствах и были, по существу, государством в государстве; противопоставляя себя мирянам, они способствовали, особенно в период позднего средневековья, росту антагонизма между светской и духовной властями, борьба которых впоследствии завершилась Реформацией в ряде европейских стран.

В Османской империи ордены уже с конца XV—XVI в. интегрировались в государственную систему и слились с ней настолько, что в XVIII — начале XIX в. выступали как охранительная сила государственных и религиозных основ против всяких нововведений совместно с другими консервативными группами населения.

Известно, что османские султаны Мехмед II, Селим I (1512—1520) и Сулейман Кануни (1520—1566) были членами дервишеских орденов мевлеви и бекташи в период наибольшего подъема и влияния этих религиозных организаций.

Дервиши жили во всех частях османского государства. Они

существовали на пожертвования, орден мог предоставить им лишь кров и пищу. Что-либо сверх этого (одежду и пр.) они должны были добывать сами. Некоторые дервиши занимались ремеслами. Одним из наиболее состоятельных был орден мевлеви. Его главный монастырь (текке) имел значительные земельные владения, пожалованные ему в качестве вакфа сельджуками правителями, а позже османскими султанами.

В конце XV в. параллельно с оформлением важнейших государственных институтов укреплялась иерархия улемов. Хотя ислам не предусматривает для посредничества между богом и человеком какого-либо класса священнослужителей, аналогичного тому, который обусловлен нормами христианской церкви, тем не менее улемы уже в XV в. приобретают большое значение в социальной и политической жизни османского общества, а впоследствии добиваются очень большого влияния в государственных делах. Улемы играли двойственную роль интерпретаторов и исполнителей мусульманского закона. Первая из этих обязанностей лежала на муфтиях, вторая — на кади. Те и другие были ответственны за применение шариата в государстве. В соответствии с нормами ислама политическая власть была просто средством применения шариата. По свидетельству турецкого энциклопедиста, крупного историографа Ахмеда бен Мустафы бен Халиля Ташкёпрюлюзаде (1495—1561), в XIV—XV вв. османские улемы еще ездили в Египет, Персию или Среднюю Азию для пополнения своего образования в местных учебных заведениях, а к концу XV в. в самой империи было достаточно медресе, в том числе готовивших кадры мударрисов, муфтиев и кади [312, с. 167].

Нерасчлененность политических и религиозных институтов в османском обществе обуславливалась тем, что ислам был и религией, и философией, и законодательной системой. Политичность ислама связана с условиями его зарождения, формирования и таким обстоятельством, в частности, как борьба Мухаммеда с мекканской правящей группировкой. Мухаммед был столько же политическим лидером, сколько и пророком. Его успех в укреплении исламской общины был не только религиозным, но также и политическим успехом.

Религиозным главой мусульман в Османской империи был султан, улемы пользовались религиозной властью его именем. Шейх-уль-ислам, или главный муфтий, ранг которого был учрежден при Мехмеде II как символ религиозной независимости и авторитета османского государства, имел особый статус. Его обязанностью было издавать фетвы — обоснованные признанными религиозными авторитетами письменные разъяснения по вопросам, входившим в компетенцию шариата.

Фетвы имели своим источником и основанием не только шариат. В аграрных и социально-иерархических вопросах, в некоторых уголовных делах, проблемах налогообложения шейх-уль-ислама при составлении фетвы опирались помимо шариата

на кануны или султанские ферманы. Османские фетвы издавались в соответствии с ханифитской доктриной, за исключением тех арабских провинций, где она не имела силы и где действовали нормы масхаба, принятого местным населением [323а, с. 40].

Постепенно роль шейх-уль-ислама как главы улемов и авторитетнейшего религиозного деятеля усиливается. По кодексу 1477 г. ранг шейх-уль-ислама приравнивался к рангу великого везира.

Со второй половины XVI в. шейх-уль-исламы пытаются действовать более независимо, чем ранее. В этот период возрастает влияние всей корпорации улемов и, как это отмечается многими историками, усиливается религиозный фанатизм. Турецкий историк Осман Нури Черман связывает эти явления с последствиями завоевания Египта султаном Селимом I. «Турецкая культура, — пишет он, — подверглась сильному воздействию арабизации и окончательно попала в руки духовенства» [262, с. 13—14]. Теперь все те, кто не придерживался ортодоксального суннитского толка, преследовались властями. Готовясь к войне с шиитским Ираном, Селим I решил физически уничтожить шиитов в пределах своего государства. В 1513 г. в результате массовых репрессий погибло около 45 тыс. человек [222, с. 82].

Сходной позиции придерживается Х. Иналджик, который объясняет усиление в XVI в. религиозного фанатизма уменьшением влияния традиций пограничного княжества (с которого начиналась Османская империя. — *И. Ф.*) и возрастанием в сознании правящих кругов статусом империи как классического халифата. Определенную роль в подобном развитии событий, как считает ученый, «сыграло движение кызылбашей, смертельного оружия сефевидского Ирана против Османской империи» [312, с. 182].

В этот же период с развитием иерархии суфийских орденов происходит постепенное исчезновение тех позитивных элементов, которые когда-то содержались в суфизме. Ордены с их абсолютной духовной властью шейхов над «вступающими на путь» уничтожили заложенные в суфизме тенденции к свободомыслию и демократические традиции. Как отмечает М. Т. Степанянц, «принципиальное несоответствие жесткой организационной структуры ордена индивидуальному характеру суфийского „поиска“ было тем неразрешимым противоречием, которое, с одной стороны, вело к деградации суфизма как мистического направления мысли, а с другой — ослабляло изнутри саму организацию орденов» [235, с. 111].

В XVI в., как считает Х. Иналджик, преобладавшая ранее в османских официальных кругах точка зрения на «нововведения», базировавшаяся на терпимой ханифитской концепции иджмы, уступила место жесткому традиционализму ханбалитов, которым были близки по своим взглядам крупный религиозный

авторитет того времени Мехмед Бирги (Биргеви) (1522—1573) и его последователи. Они рассматривали как противоречившее исламу всякое новшество, которое буквальная интерпретация Корана и сунна не могли допустить. Эта концепция противостояла мистицизму и эзотерическому истолкованию религиозных принципов.

И в настоящее время, как полагает Х. Иналджик, модернизация исламских обществ вновь сталкивается с коллизией этих двух точек зрения [312, с. 185].

Очевидно, что изменения в религиозной жизни османского общества второй половины XVI в. были связаны с эволюцией в социально-экономической структуре государства, с возраставшими экономическими трудностями и постепенным снижением былого военного престижа. В целом же действовавшая в рамках официально принятого ханифитского толка религиозная концепция османского общества на протяжении нескольких веков не признавала каких-либо национальных различий или ограничений в среде мусульман-суннитов. Попав под власть Порты после турецких завоеваний арабских территорий в XVI в., арабы не испытывали на себе национального гнета. Не было каких-либо оснований говорить о начавшемся процессе «отуречивания» арабских стран, о подавлении арабского языка и культуры, о навязывании арабам чуждых им обычаев и традиций [200, с. 203—204]. Более того, как уже говорилось, арабское влияние сказывалось в сферах религиозной, культурной (языка и литературы, научных знаний), отчасти административной. То же самое относилось к той части славянского населения Болгарии, Боснии, Герцеговины и других территорий на Балканах, которая приняла ислам.

В XV—XVI вв. в османском обществе, как и во многих других мусульманских средневековых обществах, этнический состав правящей группировки был довольно пестрым. Ни одна народность в соответствии с господствовавшей идеологией — исламом — не получала каких-либо преимуществ перед другими мусульманскими народами Османской империи.

При дворе и в дипломатической переписке наряду с греческим употреблялся сербский язык. В науке и поэзии большое распространение получили арабский и персидский языки. После завоевания Балканского полуострова среди приближенных султана оказалось немало славян, принявших ислам. Правящая элита в XV—XVI вв. имела разнородный этнический состав, но неизменно выражала интересы османского государства. Среди великих везиров первой половины XV в. было немало византийцев, перешедших на службу к султану.

При Баязиде II (1481—1512) четыре везира были потурченцами, при султанах Сулеймане I и Селиме II (1566—1574) из девяти великих везиров восемь были славянами-потурченцами [189, с. 147—148].

В османской армии значительные по численности формирова-



ния были нетурецкими. Они комплектовались из арабов, курдов, славян, греков. Во флоте служили главным образом греки и лазы, хорошие мореплаватели. Даже в XVIII и в начале XIX в. экипажи судов были греческими, а турки служили в морской пехоте [189, с. 146—147].

В огромной, этнически и экономически разобщенной средневековой империи ислам и династия Османов были единственными обеспечивавшими ее целостность цементирующими факторами.

Характерно, что название государства «Турция» вплоть до начала XX в. употреблялось европейцами, сами же турки в официальных документах именовали его «Девлет-и Алиие» или «Мемалик-и Османие» («высокое государство», «владения османов»). Правда, уже в конце XIX в. известный турецкий государственный деятель и историк Ахмед Джевет наряду с упомянутыми названиями употребляет выражение «Девлет-и Тюркие» («турецкое государство»), что, несомненно, было связано с зарождавшимися понятиями национального самосознания [140, № 10, с. 85].

Как уже говорилось, такие факторы, как отсутствие четкой расчлененности между светской и духовной властью, а также то универсальное исключительное значение, которое к XVI в. ислам приобрел в жизни османского общества, определяли сложившийся в империи государственный строй. Как многие древние и средневековые деспотии Востока, османское государство было теократическим<sup>7</sup>.

Султан рассматривался не как представитель народа, а как представитель бога. Поэтому неоднократно поднимавшийся вопрос о тождественности его власти прерогативам халифа вновь требует рассмотрения (подробнее см. гл. IV). Концепция государства в Османской империи имела смысл только в религиозном контексте. Религия обеспечивала не только законность политического руководства, но и его стабильность, что достигалось минимизацией индивидуальных упований на правительство. Известный турецкий ученый Шериф Мардин высказал интересную гипотезу о том, что наиболее важной функцией религии в османском обществе была ее посредническая роль между индивидуумом и государством. В то время как на Западе постепенно возникала целая сеть вторичных структур, добившихся некоторой автономии от государства, в традиционных мусульманских обществах в целом и в Османской империи в частности не существовало подобной дифференциации. Религия становилась, таким образом, единственным источником коллективного тождества за отсутствием организаций, подобных тем, которые защищали интересы отдельных классов на Западе. Только благодаря членству в исламской общине индивид мог получить защиту в Османской империи.

Кроме того, религия была связующим звеном между центром и периферией Османской империи. Она функционировала как

своего рода механизм контроля и местного управления [277, с. 52—70].

Хотя абсолютной теократии в Османской империи никогда не было и в ней имели место упомянутые выше элементы светского правления, этот тип государства заметно отличался от появившегося в большинстве стран Европы конца XV в. абсолютизма. В силу замедленного социально-политического развития, которое закреплялось религиозной спецификой, наложившей свой отпечаток на структуру Османской империи, в ней не было сословной монархии, которую сменил европейский абсолютизм. Не прошла она и стадии феодальной раздробленности, а тенденции к сепаратизму отдельных провинций, обозначившиеся в конце XVIII—XIX в., были симптомом не только упадка, но и начавшегося распада этого государства. Правда, отдельные черты абсолютизма были присущи эпохе правления султана Махмуда II (1808—1839), опиравшегося на бюрократию и регулярную армию в отличие от своих предшественников, но привнесение этих и некоторых других новых элементов в структуру османского государства было связано с процессом европеизации, захватившим в XVIII—XIX вв. многие страны Востока. Еще большие изменения в характере государственной власти произошли в середине XIX в., в период реформ танзимата, однако в целом она просуществовала до младотурецкой революции 1908 г.

В Европе XVI в. уже появились первые концепции национального буржуазного государства. Теоретиком раннего буржуазного мировоззрения, родившегося в борьбе с многовековым монопольным господством религиозной идеологии, был Никколо ди Бернардо Макиавелли (1469—1527). Идеология Макиавелли обосновывала концепцию национальной воли и коллективного национального сознания с целью создания единого национального итальянского государства [184, № 8, с. 199—221]. В отличие от феодальных теологических воззрений на государство Макиавелли провозгласил основой политики имущественные интересы; борьбу в обществе он изображал как столкновение материальных интересов и приблизился к идее классовой борьбы в своей книге «История Флоренции» (1532). В религии и христианской морали он видел оковы для проявления активной деятельности человека. Он был одним из первых в ряду буржуазных мыслителей, которые, как отмечал К. Маркс, «стали рассматривать государство человеческими глазами и выводить его естественные законы из разума и опыта, а не из теологии» [1, с. 111]. Подобной фигуры не было, да и не могло быть в мусульманских обществах в силу социально-политических и культурных особенностей их эволюции даже в XIX в. Характерно, что до сих пор в мусульманских течениях не зародилось атеистических идей, которые в христианской Европе были известны очень давно и стали продуктом дальнейшего развития греческого стихийного материализма. Даже наи-

более радикальная в XIX в. мусульманская концепция Джамал ад-Дина аль-Афгани не содержала идей, подобных макиавеллиевским, и лишь в начале XX в. появляются идеологи (Зия Гёк Альп и др.), поставившие вопрос о разделении государственных и религиозных сфер.

В целом даже в эпоху расцвета Османской империи XV—XVI вв. уровень науки и образования там был значительно ниже европейского, хотя военное дело по некоторым показателям превосходило европейский уровень<sup>8</sup>.

В Европе XVI в. религиозные войны закончились победой Реформации в ряде стран. Достижения философской, научной, этической и эстетической мысли, преодолевавшей средневековую схоластику, послужили стимулом к дальнейшему социальному и культурному развитию этих государств.

Начавшийся упадок османского государства (его датируют к концу XVI, и серединой XVII в.) сопровождался все более возрастающим вмешательством религиозных кругов в политическую жизнь.

Султанский двор в новых условиях стал чаще и шире использовать религию в качестве важнейшего средства сохранения единства и целостности империи [217, с. 59]. Османская империя, как и другие государства Востока, где не было четкого разделения, а значит, и борьбы между светской и духовной властью и где религия проникала во все сферы общественной жизни, не получила столь мощного импульса к саморазвитию, каким явилась европейская Реформация.

«К середине XVIII в. в азиатских обществах не сохранилось памяти о таких исторических периодах, когда на протяжении жизни двух-трех поколений осуществлялись бы преобразования всего комплекса общественной жизни. Изменения, осознанные азиатской мыслью, как таковые, выражались в военно-административных бурях, бушевавших над неподвижными мирками личного и группового бытия.

Подобного рода изменения в худшем случае приносили с собой страшные катастрофы, в лучшем — оборачивались бесполезными потрясениями.

Из печального исторического опыта общественное сознание почерпнуло зафиксированное затем религиозной догматикой представление о движении как об иллюзорности, тщетности усилий, суете сует. На Востоке к рубежу нового времени движение не стало императивом бытия и сознания» [196, с. 257].

Отрицание исламской догматикой свободы воли, большое значение идеи о предопределении (кадар), антииндивидуализм и другие особенности ислама сковывали творческие потенции общественной мысли, накладывали жесткие ограничения на темпы общественного развития, сужали возможности свободной конкуренции в любой сфере человеческой деятельности.

Турки, являвшиеся в Османской империи народом-завоевателем, в социально-экономическом, национальном и культурном

отношении развивались медленнее, чем подвластные им христианские народы. Быстро и сравнительно легко обогатившиеся от захвата больших территорий, османские власти обложили население многочисленными податями и налогами. Из-за отсутствия необходимых стимулов к рациональному ведению хозяйства они не способствовали развитию «вглубь» государственной экономики. Турки составляли не более трети всего населения империи [330, с. 47]. В некоторых районах они жили попеременно с другими народами и только в Анатолии составляли компактное большинство. Экономическое единство Османской империи устанавливалось очень медленно вследствие узости внутреннего рынка и средневековой хозяйственной изоляции различных районов, а затем в силу той роли, которую начали играть в торгово-экономической жизни государства, особенно с конца XVIII в., нетурецкие элементы (греки, армяне, славяне), в среде которых в это время уже начали развиваться капиталистические отношения.

Анализируя причины отсталости азиатских обществ, советский историк В. И. Павлов обращает внимание на тот факт, что непродвинутое избыточное население в феодальных обществах Востока было еще многочисленнее, чем на Западе [196, с. 216].

Издавна в османском обществе отдавалось предпочтение военной или чиновничьей карьере, что вело к неоправданно чрезмерному увеличению численности должностей, росту административного аппарата, а в конечном итоге к бюрократизации общества. «Работу, которую мог бы исполнить один человек, поручают четверым или пятерым» [250, с. 16].

Параллельно с увеличением числа должностей сокращалось жалование, но чиновники с этим вынуждены были мириться. Инертность, боязнь риска, связанного со всеми личными предпочтениями, были теми характерными чертами, которыми длительное господство ислама отметило восточные общества и которые не ускользнули от наиболее критически мыслящих и образованных турок в начале XX в.

Упадок османского государства стал очевидным и ощутимым прежде всего для правящей верхушки вследствие военных поражений, которые во второй половине XVIII в. привели к значительным территориальным потерям и политическим уступкам в пользу России. Наиболее дальновидные политические деятели того времени видели свою задачу в том, чтобы восстановить былую мощь османского государства. И хотя в целом для этого предлагались традиционные методы, уже тогда имелись силы, выступавшие за реформы в военной сфере, за реорганизацию войска на европейской основе, что означало, в сущности, отход от мусульманских традиций и что было чутко уловлено консервативными слоями общества.

Сторонниками реформ были крупные сановники, занимавшие ключевые позиции в административной иерархии, и некото-

рые султаны. Этим государственным деятелям противостояли более многочисленные и лучше организованные противники. Оплотом консервативных кругов были улемы и янычары, пользовавшиеся в османском обществе немалыми привилегиями. Шейх-уль-ислам и улемы высшего ранга были освобождены от уплаты налогов и сборов. Они не подлежали смертной казни (от чего не был застрахован в империи ни один сановник и даже султан), а их имущество не конфисковывалось.

Правда, существует предание, как свидетельствует д'Обинье, что некогда, в отдаленные времена, за серьезное преступление улемы подвергались жестокой казни в мраморной ступе. В одном из дворов бывшего дворца Махмуда II сохранилась такая ступа, но никто уже не помнил, чтобы она использовалась столь страшным образом.

Однако в действительности было другое, достаточно эффективное средство избавиться от неугодного улема, если он приобрел слишком большое значение и внушал подозрения султану. Оно было в ходу и в начале XIX в. Такое духовное лицо окружали вниманием. Его соблазняли и задаривали, с ним советовались в наиболее щекотливых делах. Его уверяли, что действуют только по его рекомендациям. Кончалось тем, что ему предлагали высокую должность в административном аппарате либо почетную миссию, с которой будто бы, кроме него, никому не справиться. Если этого человека удавалось подобным образом увлечь, то его песенка была спета. Поступив на правительственную службу, он лишался звания улема и всех связанных с ним привилегий. В этом случае уже ничто не могло спасти его от мести и расправы [292, с. 167—168].

Помимо таких примеров при Махмуде II имела место казнь четырех улемов из ордена бекташи, поддерживавших янычар вопреки санкциям султана, направленным на ликвидацию янычарского корпуса. Но это было связано с попыткой ликвидировать сам орден.

Улемы, сосредоточившие в своих руках огромные земельные и денежные богатства, были наиболее влиятельным консервативным сословием, не заинтересованным в переменах, тем более шедших с Запада от «неверных». Не без основания они опасались за свое положение и влияние.

Янычары также издавна пользовались рядом льгот [222, с. 155]. Общий упадок государства не мог не отразиться на этой ранее изолированной от других групп социальной категории населения, жившей военным делом, а позже приобщившейся к жизни городских низов. Многие янычары уже в XVII в. занимались ремеслом и торговлей. По этой причине им в какой-то мере оказались близкими интересы этих слоев населения. Янычарские бунты в XVII—XVIII вв. участились не только вследствие самовластия и выхода из-под контроля правительства этих войск, но в известной мере они были показателем недовольства социальных низов [222, с. 155].

Янычары часто пользовались поддержкой мусульманского духовенства. Обе эти категории к XVIII в. подверглись социальной трансформации. За счет их численного возрастания происходило снижение их доходов, а в корпорации улемов к тому же углублялась имущественная и внутрикорпорационная дифференциация. В конечном итоге за счет численного возрастания корпорации улемов и чрезмерного, не оправданного государственным нуждам расширения янычарского корпуса увеличивалась непроизводительная часть общества, в котором к тому же на всех уровнях господствовала коррупция. Военная сила янычар уже давно ушла в прошлое, войско это сделалось неэффективным, однако поглощало при этом огромные государственные средства (не все из янычар воевали, но все получали жалованье<sup>9</sup>) [296, с. 61] и активно противодействовало новшествам в армии.

Те немногие представители духовенства, которые в силу личных качеств или по другим причинам предпочитали не вмешиваться в светские дела, также не были активными сторонниками реформ<sup>10</sup>. Единственная сила, некогда ограничивавшая всемогущество улемов, — духовные ордены (тарикаты) в XVII—XVIII вв. уже не являлись очагами воззрений, расходившихся с ортодоксальной идеологией. Один из наиболее влиятельных орденов, бекташи, поддерживал янычар вследствие давних связей с этим корпусом, а также с городскими низами. Таким образом, в оппозиции к реформам сплачивались весьма различные и многочисленные группы населения. У янычар и духовенства недовольство новшествами даже в военной сфере было вызвано опасениями за свои привилегии. Консервативные элементы из среды улемов пытались приобрести влияние в правительстве, а если это не удавалось, они провоцировали бунт против неугодных сановников и даже султанов. При этом их аргументация, освященная религиозным авторитетом, содержала обличения повсеместной коррупции, экономического и политического упадка и предрекала в результате предполагавшихся преобразований еще большие бедствия [296, с. 62].

Консерваторы имели достаточно широкую социальную опору в обществе, которой не было у сторонников реформ. Попытки проведения реформ в XVIII в. были начаты, как уже говорилось, по инициативе некоторых представителей правящей верхушки, что не обуславливалось интересами какого-либо класса, как это имело место в европейских странах, а было вызвано прогрессирующим упадком и особенно начавшимися военными поражениями государства, основанного на военной силе. Все это облегчало консолидацию антиреформистской оппозиции.

Введение французской системы в армии было воспринято большей частью мусульманского населения не как полезная или по меньшей мере целесообразная мера, а как инструмент, направленный против шариата, традиций и всеобщего спокойствия.

вия. «Не так уж много было нужно, — полагает турецкий историк Н. Беркес, — чтобы страх перед еще большими бедствиями и тайная вражда к Западу вылились в религиозный взрыв против реформ и их сторонников» [296, с. 63]. Таким образом, религиозные догмы стали оплотом консервативных кругов и действенной формой их пропаганды, более успешной, чем попытки религиозного же обоснования реформ, предпринимавшиеся их сторонниками. «Сознание человека и общества оставалось замкнутой системой микро- и макроциклов, из которых складывался индивидуальный и социальный опыт, закрепляемый религией. Он оказывал обратное, попятное воздействие на ход исторического процесса, нередко придавая ему циклическую замкнутость. Разорвать ее было невозможно без коренного преобразования (реформации) традиционного религиозного мировоззрения и сопутствующих ему социальных нормативов и иерархических принципов» [196, с. 263]. Движений, подобных европейской Реформации, на мусульманском Востоке не было до конца XIX в., и лишь в 70—80-х годах идеи мусульманской Реформации получили оформление в доктрине Джамал ад-Дина аль-Афгани<sup>11</sup>. Но и это учение было в значительной мере подготовлено и обусловлено длительным и постепенным процессом европеизации (как положительными, так и отрицательными ее последствиями), результаты которого стали вполне очевидны в Османской империи XIX в. Этот же процесс способствовал появлению в первой трети XIX в. зачатков новой официальной идеологии, не базировавшейся, как ранее, исключительно на догматах Корана, а провозгласившей принципы общего подданства всего населения империи, принципы единого отечества и мусульман и христиан. Мусульманская средневековая концепция не допускала такого истолкования общества и государства, и это новшество было безусловным влиянием европейских идей и европейской политики, уже в XVIII в. начавшей принимать глобальный экспансионистский характер.

## Глава I

### ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ НОВЫХ ИДЕЙ В ЭПОХУ ПРАВЛЕНИЯ СУЛТАНА МАХМУДА II (1808—1839)

На рубеже XVIII и XIX столетий внешнеполитические условия и внутренняя ситуация в Османской империи складывались таким образом, что отдельные нововведения в военной области, в сфере культуры и быта, практиковавшиеся в прошлом в рамках традиционной государственной структуры, уже не были достаточными для поддержания ее жизнеспособности. Необходимость в существенных преобразованиях социально-политических институтов османского общества стала для правительства тем вопросом, от которого зависела дальнейшая судьба империи. Внутренний упадок некогда могущественной военной державы отразился на боеспособности ее армии. Войны с Россией второй половины XVIII в., закончившиеся для османского государства большими территориальными потерями и значительными политическими уступками, дали повод к последовавшему в XIX в. вмешательству европейских стран во внешние, а затем и внутренние дела турок. Военные поражения усугубляли материальные тяготы и мусульманского и христианского населения. С ослаблением авторитета центрального правительства усиливался произвол местных властей, а вместе с ним социальный и экономический гнет. В этот период активизировались фактические хозяева отдаленных провинций — аяны и дербей<sup>1</sup>, мало считавшиеся с Портой. Более успешной стала борьба за национальную независимость христианских народов Балкан, которым Россия оказывала существенную поддержку.

Национальное самосознание христиан Османской империи сформировалось раньше, чем у турок и других мусульманских народов. К моменту турецкого вторжения на Балканы, в XIV—XV вв., они имели более высокий социально-экономический и культурный уровень развития, чем завоеватели. В течение нескольких столетий христианам принадлежала активная роль в экономической и культурной жизни османского государства, они поддерживали постоянные и разнообразные контакты с Европой.

Развитие культуры и сохранение национальной самобытности в немусульманских общинах обеспечивались благодаря религии, помогавшей покоренным народам выжить и противостоять исламизации, которой все же подверглась часть славян-

ского населения Балкан. Но та же церковная иерархия, которой были подчинены славяне Османской империи, стала тормозом для их национального развития в новое время, когда возникли предпосылки экономической и политической независимости этих народов.

Европейская Турция, являвшаяся в XIX в. яблоком раздора, представляла собой конгломерат различных рас и национальностей. 12 млн. славян, греков, валахов, арнаутов находились в подчинении у 1 млн. турок (см. [5, с. 5]).

В XIX в. славянам приходилось бороться не только против турецкого господства, но и с засильем греческого духовенства, занимавшего ключевые позиции в православной иерархии и препятствовавшего развитию их национальной культуры.

Но и среди мусульманского населения империи не было единства. В Аравии султанскому владычеству угрожало зарождавшееся арабское объединительное движение. Его возглавила религиозная секта ваххабитов, основанная проповедником Мухаммедом ибн Абд аль-Ваххабом в середине XVIII в. Ваххабизм был сверхортодоксальным течением в исламе, хотя по некоторым чисто формальным признакам его сравнивали с течениями европейской Реформации [176, с. 105—110].

Известно, например, что протестантизм отрицает монашество, культ святых, почитание икон, церковную роскошь, провозглашая возврат к первоначальному христианству. Источником истины протестанты признают не священное предание, а священное писание, прежде всего Евангелие. Они выступали как сторонники создания национальной церкви, в немалой мере способствуя формированию национального самосознания и буржуазной морали.

Ваххабизм тоже требовал очищения ислама от всего наносного, более позднего. Основываясь исключительно на тексте Корана и сунне, не допуская никаких толкований и разъяснений, ваххабиты усматривали многобожие (ширк) во многих обычаях, уже давно допускавших ортодоксальным исламом: в культе пророков, святых, в поклонении гробницам святых и самого Мухаммеда, считая это идолопоклонством. Ваххабизм провозглашал возврат к первоначальному исламу, не признавал дервишества, порицал роскошь, пышные одежды, курение табака и всяческие излишества. Однако сходство с протестантизмом все же было внешним, так как ваххабизм не имел буржуазного содержания последнего. Учение ваххабитов имело те же социальные корни, что и средневековые махдистские<sup>2</sup> движения. Это движение было враждебным османской религиозной системе, в которой преобладавший ханифитский толк допустил немало новшеств. Ваххабизм нес угрозу единству Османской империи, так как его последователи противопоставляли арабский элемент турецкому, выступали против стамбульского правительства, «за объединение и независимость арабов» (см. [176, с. 112—114]).

В подобных условиях османскому правительству в качестве первоочередной задачи необходимо было найти средство сохранения целостности империи. Назревала потребность в новых политических идеях, которые способствовали бы объединению всех подданных, без различия их религиозной и этнической принадлежности. Требованиям времени могла бы удовлетворить лишь некая доктрина компромисса, в основе которой лежала бы идея равенства.

Понятия о равенстве, уравнивательные тенденции применительно к единоверцам содержатся в Коране. Их более широкое, новое толкование и распространение на иноверцев было привнесено европеизацией, хотя сами османские государственные деятели искали поддержки своим идеям в исламе и ссылались только на него. Процесс европеизации, в XVIII—XIX вв. охвативший многие страны Востока, был ускорен воздействием Французской буржуазной революции конца XVIII в.

О конкретном времени и формах влияния этой революции на политическое развитие Османской империи имеются разные суждения. А. Ф. Миллер считал, что ее влияние было не прямым, а опосредованным и сложным, вопреки распространенному в европейской (особенно французской) историографии XIX в. противоположному утверждению [218, с. 78]. Точке зрения советского ученого близка позиция турецких историков.

В современной европейской литературе сложилось мнение о решающем влиянии на османское общество идей французской революции в пору ее свершений. Известный западный ориенталист Бернард Льюис утверждает, что воздействие французских идей на турок началось в 1792—1807 гг. и совпало с реформами султана Селима III (1789—1807), что эти реформы в известной степени были обусловлены их влиянием. Свою точку зрения он обосновывает следующими рассуждениями: «Французская революция есть первое величайшее социальное движение в Европе, нашедшее выражение в чисто светских терминах. Хотя секуляризм, как таковой, не был особенно привлекательным для мусульман, но, поскольку это движение было не христианским, а даже антихристианским и в нем отмежевание от христианства форсировалось ведущими показателями общественного развития, мусульманский мир мог надеяться найти в нем ускользающую тайну западного могущества, не компрометируя свои собственные верования и традиции» [325, с. 55].

Приведенное заключение выглядит довольно остроумным, однако европейская секуляризация объективно разрушала не только ценности христианства, но равным образом и мусульманские традиции во всех сферах общественной жизни. Поэтому не случайно она и вдохновленные ею реформы воспринимались и духовенством, и мусульманским населением как явление, чуждое мусульманскому миру и к тому же исходившее от врагов, от «неверных»<sup>3</sup>. В Европе секуляризм, заключавший в себе «тайну западного могущества», зарождался и раз-

вивался в недрах одного и того же общества, был продуктом идейной борьбы и развития европейского общества, а потому не нес на себе отпечатка чужеродного начала, которым были отмечены секуляристские тенденции в Османской империи [247, с. 77]. Следует уточнить, что четкое осознание секуляризма как важнейшего элемента западной цивилизации пришло к туркам лишь в начале XX в. и было сформулировано Зией Гёк Альпом [247, с. 88] 4.

И сегодня ислам является барьером для восприятия мусульманским миром секуляризма западного толка и всего огромного комплекса идей, теснейшим образом связанных с ним, поэтому многие мусульманские страны пытаются найти собственный путь развития. Хотя действительно, как отмечает Б. Льюис, «мусульманское общество не знало жестких социальных барьеров и привилегированных каст предреволюционной Европы, а его неразвитая экономика ограничивала доступ к приобретению и трате богатств как вследствие корпоративной структуры общества, так и в силу морали и традиций ислама, в которых было больше апелляции к коллективному сознанию, нежели к индивидуальному», но из всего этого еще не следует, как полагает английский ученый, что именно поэтому «восприятие западного секуляризма мусульманским миром было тем более возможным» [325, с. 55].

Очевидно, были и другие факторы, препятствовавшие европеизации, и в частности секуляризации, восточных обществ, но несомненно, что ислам был важнейшим из них [199, с. 40—56]. В связи с этим весьма спорным и излишне оптимистичным представляется тезис упомянутого западного автора о том, что «в течение полутора столетий воздействие французской буржуазной революции трансформировало взгляды, идеи и самосознание не только турок, но и всего мусульманского мира» [325, с. 55]. За это время, как показывает исторический опыт, трансформации подверглась лишь очень небольшая часть верхушки мусульманского общества. На принципиально иные основы организации этого общества обращает внимание сам Б. Льюис в заключительной части своих рассуждений: «Западная концепция нации как лингвистической, этнической и территориальной общности не была неизвестной мусульманскому обществу, но тем не менее никогда в нем она не являлась первоосновой группового тождества. Там имело место религиозное братство, усиленное преданностью династии Османов. История реформаторского движения XIX в. связана с попытками воспитанных в западном духе интеллектуалов перенести западные образцы светской политической классификации и организации на религиозное мусульманское общество» [325, с. 55]. Попытки эти, безусловно, не остались вовсе бесплодными, однако даже через полтора столетия достигнуто было в этом направлении не так уж много. Слишком различными были в XIX в. реалии европейского и османского обществ, чтобы даже образованные тур-

ки могли их вполне осознать. Поэтому представляется едва ли возможным говорить о восприятии османским обществом идей французской революции в эпоху Селима III.

Весьма спорным представляется и положение Б. Льюиса о том, что «идея патриотизма создала национальные государства в Европе» [325, с. 317]. Идея патриотизма сама стала следствием буржуазного развития этих стран. Экономическое, а затем и политическое усиление буржуазии привело к революционному преобразованию европейского общества, в результате которого было сломано сословно-кастовое разделение и уничтожены феодально-классовые привилегии. Новая идеология со светскими националистическими тенденциями сформировалась в эпоху мануфактурной стадии капитализма, когда этот строй уже утвердился экономически и он начал приобретать политическое господство.

Иная точка зрения у турецких историков. «Можно ли утверждать, что французская революция оказала решающее влияние на мусульманские народы в целом и на Турцию в частности и что идеи этой революции нашли отклик среди мусульманских и турецких интеллектуалов?» — формулирует свой вопрос Ниязи Беркес, цитируя при этом Б. Льюиса [296, с. 83]. Турецкий историк не согласен с такой интерпретацией исторических фактов. Имеющиеся документы не свидетельствуют о проникновении идей французской революции в османское общество эпохи Селима III. Оно не было подготовлено к восприятию этих идей. «Принимая во внимание фазу развития самой идеи реформ в представлении турецких государственных деятелей конца XVIII в., такое влияние было бы чем-то фантастическим», — полагает Н. Беркес. Обращаясь к важнейшим источникам того периода — «Тарихи Асым» и «Тарихи Джевдет», турецкий историк показывает, что у Джевдета, например, ничего не сказано на этот счет. Он лишь упоминает о «появлении в Стамбуле множества французских изделий и некоторых европейских предметов обихода...». Придворный историограф сетует на то, что «сановники империи и не в меру увлекающиеся правительственные чиновники, преступив разумные пределы, копировали французские образцы, где это было нужно и не нужно» [296, с. 83]. Здесь речь идет лишь о заимствовании внешних форм европейского быта, которое началось задолго до французской революции. «Нет документов, — продолжает свою мысль Н. Беркес, — указывающих на положительное отношение к идеям революции каких бы то ни было турецких или других мусульманских авторов того времени. С этим следует подождать до четвертого десятилетия XIX в. Но даже и тогда, как мы увидим, такие мысли не имели все же прямым источником идеологию французской революции». Н. Беркес считает, что его идеи доходили до христианских народов Османской империи, но и это имело место позднее. «Традиционная идеология, противостоявшая принципам революционной идеологии, находи-

лась в стадии упадка, однако новые идеи еще не могли быть восприняты» [296, с. 84].

Для проникновения французских революционных идей в практику турецких реформаторов нужна была подготовленная почва. А если французская революция и столкнулась с реформами Селима III, то это случилось не к их благу, а скорее к их ущербу. Революция была косвенным образом причастна к ниспровержению реформ Селима III, так как она обострила и ускорила ход борьбы и соперничества между великими европейскими державами с их планами вторжения и раздела османских территорий. Экспедиция Наполеона Бонапарта в Египет дала повод консервативным элементам в Турции отождествлять реформаторов с французским вероломством. «Реформаторское движение зашло в тупик и находилось в нем около четверти века» [296, с. 85]. Подобное заключение очень близко к выводам, которые почти за 20 лет до появления книги Н. Беркеса сделал советский историк А. Ф. Миллер, отметивший, что «влияние французской революции... иногда приводило не к прогрессу, а к усилению реакции» (см. [218, с. 78—83]).

Подтверждением этой более обоснованной, на наш взгляд, точки зрения служат и другие исследования. Турецкий историк Ю. Акчура, работавший с османскими документами начала XIX в., констатирует, что хотя идеи французской революции и отголоски ее событий докатились до Стамбула, однако философская мысль, породившая эту революцию и революционные движения в других странах, подавляющему большинству населения Османской империи не была известна. Лишь некоторая часть богатых аристократов Молдавии и Валахии, зажиточных фанариотов<sup>5</sup>, имевших контакты с иностранцами, проживавшими в стамбульском районе Бейоглу, а также османские христиане и евреи, знавшие французский язык, греческие судовладельцы и моряки, поддерживавшие торговые связи с Европой, и, наконец, мусульманские чиновники, находившиеся в деловых отношениях с иностранцами и фанариотами, имели кое-какое представление об идеях французской революции и событиях во Франции [257, с. 53]. «Основная же часть жителей империи, как мусульмане, так и немусульмане, мало была осведомлена о европейских делах. Многие жители Стамбула ничего не знали о том, что происходило на Бейоглу, во французском посольстве, где сторонники французской революции, узнав о взятии Бастилии, нацепили трехцветные кокарды и открыто выражали свою радость» [257, с. 54]. Ю. Акчура считает маловероятным, чтобы эти республиканские демонстрации могли произвести серьезное впечатление на мусульман. Что же касается Селима III, то он был слишком занят внутренними делами и не в его власти было как-то вмешаться во французские события. Французы, в свою очередь, не стремились к революционной пропаганде в Турции.

Сходную картину рисуют исследования советского историка

О. Л. Вайнштейна, опиравшегося на материалы Национального архива в Париже, французскую прессу революционных лет и мемуарную литературу. Он сообщает, что во второй половине 1793 г. возникли революционные общества французов, проживавших в Константинополе, Алеппо, Смирне и стремившихся к тесным контактам с Якобинским клубом. Однако просуществовали они очень недолго и не имели сколько-нибудь значительного влияния на жизнь левантийских колоний. Французское правительство опасалось, как бы эти общества не осложнили его отношений с Портой вплоть до разрыва. Большая хлебная торговля с Османской империей побуждала его к осторожности, в противном случае Франция могла лишиться хлеба [175, с. 223].

Как уже говорилось, эти общества состояли из французов и были далеки от мысли «заниматься пропагандой среди туземного населения». Не желая вступать в конфликт со своим правительством в Париже, они вынуждены были распустить свою организацию. Во французских документах О. Л. Вайнштейн нашел сведения о сочувствии турецких евреев к французской революции, которая «дала права гражданства их братьям». Подобным сведениям придавали мало значения в революционных кругах левантийских торговых колоний; в Париже они совсем не находили отклика. Там, наоборот, с удовлетворением выслушивали сообщения о том, что французы ведут себя в Турции снокойно и осторожно, что они не имеют с турками никакого рода социальных связей, что они меньше всего думают о «создании прозелитов» (см. [175, с. 223—224]).

Первым послом Французской республики был гражданин Декорш, бывший маркиз де Сент-Круа, прибывший в Стамбул в 1793 г. Европейские державы не призвали Французскую республику, и это сыграло определенную роль в том, что посол не был официально принят султанским правительством. Вместе с тем оно тайно выказывало расположение новому послу, и ре-ис-эфенди<sup>6</sup> время от времени вел с ним неофициальные переговоры. После прихода к власти Директории в 1795 г. из Франции в ранге посланника прибыл Раймон де Верниак де Сен-Мор, официально признанный Портой<sup>7</sup> [257, с. 54—55]. Последняя, конечно, не сочувствовала французской революции, но воздерживалась от каких-либо враждебных актов в отношении республиканской Франции.

Все же независимо от политических пристрастий того или иного правительства и тогдашних международных отношений французская революция и наполеоновские войны, безусловно, оказали в большей или меньшей степени воздействие на весь мир, что было обусловлено политическими контактами, культурными веяниями, новым буржуазным законодательством, торговыми отношениями и другими факторами. Однако воздействие это проявилось не сразу, значительно было растянуто во времени и опосредовано спецификой политического развития не

только Франции, но и других европейских государств, равно как и европейской политикой в целом.

В первые три десятилетия XIX в. у османского правительства не было четко оформившейся концепции равенства, хотя уже тогда имели место практические попытки некоторых наиболее смелых и дальновидных политических деятелей смягчить возрастающую остроту противоречий среди различных народов, населявших Османскую империю. А. Ф. Миллер приводит в своей книге примеры подобных указов великого везира Мустафа-паши Байрактара<sup>8</sup>. В русской печати того времени отмечалось презрение Байрактара к обрядам религии и вековым предрассудкам своих соотечественников [228, с. 38]. Указы Мустафа-паши были знаменем времени; еще полстолетия назад они казались немыслимыми, поскольку шли вразрез с установившейся многовековой практикой, освященной традициями ислама.

Контуры зарождавшейся новой идеологии становятся более заметными в эпоху правления султана Махмуда II (1808—1839), когда начал меняться традиционный уклад жизни османского общества и определился ранее неизвестный подход к важнейшим внутривосточным проблемам.

К сожалению, ни в советской, ни в зарубежной историографии до сих пор нет ни одного специального, достаточно полного монографического исследования, посвященного личности и реформам этого выдающегося турецкого государственного деятеля<sup>9</sup>. Поэтому необходимо хотя бы кратко остановиться на некоторых обстоятельствах жизни султана, оказавших влияние на его политику, в русле которой и были заложены основы идеологии османизма, просуществовавшей немногим менее столетия, прошедшей этапы зарождения, развития и упадка с гибелью Османской империи.

Султан Махмуд II, сын султана Абдул Хамида I, родился 20 июля 1785 г. (14 рамазана 1199 г. х.). Турецкий историк Энвер Зия Карал сообщает, что в детстве и ранней юности он не содержался в строгой изоляции, подобно другим османским принцам, как того требовал обычай [268, т. 5, с. 142]<sup>10</sup>. Воспитание и образование он получил традиционное: турецкий, арабский и персидский языки, религия и законоведение, поэзия и история. Он, по-видимому, понимал французский язык [133, кн. 2, ч. 2, с. 130]. У него в пору его молодости не было ни опыта прямого знакомства с европейской жизнью, ни возможности опосредованного усвоения ее достижений. Принц Махмуд, подобно своим предшественникам из дома Османов, не выезжал за пределы своего государства, имел в своем распоряжении турецкие и другие восточные книги, а в турецком переводе не было тогда почти ничего из европейских сочинений. Но живой, наблюдательный ум, твердая воля помогли будущему султану многое понять из доступного ему жизненного материала. В формировании его политических принципов едва ли какую-то

роль мог сыграть тот факт, что мать его была француженкой, точнее, французской креолкой с о-ва Мартиника, похищенной пиратами и попавшей в султанский гарем [268, т. 5, с. 96]. Очевидно, большее значение имели другие обстоятельства.

В мае 1807 г. произошел государственный переворот, лишивший Селима III власти и свободы. Низверженный султан находился в заключении с молодым Махмудом. От него принц узнал многие подробности царствования своего двоюродного брата. Одним из свойств щедро одаренной натуры Махмуда было умение максимально использовать чужой опыт и чужие просчеты. Уже тогда он задумывался над столь пагубными для государства явлениями, как сепаратизм и своеволие пашей в пограничных областях, как чрезмерное политическое могущество и разнузданность янычарского войска, превратившегося к тому времени в подобие преторианской гвардии последних веков господства Рима. Первые усилия получившего в 1808 г. власть султана Махмуда II были направлены к достижению административной централизации, что ему в известной мере удалось, несмотря на восстания и войны, которыми было отмечено его царствование. В 1818 г. с помощью египетских войск ему удалось разгромить и изгнать вахабитов из Мекки и Медины, покончить с сепаратизмом аянов и деребеев. Однако остановить слишком далеко зашедший процесс упадка османского государства было задачей, неосуществимой и для него.

Победа России в войне с Турцией 1828—1829 гг., создание в 1829 г. независимого греческого государства, начавшееся в 1831 г. восстание египетского паши Мухаммеда Али — все эти события были восприняты султаном не только как неудачи и препятствия на пути к задуманным преобразованиям, но и как симптомы их безотлагательности. Еще до русско-турецкой войны 1828—1829 гг. Махмуд II начал свои реформы с уничтожения в 1826 г. янычарского корпуса. Учитывая причины поражения своего предшественника Селима III, султан заручился поддержкой шейх-уль-ислама и влиятельных улемов. Две издаваемые фетвы признавали нововведения в армии согласными с нормами шариата и давали правительству власть наказывать непокорных новому порядку. Оградив себя в глазах народа святостью постановления улемов, султан издал хатт-и шериф о формировании регулярного войска по европейскому образцу, которому дано было название победоносного воинства Мухаммеда (асакир-и мансуре-и мухаммедийе) [223, с. 135—148].

После уничтожения янычарского корпуса был разогнан в 1828 г. тесно связанный с ним дервишеский орден бекташи, еще и в XIX в. пользовавшийся влиянием среди городского и крестьянского населения империи. В эти годы политика Махмуда II была гибкой, но достаточно решительной. Сам он сравнивал себя с Петром Великим [131, ч. 1, с. 329]. С тех пор это сравнение утвердилось во многих исторических сочинениях и стало штампом. Но в некоторых из них акцент переносится на



большие достижения и результативность реформ Петра I, на столетие опередивших аналогичные османские реформы [219, с. 57; 238, кн. 2, с. 207]. В подобных оценках важен исходный уровень политического и социально-экономического развития общества, конкретные условия страны и эпохи, в которой действовала данная историческая личность, иными словами, степень подготовленности общества к восприятию нового [9, с. 178].

Как об этом уже говорилось, европеизация и сопутствовавшие ей реформы воспринимались массами мусульманского населения как явление чужеродное и враждебное вековым традициям. В России реформы Петра I тоже были чужды русскому традиционному полувосточному укладу, но европейские образцы культуры и быта все же не столь сильно, как на Востоке, отличались от привычных норм социальной жизни, так как привносились все же в христианский мир, хотя православная церковь и была обособлена от преобладавших в Европе католицизма и протестантизма. Хотя реформы, как и в Османской империи, проводились насильственно, «сверху», Россия с некоторым запозданием проходила те же этапы общественно-эволюции были присущи те же черты, которые характеризовали европейский феодализм (сословное представительство, эпоха абсолютизма и др.). Петр I продолжил и углубил начатый при его отце Алексее Михайловиче курс на примат в государственной политике светской власти над церковью, этот этап был также пройден европейскими обществами.

Большое значение имел демографический фактор. В начале XVIII в. население Российской империи с точки зрения этноконфессионального состава было достаточно однородным. Его большинство составляли тогда русские и близкие к ним по религии, этническому происхождению, языку и культуре украинцы и белорусы. В эпоху Петра I национальные меньшинства окраин не составляли большого процента. В Османской империи первой трети XIX в. демографическая, экономическая и религиозная ситуация была совсем иной. Это было средневековое государство с несколькими полуавтономными религиозными общинами, государство полиэтническое, где господствовавшая народность — турки не составляли большинства, а процент христианского населения был значителен.

В 1831 г. была проведена первая перепись жителей Османской империи по санджакам, каза и нахие для учета населения при налогообложении и наборе в армию. При этом учитывалось только взрослое население мужского пола, проживавшее в Румелии и Анатолии и дифференцировавшееся по религиозному признаку. В большинстве мест мужское население регистрировалось в трех возрастных категориях: 16 лет, между 16 и 40 годами и свыше 40 лет. Средняя категория подлежала службе в армии. Если было трудно установить действительный возраст человека и если какие-то лица пытались уклониться от

воинской повинности, то в этих случаях переписчики указывали, что такой-то имеет бороду или усы, что свидетельствовало о его зрелости и пригодности к службе.

Христиане и евреи, не подлежавшие воинской службе, учитывались для уплаты налога джизье по трем категориям. Неспособные к уплате (престарелые или больные) переписывались отдельно.

Христиане в городах указывали принадлежность к миллету. Отдельно отмечались иностранцы под общим наименованием «франки». Переписчики были неопытны, в процессе переписи возникало много трудностей, данные оказались приблизительными. В самые отдаленные уголки империи переписчики не добирались, и часть населения оставалась неучтенной. Некоторые мусульмане скрывались от переписи, желая избежать воинской повинности [335, с. 325—326].

По данным переписи, в двух частях османского государства проживало около 4 млн. лиц мужского пола (1,5 млн. в Румелии и 2,5 млн. в Анатолии)<sup>11</sup>. В Румелии на 800 тыс. христиан приходилось 500 тыс. мусульман (отдельно учитывались лица других вероисповеданий и кочевники). В Анатолии на 2 млн. мусульман мужского пола приходилось 400 тыс. христиан [268, т. 5, с. 155—156]<sup>12</sup>. К этому времени ведущая роль в экономике принадлежала не туркам. Основные поступления в бюджет государства в начале и середине XIX в. давали налоги (харадж с немусульман) и дань с подвластных мусульманских и христианских провинций [247, с. 82]. В отличие от России и некоторых стран Европы, где переходный период от феодализма к капитализму в XVII—XVIII вв. завершился формированием сильных национальных государств, в которых господствующая нация являлась носителем новых капиталистических отношений, в Османской империи носителями этих отношений стали подвластные христианские народы. Некогда богатая и влиятельная османская городская верхушка в XIX в. уже не была господствующей социально-экономической силой города, как в предшествовавшие столетия, что было связано и с общим упадком государства, и с ослаблением центральной власти; эту верхушку вытеснила буржуазия подвластных народов [241, с. 405].

В XVIII в. цеховая ремесленная организация в христианских провинциях уступила место мануфактурам капиталистического типа [241, с. 191, 195; 283, с. 185—187]. Однако господствовавшая в османском государстве политическая система препятствовала дальнейшему развитию капитализма в балканских провинциях [241, с. 184—185].

Как уже говорилось, имел здесь значение и демографический фактор. Мусульманское население значительно поредело вследствие почти непрерывных войн XVIII и XIX вв., тогда как христианское население численно возрастало<sup>13</sup>. Советский историк А. Д. Желтяков отметил, что «население большинства приморских (и вообще крупных) городов европейской и западной

части Азиатской Турции было не турецким, а преимущественно христианским и что с XVIII в. в этих городах стала быстро возрастать прослойка выходцев из стран Западной Европы, селившихся в Турции на длительное время, нередко на всю жизнь» [195, с. 47].

Буржуазия отдельных балканских народов — греков, болгар, сербов — наряду с собственным экономическим утверждением начала играть все более активную роль не только в делах своей общины, но и в деятельности местной администрации. В это же время господствовавшая народность — турки — в социально-экономическом отношении развивалась более медленно. При этом полуавтономные христианские миллеты<sup>14</sup> не были равноправны среди подданных Османской империи. Это не означало систематического преследования или угнетения христиан мусульманами. Неэффективность и коррумпированность властей часто были не менее тягостны для турок и арабов, чем для христиан. Паши и сборщики налогов придавали значение более деньгам, нежели религии. И все же бесспорно, что христиане по-прежнему рассматривались и мусульманским населением, и правительством как подданные второго сорта. Существовали обязательные различия в одежде. Бывали случаи, когда Порта отказывала в разрешении ремонтировать христианские церкви. Мусульманские законы карали смертью за переход мусульманина в другую веру. Христианам, несмотря на их значительно возросшую роль в экономической жизни государства, не были доступны высшие административные ступени власти, они, хотя и не служили в османской армии, обязаны были платить дополнительные налоги. Свидетельство христианина в шариатском суде не имело такого же значения, как свидетельство мусульманина.

«Трудно назвать турок *господствующим классом* в Турции, — отмечал К. Маркс, — ибо взаимоотношения различных классов общества там отличаются такой же запутанностью, как и отношения между различными расами. В зависимости от местности и разных обстоятельств, турок бывает рабочим, крестьянином-арендатором, мелким земельным собственником, купцом, феодальным землевладельцем, стоящим на самой низкой и варварской ступени феодализма, чиновником или военным; но какое бы социальное положение он ни занимал, он принадлежит к привилегированной религии и национальности — он один имеет право носить оружие, и самый высокопоставленный христианин обязан при встрече уступать дорогу мусульманину, принадлежащему к низшему слою общества» [5, с. 6].

Таким образом, очевидно, что ни исламская концепция государства, ни практика в начале XIX в. не способствовали психологической установке на равенство подданных Османской империи.

Появление новых политических воззрений в правящих кругах османского государства в эпоху Махмуда II было обуслов-

лено следующими факторами: христианские народы империи быстро усваивали западные идеи о свободе и национальном развитии, а так как образование, экономический и культурный уровень среди них росли, они тяжелее страдали от несправедливости. Кроме того, они пользовались поддержкой некоторых великих держав, в первую очередь России, которые традиционно выступали защитниками христиан на Ближнем Востоке, побуждая Порту к переменам в пользу христиан. Далее, османские государственные деятели, которые хотели остановить упадок империи и начавшийся ее распад путем проводившихся в русле европеизации реформ, неизбежно должны были столкнуться с проблемой равенства, поскольку они намеревались воспринять или адаптировать к местным условиям элементы западной государственно-политической системы. Хотя в начале XIX в. вопрос о равенстве христиан, мусульман и евреев не был главным для этих государственных деятелей, он был связан со многими другими проблемами реформ и европеизации османского государства, будучи, как уже говорилось, и объектом международных отношений. Поэтому в XIX в. вопрос о равенстве становится частью османской официальной политики.

Среди славянских народов сербы одними из первых добились от Порты льгот и уступок. В 1830 г. в подтверждение Аккерманской конвенции от 7 октября 1826 г.<sup>15</sup> был издан хатт-и шериф о Сербии. В нем объявлялась полная свобода вероисповедания для сербского народа в соответствии с прежними русско-турецкими договорами. Разрешалось строить церкви на всей территории Сербии. Сербам было предоставлено право самим избирать своих митрополитов и епископов (раньше их назначал константинопольский патриарх). В этом указе говорилось, что «ни один серб не может быть насильственно обращен в ислам». Те из сербов, которые приняли ислам, но остались жить в Сербии и впоследствии вернулись к христианству, не подлежали преследованию османских властей [16, л. 307—307об.].

Сходные льготы по той же конвенции и русско-турецким договорам 1812 и 1829 гг. получило население Молдавии и Валахии. Предоставляя сербскому духовенству право независимости от греческой церкви, Порта имела в виду использовать ее и как источник разногласий среди христианских народов, чем она в дальнейшем умело манипулировала.

В 1831 г. Порта признала обособление армяно-католической общины и предоставила ей равные права с другими религиозными общинами. Довольно любопытным аргументом она обосновала это свое решение: «Согласно Корану, все райяты<sup>16</sup> имеют одинаковые права и привилегии и только мусульмане являются их хозяевами» [111, 15.01.1831].

Как уже говорилось, многие причины побуждали султана не только не обострять отношений с христианами, но и попытаться привлечь их на свою сторону. Он вознаграждал христиан о-ва Трикери (Trikeri), сохранивших ему верность и не приняв-

ших участия в греческом восстании. Им было предоставлено в дар 200 бурсов (кошельков), что составляло 100 тыс. пиастров, для уплаты налогов в льготные сроки и без процентов [17, л. 363—364об.]. Тем христианам, которые принимали участие в политических событиях и оказывали содействие русским войскам в войне 1828—1829 гг., было даровано прощение. Турецкая газета опубликовала текст султанского фермана от 1829 г. об амнистии, дарованной реая Адрианополя и Болгарии [111, 03.01.1830]. В секретной записке российскому канцлеру К. В. Нессельроде временный поверенный в делах в Константинополе барон Р. Рикман писал: «Порта в последнее время прилагает усилия для привлечения реая на свою сторону, стараясь уменьшить их глубокое закабаление и приобщить их если не ко всем, то к большей части преимуществ, которыми пользуются мусульманские подданные...

Именно поэтому она дала 500 тыс. пиастров в подарок греческим церквям и монастырям в Иерусалиме, именно поэтому она предоставила значительные суммы жителям районов, опустошенных последней войной, поэтому она дала предписание местным властям сохранить имущество тех болгар, которые эмигрировали, дабы они могли его получить, если захотят вернуться к своим очагам.

Уверяют также, что Порта издала указ возвратить жителям о-вов Хиос и Айвалы их дома и имущество, захваченные во время греческого восстания, и освободить их от налогов в течение пяти лет. Известно, — продолжал Р. Рикман, — что очень широкие привилегии в отношении торговли и мореплавания будут предоставлены как туркам, так и реая без всякого различия и что в целом обе эти категории подданных будут поставлены в условия совершенного равенства» [17, л. 365об.]. Следует заметить, что, как правило, российские дипломаты скептически относились и к возможности проведения реформ в Османской империи, и к способности Порты осуществить на практике принцип равенства всех подданных. В рассматриваемый период этот вопрос был впервые поставлен в ферманах и других правительственных актах. Поэтому нам представляются недостаточно обоснованными выводы тех историков, которые полагают, что Махмуд II не был сторонником равенства народов своей империи, что «в государственных актах» нет доказательств его новой национальной политики [223, с. 248].

Хранящиеся в Архиве внешней политики России ферманы и указы Махмуда II, публиковавшиеся в стамбульских газетах 30-х годов, дают возможность изменить оценку некоторых аспектов внутренней политики султана. Безусловно, как уже говорилось, у самого Махмуда II или у его даже самых образованных единомышленников, таких, как Халиль-паша, а позднее Садык Рифат-паша<sup>17</sup> и Мустафа Решид-паша, не было и не могло быть концепций равенства, аналогичных европейским, в силу различий между османским и европейским обществами.

Не только в эпоху Махмуда II, но и несколько десятилетий спустя, на протяжении всего XIX в., государственные деятели предпочитали дифференцировать население по религиозному, а не по национальному признаку, себя же считали османами и в официальных документах не употребляли слово «турок», хотя и признавали этническое различие не только христиан, но и мусульман и придавали ему определенное значение. Иной, чем в Европе, была и социальная дифференциация османского общества [198, с. 57—66]. Поэтому о национальном и социальном равенстве в европейском смысле не могло быть речи. Имелось в виду религиозное равенство и равенство всех подданных перед властью и законом. Но и такая постановка вопроса в Османской империи, как это будет видно, порождала массу проблем, многие из которых так и остались нерешенными. Однако в 30-х годах XIX в., когда со всей очевидностью появилась необходимость в решении этого вопроса, у самого султана и в Порте не возникали сомнения в возможности урегулировать волнения христианских народов путем законодательного упорядочения отношений между различными категориями населения и этими же категориями и местной властью. Конечно, это был новый подход к внутренним проблемам в государстве, что не ускользнуло от внимания российского дипломата. «Подобные меры и благодеяния, — отмечал в конце своей записки Р. Рикман, — почти не имеют примеров в анналах этой империи и свидетельствуют о повороте Его Величества к чувствам справедливости и благожелательности к подданным христианам, что может ему снискать их признательность. Это не есть следствие одной лишь мудрости и филантропии султана, а результат последних событий, произошедших в Европе» [17, л. 266].

Одним из самых распространенных поводов к возмущению христиан были бесчисленные злоупотребления турецкой администрации всех рангов. Стремясь примирить подданных с властью, Махмуд II боролся с вымогательствами при сборе налогов, коррупцией в административном аппарате и судопроизводстве. Такие меры не были новыми в практике султанов и их высших сановников. Но раньше эти меры не касались специально христиан империи. Ферман 1833 г., адресованный губернаторам Румелии, а позднее представителям Высокой Порты других провинций, особо имел в виду христианских подданных султана. В преамбуле говорилось, что «ферман Его Величества султана, августейшего повелителя, адресуется губернаторам провинций с той целью, чтобы ни одна несправедливость не коснулась бедных подданных реая, вверенных его попечению, чтобы они всегда наслаждались спокойствием под его августейшим покровительством» [20, л. 196—196об.]<sup>18</sup>. Впервые в практике османского правительства здесь предусматривалась четкая процедура разбора жалоб христианского населения против любого административного лица. «Если жители провинции, города или деревни подадут жалобу на административное ли-

цо, кем бы оно ни являлось: пашой, мирмираном<sup>19</sup>, мюселлимом<sup>20</sup>, воеводой и т. д., Диван не должен ограничиться разбор этой жалобы в Стамбуле, ибо этого недостаточно для выяснения истины. Он должен незамедлительно назначить комиссию уполномоченных, отъезд которых следует сохранить в тайне. Комиссия обязана произвести самое тщательное расследование на месте, чтобы максимально точно узнать о поведении должностного лица, о котором идет речь, и о степени обоснованности поданной на него жалобы. Жители населенного пункта должны быть заслушаны, а их доказательства приняты во внимание. Если указанные факты будут подтверждены и не окажется никакого сомнения в их достоверности, то носители власти, осмелившиеся препятствовать распоряжениям государя, которые предписывают выполнять служебные функции гуманно, в умеренном и справедливом тоне, подлежат незамедлительному и суровому наказанию» [20, л. 196об.—197].

Ферман 1833 г. уже содержал те положения, которые позднее вошли в текст османского уголовного кодекса. В нем запрещались самоуправство и произвол в отношении как мусульман, так и христиан, даже если их вина не вызывала сомнения. «Если мусульманин или райят будет обвинен в правонарушении или преступлении, то местные власти должны ограничиться арестом и заключением обвиняемого в тюрьму, где он должен содержаться до окончания расследования всех обстоятельств дела. После того как будет выяснено, справедливо ли обвинение, или оно есть результат личной неприязни, губернатор обязан выслать свой рапорт правительству, которое решит, необходимо ли повторное расследование. Ни в коем случае губернатор не имеет права проливать кровь подданного, вверенного его защите. Если преступление обвиняемого будет доказано и на основании наших священных законов его признают виновным, то и тогда смертный приговор не может быть приведен в исполнение, прежде чем его утвердит правительство в Стамбуле» [113, 26.10.1833]. Хотя французский перевод фермана, опубликованный в газете, придает некоторым его формулировкам европейский стиль, но и в самой структуре султанского указа можно проследить влияние европейской законодательной мысли.

Новым в сложившейся многовековой турецкой практике служебных отношений было строгое предписание относительно оплаты расходов служебных лиц и их содержания во время поездок по территории Османской империи. «Все официальные лица государства, кем бы они ни были: везиры, мирмираны и т. д., имеющие надобность в поездках по империи, покупают необходимые им съестные припасы на собственные деньги, а бедные не должны снабжать их даром». Заканчивался ферман обращением к властям любого ранга с требованием, чтобы «все подданные — и мусульмане и реайя — были избавлены от притеснений и обид, постепенно укоренившихся в административной практике, что во все времена противоречило священным мусуль-

манским законам и что противно личной воле султана» [113, 26.10.1833].

В приведенном фермане достаточно четко выражена тенденция уравнивать положение мусульман и христиан в ходе судебного расследования, в нем обозначены и некоторые идеи социальной справедливости, но ничего не сказано относительно тех юридических норм, которыми руководствовался шариатский суд при разборе конфликтов между мусульманином и христианином. Более того, ферман опирался на «священные мусульманские законы», которые, рекомендуя воздерживаться от чрезмерных притеснений реайя, никогда в действительности не уравнивали последних с мусульманами и выражали достаточно ясное презрение к иноверцам. Вследствие этого в фермане 1833 г. и подобных ему последующих указах содержалось внутреннее противоречие.

В этом же году был издан специальный ферман Высокой Порты, которым разрешалась реконструкция большого числа христианских церквей, находившихся в заброшенном или разрушенном состоянии. Этот указ был расценен российским императором Николаем I как «намерение султана примирить с правительством многочисленный класс его христианских подданных и таким образом устранить серьезнейший повод для внутренних волнений» [22, л. 227—227об.].

В январе 1834 г. был опубликован еще один ферман, адресованный везирам, мирмиранам, муллам, кади, аянам, воеводам и главам общин в Анатолии и Румелии, запрещавший взимать налоги сверх сумм, установленных законом, произвольные поборы, вымогавшиеся под различными предлогами в судебных процессах, а также на содержание чиновников, эмиссаров правительства и др. [113, 22.01.1834]. Согласно новому указу предписывалось взимать налоги два раза в год равными частями. Сбор налогов в промежутках между установленными сроками запрещался.

Были запрещены разного рода злоупотребления и приписки в местных бюджетах по статьям административных расходов, которые возлагались на самих чиновников. За нарушение указа предусматривалось строгое наказание виновных, а незаконно полученные суммы подлежали изъятию и возвращению тем лицам, у кого они были взяты. В указе говорилось: «Суммы налогов не должны превышать того, что установлено законом, и следует их распределять в соответствии с положением и возможностями каждого из моих подданных — мусульман и реайя, богатых и бедных» [113, 22.01.1834]. Далее речь шла об упорядочении сбора хараджа, который платило христианское население. Должностная сборщиков хараджа упраздняялась. Новый указ предписывал учредить в каждой провинции, в каждом уезде комиссию в составе кади, мюселлима или воеводы и членов христианских общин. Без санкций именитых реайя, входивших в комиссию, никто не мог быть освобожден от уплаты это-

го налога. На билетах хараджа кроме печати кади и административных властей полагалась подпись нотаблей реая. В связи с новым порядком взимания налогов каждая община должна была представить точный список всех ее членов. Деятельность комиссии предполагалась на общественных началах. Все прежние поборы на содержание штата по сбору налогов отменялись. В соответствии с материальным положением и состоянием здоровья реая подразделялись на три категории: первая категория платила 60 пиастров, вторая — 30 и третья — 15 пиастров в год с каждого мужчины, что соответствовало примерно 16, 8 и 4 фр.

Все остальные налоги христиане должны были платить наравне с мусульманами в зависимости от размера и качества земельных участков или выполняемой работы. При этом учитывалось имущественное положение облагаемого населения, которое также подразделялось на три категории. В фермане содержались обычные ссылки на мусульманские законы, но характерно, что здесь они также истолковывались в пользу реая: «Выполнение законов ислама — священный долг, необходимая обязанность для всех. Всякий государственный служащий, который будет уличен в злоупотреблении служебным положением или в притеснении реая, рассматривается как бунтовщик против религии и воли султана». Далее пояснялось, что «мусульманские законы запрещают всякие налоги и поборы с больного, искалеченного или престарелого райята из сострадания к несчастным, которым Аллах велит помогать» [113, 22.01.1834]. Следует заметить, как об этом уже говорилось, что великий везир Мустафа-паша Байрактар ранее издал указ, предоставлявший духовенству христианской общины сбор хараджа, однако в приведенном указе Махмуда II более четко определен порядок взимания налогов. В нем христианское население дифференцировано в соответствии с его имущественным положением.

Указы султана грозили суровыми наказаниями в случае их несоблюдения, и тем не менее повторение из указа в указ некоторых требований к чиновникам различных рангов свидетельствует об их недостаточной эффективности. К нарушителям применялись строгие меры. В газете «Таквим-и векаи» за 1836 г. сообщалось о смещении губернаторов Берковца и Софии из-за жалоб христианского населения на творимые ими бесчинства [114, 08.08.1836]<sup>21</sup>. Подобные дела в середине 30-х годов уже предавались гласности.

В одном из последних указов Махмуда II, изданном в 1838 г., незадолго до его смерти, прямо говорится о систематических нарушениях предписаний правительства. «Многочисленные примеры, — отмечала одна из османских газет, — свидетельствовали до сего дня о твердой воле султана осуществлять справедливость во всех пределах его империи ко всем категориям его подданных.

Однако вопреки его неоднократным приказам, вопреки даже

актам суровости, которые вызвало их невыполнение, жалобы продолжают поступать к правительству, а в последнее время Его Величество был информирован о том, что в некоторых районах Румелии могущественные собственники, движимые гнусностью личного интереса, этого бича всех стран, позволяют себе притеснять бедное население и творить над ним произвол.

С целью положить конец непрекращающимся злоупотреблениям, столь противоречащим отеческим заботам Его Величества о своих подданных, недавно был издан ферман, предписывающий всем мяширам<sup>22</sup>, пашам и другим должностным лицам обратить серьезное внимание на поведение свое и своих подчиненных. Ферман предупреждает о суровом наказании за первое же должностное преступление, о котором станет известно султану» [113, 17.11.1838].

Вопреки ссылкам на исламские законы и традиции подобные указы раздражали местные власти, которые всячески тормозили их выполнение. Новшества враждебно встречались многими столичными сановниками и улемами, дорожившими инерцией установленных обычаев<sup>23</sup>. «На престоле султана удерживает лишь пиетет к его роду и опасения превращения регентства»<sup>24</sup>. — писал российский предствитель в Стамбуле [17, л. 260]. Оппозиция, хотя и вынуждена была принять новые порядки, не смирилась с ними внутренне и готова была в любой момент вернуться к старому. «Идеализирующие прошлое, которое они не могут вернуть, многие из старых турок, и среди них большая часть улемов, сожалеют о старых обычаях, своих прежних привилегиях и костюмах. Люди этой категории, до сих пор обнаруживавшие полное безразличие к делам христиан как вследствие невежества, так и по причине фанатизма, вот уже некоторое время принимают активное участие в нововведениях, которые приходят из-за границы, и предаются с известной услужливостью доктринам, которые здесь проповедуются. Они их не воспринимают всерьез, как это полагают (европейцы. — И. Ф.), а стараются лишь подражать султану, задумавшему все это, чтобы цивилизовать свой народ. Совсем наоборот, эти люди хотят использовать новшества в своих собственных целях, диаметрально противоположных этим новшествам» [17, л. 261—261об.].

В таких словах охарактеризовал барон Р. Рикман некоторых влиятельных лиц султанского окружения. Давая оценку ситуации, сложившейся в правящей верхушке вследствие реформ Махмуда II, российский дипломат подтверждает свои заключения парадоксальным примером неожиданного восприятия и интерпретации событий июльской революции 1830 г. во Франции консервативными сановниками Османской империи: «Для них (консервативных сановников. — И. Ф.) революция, которая только что имела место во Франции, — предмет удивления и восхищения. Для них те средства, которые обеспечили ей триумф, представляются допустимыми и законными в целях предотвращения

щения нововведений государя. Для этих людей конституция — *хорошая вещь* (выделено в тексте. — И. Ф.), как заявил об этом однажды бывший капудан-паша, командующий артиллерийским корпусом Тахир-паша, внимательно выслушав объяснение причин, вызвавших последнюю катастрофу в королевской семье во Франции» [17, л. 261об.—262].

И позднее, в годы танзимата, традиционалисты пытались использовать европейские конституционные идеи против европеизации и реформ. Расследование заговора 1859 г. против султана Абдул Меджида I и его министров выявило общее недовольство его участников провозглашением равенства христиан с мусульманами. Организатор заговора шейх Ахмед на допросе показал, что он рассматривает реформаторские эдикты 1839 и 1856 гг. как противоречащие шариату. При этом, как свидетельствуют некоторые источники, среди участников заговора были сторонники конституционного ограничения власти султана-реформатора [231, с. 43—44].

В Европе буржуазные революции совершались для претворения в жизнь новых идей о преобразовании общества. В Османской империи мятежи и восстания мусульманского населения в XVIII—XIX вв. проходили под лозунгами сохранения традиционного уклада, основанного на нормах ислама, а вовсе не против господствовавшей государственной системы и официальной религии, как это было в первые века существования османского государства. Подобные движения, инициаторами которых были духовенство и до 1826 г. янычары, были направлены не против самой формы правления, а против того или иного султана, чья деятельность не устраивала эти категории населения, справедливо усматривавшие в новшествах и реформах западного образца угрозу своему положению. Говоря о таких элементах в окружении Махмуда II, Р. Рикман полагал, что в них мог таиться зародыш опасности для империи, если бы им «удалось объединить все разнородные страсти, всю мятежную ненависть, которая подготавливает восстания. Однако, — пояснял он, — этой партии не хватает энергии и талантов. Правительство следит за ней, страх ее подавляет, и она имеет мало доверия в качестве моральной силы, ибо, как бы ни были велики нищета и недовольство народа, он устал от войн и восстаний, хочет лишь отдыха и покоя... Большой рычаг здешних мятежей — янычары отсутствуют ныне, улемы же, имевшие силу в союзе с этим корпусом, утратили прежнее политическое влияние на народ» [17, л. 262об.].

Партии консервативных сановников и улемов противостояла группа сторонников реформ, возглавляемая Хюсревом Мехмедпашой, которые также, по мнению Р. Рикмана, способны были стать угрозой спокойствию страны в более или менее отдаленном будущем, хотя это были наиболее преданные слуги султана. Опасность этой партии российский дипломат видел в том, что «без предварительной культуры, без прирочных способно-



Махмуд II  
(1784—1839, султан с 1808 г.)

стей, без каких-либо знаний, приобретенных учением или элементарным воспитанием, молодежь, которая окружает султана, безотчетно, без анализа схватывает нравы, обычаи, идеи нескольких европейских авантюристов и воспринимает все пороки европейской цивилизации, не понимая ее, не умея проникнуться ее интеллектуальными качествами, составляющими ее основу, достойными распространения и развития» [17, л. 263]<sup>25</sup>. При известной субъективности подхода к описываемым событиям оценка Р. Рикмана содержит зерно истины. В Европе новые социальные и политические идеи вызревали на почве сформировавшихся новых экономических условий развивавшегося капитализма, которому соответствовала новая буржуазная идеология, пришедшая на смену феодальному клерикализму. Но пропасть разделяла традиционный уклад османского общества, веками определявшийся нормами ислама и остававшийся еще таковым в начале XIX в., с одной стороны, и европейские культурные начала, интенсивно внедрявшиеся в это общество в эпоху Махмуда II, — с другой. Представления даже образованных турок о европейской цивилизации длительное время лишены были четкого осознания новых экономических концепций и систем, направлявших развитие стран Запада, хотя из экономических мер Махмуда II, а затем османского правительства

эпохи танзимата можно заключить, что у них все же были в XIX в. некоторые понятия об экономических функциях государства [246, с. 113—130]. Другой вопрос, насколько успешны были их начинания в этой сфере и какие причины им препятствовали. О том, что у султана была достаточно определенная социальная программа европеизации османского общества, свидетельствует ряд административных реформ, а также меры в сфере образования, быта, культуры 30-х годов <sup>26</sup>.

Новшества появились прежде всего в личном обиходе султана. Иностранцы обратили внимание на весьма умеренный по сравнению с предшественниками образ жизни Махмуда II, сократившего численность гарема, упростившего сложный церемониал двора, ограничившего его пышность. «Ему нравится простота европейского слога, — отмечали современники, — он старается освободить свою дипломатическую переписку от надутых метафор, столь обыкновенных на Востоке» [228, с. 44]. Султан начал принимать европейских дипломатов по европейскому, а не по уничижительному для европейцев османскому протоколу. Еще при Селиме III в Европе были учреждены первые турецкие посольства, деятельность которых при Махмуде II стала все более эффективной. Порта вынуждена была отказаться от веками демонстрировавшегося превосходства мусульманского мира, признать христианские державы равными партнерами и официально координировать с ними свою внешнюю политику [186, с. 48—51].

Перемены коснулись верхушки османского общества. Султан разрешил министрам и улемам садиться в своем присутствии. Он подрезал бороду и выходил на торжественные церемонии и прогулки в египетском костюме, близком европейскому. Его примеру последовали сановники империи. Вслед за сюртуком и брюками очередь дошла до головного убора, являвшегося главным отличительным признаком этнической принадлежности, религии, секты, социальной группы, профессии населения Османской империи.

После уничтожения янычарского войска был запрещен наиболее распространенный среди мусульман головной убор — кавук (тюбан), фасон которого варьировался в зависимости от рода занятий, ранга и должности того или иного лица. Для нового регулярного войска и чиновников в качестве головного убора была принята феска [275, с. 32—33]. В 1838 г. был издан указ относительно головного убора для слуг улемов. До сих пор им разрешалось носить тюбан по примеру их хозяев. Указ 1838 г. предписывал для них в качестве головного убора феску. В турецкой печати сообщалось, что вскоре подобное новшество предполагалось распространить на весь корпус улемов [114, 22.12.1838].

Намерение унифицировать головной убор улемов и заставить их носить феску, которая была введена для всего населения Османской империи, должно было способствовать уменьше-

нию обособленности и влияния в общественной жизни этой мощной религиозной корпорации. Привилегию носить кавук сохранили лишь шейх-уль-ислам, кади-аскеры и некоторые другие улемы высшего ранга.

Сановники империи и возросший численно при Махмуде II бюрократический аппарат восприняли замену традиционной турецкой одежды европейским костюмом без всякого энтузиазма. Негативное отношение к нововведениям султана большей части столичных жителей было отмечено европейцами, изучавшими быт и культуру народов Османской империи. Вот как описывал Г. Вамбери реакцию стамбульского населения на новую моду: «Надевая на себя сетри (европейский сюртук), он (турок. — И. Ф.) оскорблял этим чувство приличия магометанина, привыкшего к закрытой одежде, и потому должен был приносить тяжелую нравственную жертву. Галстук он называл висельной веревкой, феску — ночным колпаком, и все-таки он их принял, потому что этого желал падишах» [122а, с. 91].

При Махмуде II были упразднены ранее обязательные различия в одежде мусульман и немусульман. Подобно рода перемены не были малозначительными, так как традиции в одежде были тесно связаны с образом жизни и психологией различных этнических и социальных групп. Это нововведение должно было унифицировать подданных и по их внешнему облику, что противоречило нормам шариата.

Не согласовываясь с мусульманскими традициями и приказ султана торжественно внести и развесить свои портреты в казармах столицы: ислам запрещает изображения человека <sup>27</sup>. Портреты султана были помещены и в особняке, где находилась Порта [114, 08.08.1836]. Российский посол в Стамбуле А. П. Бутенев сообщал, что «это нововведение, как и следовало ожидать, оскорбило религиозные предрассудки старорежимных турок. Признаки недовольства проявились особенно среди имамов главных мечетей и среди софтов <sup>28</sup>. По этому поводу было несколько мятежных ночных собраний. Правительство приняло меры против них, и стало известно, что несколько человек было тайно расстреляно» [25, л. 111—111об.].

Беспрецедентным, с точки зрения религиозных кругов, был и другой поступок султана. В первый день мусульманского праздника рамазан он пригласил к себе константинопольского патриарха, двух армянских патриархов (католического и армяно-григорианского) и главного раввина и вручил им украшенные бриллиантами почетные ордена. «Этот поступок, — писал А. П. Бутенев, — вызвал всеобщее удивление... Он служит доказательством намерений султана следовать системе терпимости и равенства ко всем своим подданным» [24, л. 78—78об., 182об.]. В соответствии с этой системой грекам было разрешено строить новые либо ремонтировать старые церкви (ранее такое разрешение получили сербы). Султан даже лично посетил одну из таких полуразрушенных старинных церквей, находившуюся

вблизи от стамбульского Семибашенного замка (Едикулэ), которая славилась чудотворным источником, и пожаловал греческому духовенству деньги на ее восстановление [24, л. 183]. Подобных примеров было немало. Большое значение для последующего политического и культурного развития османского общества и формирования новых идей имели реформы султана в сфере образования (подробнее см. [191, с. 13—22]).

Еще в начале предпринятой реорганизации системы управления Махмуд II, учитывая чувства и настроения мусульман в отношении христианских народов, намеревался отправить для обучения в Европу молодых христиан. Но после создания военной и медицинской школ для подготовки преподавательского состава и служащих в различные европейские страны были направлены из высокого дворцового персонала 150 человек<sup>29</sup>. Эта мера выглядела в глазах мусульманского населения очень греховной и дала фанатикам новый повод обвинить падишаха и его правительство в безбожии [268, т. 5, с. 162].

Махмуд II начал перестройку административной системы. Он учредил ряд министерств по европейскому образцу, в том числе министерства гражданских (позднее — внутренних) дел, финансов, а также взял под контроль государства мусульманский институт вакфов, учредив министерство эфкафа. Однако даже султан не решился изъять доходы вакфов в государственную казну.

Успехи и достижения турок живо интересовали европейскую общественность, не всегда, однако, реально представлявшую себе суть происходивших там перемен. Иногда в печати они сильно преувеличивались, что порой приводило к курьезам. Под впечатлением «быстрого прогресса» в Османской империи была сделана попытка посеять в турецкую почву семена идей, которые даже на своей родине во Франции еще не получили признания. В донесении А. П. Бутенева К. В. Нессельроде сообщалось о следующем происшествии: «Абсурдная секта сен-симонистов<sup>30</sup>, которой уже был вынесен приговор во Франции, попыталась распространить свое влияние на Востоке. 12—15 ее членов вот уже несколько дней находятся в Константинополе. Конечно, их доктрина о свободе женщин не могла никоим образом найти хотя бы малейшее применение и хотя бы минимальное число прозелитов, тем более в стране, где полигамия — религиозный и гражданский закон<sup>31</sup>. С самого начала эти ревнителю были приняты очень плохо и даже посажены в тюрьму. Правда, турецкие власти их вскоре выпустили и передали в распоряжение французского посольства, которое не без досады вынуждено было защищать своих соотечественников. Сераскер и султан развлекались потом этим инцидентом, в конце концов обращенным в шутку. Однако этот случай, вероятно, положит конец дальнейшему пребыванию сен-симонистов в турецкой столице» [19, л. 599—599об.]. История эта выглядит анекдотической, поскольку произошла в государстве, делавшем лишь

первые шаги по пути европеизации, где светские начала в общественной жизни очень медленно пробивали себе дорогу.

Итогом реформаторской деятельности султана была его поездка в Румелию в апреле—июне 1837 г. Махмуд II пояснял, что «его путешествие имеет единственную цель — обеспечить личным своим присутствием благосостояние его подданных, как мусульман, так и христиан, улучшить, насколько возможно, условия их жизни, облегчить участь бедных, позаботиться о защите культов, реконструкции христианских церквей, оказать помощь населению всюду, где оно испытывает нужду» [26, л. 420]<sup>32</sup>. Путешествие оплачивалось из личных средств султана. «В этой стране, — писал по этому поводу Г. Мольтке, — где простой народ привык все делать даром, считая это обязательной для себя повинностью, султан расплачивался чистыми деньгами за все расходы по своему путешествию» [129, № 10, с. 328].

По пути следования Махмуда II значительные суммы в качестве пожертвований были розданы бедным, вдовам и сиротам без различия религиозной принадлежности. По 100 тыс. пиастров было пожаловано населению Варны и Шумлы (Шумен) [26, л. 420об.]. Султан действительно хотел ознакомиться с жизнью христианского населения, жившего в основном в Румелии, но в его намерения также входило популяризировать свою личность среди христианского населения. В цели поездки входил и осмотр крепостей на северных границах империи, на постройку и ремонт которых были выделены значительные суммы. Эта поездка султана достаточно подробно описана сопровождавшим его прусским офицером Г. Мольтке [128, с. 325—329]. Приводя живописные детали приезда султана в Шумлу и торжественной встречи его населением, Г. Мольтке обратил внимание на то, «что мусульмане стояли прямо, сложив руки на животе, райи же, даже епископ и священники, пали ниц и лежали до тех пор, пока не проехал султан; они не имели права взирать на светлый лик падишаха» [129, № 10, с. 328].

Примечательно, что личный секретарь Махмуда II Вессаф-эфенди зачитывал тексты двух речей султана: одна из них была обращена к пашам, улемам и высшим чиновникам Шумлы, в ней подчеркивалось одинаковое отношение ко всем подданным; другая — к немусульманским народам, в которой официально была высказана идея о равном отношении султана к мусульманам и немусульманам, а также призыв к послушанию и своевременной уплате налогов [26, л. 424—424об.]. Махмуд II достаточно четко представлял себе значение христиан в жизни Османской империи, и в особенности их роль в экономике государства. Указы, доставленные им для губернаторов провинций, где преобладало христианское население, заканчивались обычно следующим образом: «Знайте, что я рассматриваю всех жителей моей империи, какова бы ни была их вера, как залог, доверенный провидением моей заботе; я хочу, чтобы повсюду



бедному в особенности оказывалась справедливость и защита; чтобы сельское хозяйство, промышленность и торговля поощрялись; не забывайте, что христианские подданные, которые имеют прибежище под османским знаменем, способствуют процветанию страны и поддержанию моей имперской казны, и я хотел бы, чтобы их личность и интересы всегда эффективно охранялись и чтобы в своих нуждах, будь то религия или школы, они пользовались постоянно всей свободой, совместимой с интересами нашей святой веры, так как, согласно предписаниям нашего законодательства, мы должны рассматривать их кров, их имущество, их честь как наши» [115, 12.08.1837]. И этот и предыдущие приведенные здесь документы правления Махмуда II уже содержали в себе основные элементы, которые после его смерти в 1839 г. легли в основу известного Гюльханейского хатт-и шерифа, открывшего новый этап османских реформ — танзимат.

В 30-х годах XIX в. были заложены основы светского образования, что способствовало появлению государственных деятелей и турецкой интеллигенции нового типа, ставших носителями и проводниками в османском обществе новых идей и сумевших, несмотря на колебания официального политического курса правительства, осуществить дальнейшие реформы и продвинуть страну по пути европеизации.

В это же время стали издаваться первые турецкие газеты, которые постепенно начали формировать общественное мнение — сначала очень узкого круга лиц, принадлежавших к просвещенной элите, а затем все более широких слоев османского общества. Возникновение турецкой печати дало возможность вынести на открытое публичное обсуждение вопросы, которые прежде входили в компетенцию улемов и узкого круга высших сановников империи. Большое значение имела гласность, которая с появлением турецкой прессы подготавливала европейские нормы в жизни османского общества. В годы правления Махмуда II на страницах турецких газет началась полемика с европейской прессой по важнейшим вопросам исторического развития, перспектив османского государства и других стран мусульманского Востока.

В 30-е годы официальным органом правительства были газеты «Монитёр оттоман» («Османский наставник»), издававшаяся на французском языке, и первая газета на турецком языке «Таквим-и векаи» («Календарь событий»), в которой печатались главным образом правительственные указы и новости придворной жизни [192, с. 57—59]. «Монитёр оттоман» также публиковала тексты ферманов и распоряжений Порты, но кроме этого она помещала комментарии к ним, сообщения и материалы из западных газет, дискуссионные статьи, являвшиеся ответом на европейские заметки о политических и религиозных аспектах турецкой жизни. В нескольких номерах «Монитёр оттоман» за 1834 г. печатались отрывки из книги Д. Уркварта

«Турция и ее ресурсы» [113, 22.01, 29.03, 30.08.1834], где автор сравнивал принципы и механизмы управления в странах Запада и Востока. Комментатор турецкой газеты, возражая против одного из главных выводов Д. Уркварта — о неизбежности распада Османской империи, утверждал, что, «если османская политика и убила государство, она же его и спасет, поскольку тело (государственная структура. — И. Ф.) все еще здоровое и крепкое» [113, 30.08.1839].

Уже тогда многим европейцам, побывавшим в Турции, было ясно, что ее традиционная государственная структура и принципы общественной организации давно себя изжили, что государство может дальше существовать лишь на обновленной основе. Но примечательно то, что в турецкой печати впервые открыто начал обсуждаться вопрос о возможности распада Османской империи. Публикация в турецкой газете отрывков из книги Д. Уркварта и развернутых комментариев к ним свидетельствовала о возрастающем интересе наиболее образованной части османской верхушки к причинам успехов европейской цивилизации, о поисках новых, нетрадиционных путей для возрождения государства, а отсюда — внимание к особенностям государственной структуры и принципам управления стран Запада, так отличавшимся от восточных.

Комментатор соглашался с автором книги в том, что «абсолютное копирование османами всех элементов цивилизованной Европы было бы непоправимой ошибкой... что исправление прошлых ошибок требует опыта, дозированного поиска, даже заблуждений, но в особенности времени». Серьезное препятствие на пути прогресса Д. Уркварт видел в противоречии между принципами, лежащими в основе деятельности правительства, и их воплощением низшими административными звеньями [113, 22.01.1834]. Это противоречие действительно имело место и находилось в поле зрения не только европейцев, но и Порты на протяжении всего XIX и даже в XX в., но само оно было следствием внутренней неподготовленности османского общества к восприятию чуждых ему форм европейской жизни. Другими словами, оно было следствием и показателем незрелости базиса этого общества для адаптации новых надстроечных институтов. Как уже говорилось, даже в окружении султана очень немногие лица понимали и искренне поддерживали проводившиеся реформы.

Но и те турки, которые побывали в Европе, еще не способны были глубоко осознать причины упадка своего государства, объясняя их преимущественно злоупотреблениями конкретных должностных лиц или отдельными пороками управления [113, 22.01.1834]<sup>33</sup>. Если же говорить о восприятии реформ мусульманским населением, то весьма красноречивый эпизод об этом приводит Дж. Л. Фэрли в книге «Турки и христиане» [145]: «Махмуда всегда звали в народе падишах-гяур. Однажды в сопровождении своей гвардии он переезжал Галатский мост и

здесь-то был принужден узнать истинные чувства своих подданных-мусульман. Дервиш по имени Сачлы схватил повод его коня и гневно выкрикнул: „Гяур-падишах, разве ты не сыт еще своими гнусостями? Ты ответишь пред Аллахом за свое нечестие! Ты коварством разрушил созданное твоими братьями, разрушил ислам и навлек мечь Пророка на себя и на нас!“ Махмуд был изумлен столь неистовым обращением к нему, а окружавшие его офицеры пояснили, что человек этот безумен. „Безумен! — воскликнул дервиш с негодованием. — Ну, нет. Я не безумен. Это гяур-падишах и его подлые министры потеряли разум. Дух всевышнего одушевляет меня, я ему повинуюсь. Он мне повелевает сказать правду и обещает мне мученический венец“. Едва дервиш произнес эти слова, как был схвачен и убит. Но на следующий день по городу распространились слухи, что ночью мертвое тело святого мученика было окружено ореолом яркого света. Некоторое время спустя после этого происшествия значительная часть Перы подверглась пожарам. 10 тысяч домов стали жертвой пламени, многие христианские семьи оказались разоренными. На жалобы жертв мусульмане отвечали: „Аллах велик! Смотрите, как Пророк учит отступника-султана слушаться его предписаний и не осквернять империю союзом с неверными“» [145, с. 185—186]<sup>34</sup>.

В европейских политических и научных кругах того времени преобладали упрощенные представления о возможности быстрого усвоения азиатскими странами европейского опыта, о возможности ускоренного прогресса путем заимствования таких важных для европейского общества рычагов социальной жизни, как, например, муниципальное управление. Д. Уркварт и другие европейские авторы предлагали перенести на Восток принцип муниципального управления, при этом упуская из виду особенности социально-политического и культурного развития населения, что попытались впоследствии без особого успеха осуществить реформаторы танзимата.

Вопрос об историческом опыте Османской империи как в прошлом, так и в начале XIX в., когда он начал обсуждаться на страницах турецких газет, привлекал внимание и турецких политических деятелей, и европейской общественности. Большинство европейских ученых и политиков видели в исламе камень преткновения для прогресса на Востоке; именно религии Мухаммеда они приписывали политический, экономический и культурный упадок мусульманских стран, нищету населения. Такая широко распространенная точка зрения вызывала резкий отпор в политических и религиозных кругах этих стран.

В XIX в. эта полемика продолжалась с учетом новых политических реальностей, которые обе стороны истолковывали каждая по-своему. Яркий пример такого рода полемики дает та же газета «Монитор оттоман» за 1835 г. В июньских номерах был помещен ответ на резкий выпад английской газеты «Курьер» против османского правительства и мусульманской рели-

гии. Мы приводим здесь отрывки некоторых газетных публикаций тех лет, так как они, отражая официальную точку зрения Порты по вопросам государственной политики, обосновывали важнейшие мероприятия правительства и, как уже говорилось, пытались формировать общественное мнение и анализировать в рамках принятых концепций насущные проблемы своего времени. Отвечая на ставшие уже традиционными обвинения в адрес ислама и османской государственной системы, автор приводит в качестве доказательства противного бунт янычар в 1826 г. и поддержку, оказанную султану религией и народом. «Это была открытая борьба между мышлением застойным и прогрессивным. Этот исторический момент зависел от приговора народа, который столь недавно проявил свою волю, почерпнутую в вере. Доказательство веское, чтобы судить о религии» [113, 13.06.1835].

В том же духе строилась система других доказательств в защиту ислама. Как будет видно, и в дальнейшем использовались примерно те же приемы и такая же аргументация в подобного рода дискуссиях. Известно, что в действительности историческая необходимость, а не религия сыграла решающую роль в успехе реформ Махмуда II, что он долго готовился к ним, выбирая подходящий момент, что он хотя и апеллировал к нормам ислама, но реально опирался на своих друзей, которых имел и среди духовенства. И. Хаммер, например, считал, что «неслыханную удачу, с которой султан смог осуществить свои реформы, следует приписать тому, что общественные институты и реформы Махмуда II распространялись на все отрасли администрации, за исключением иерархии и функций улемов, примитивная организация которых претерпела до сего дня очень мало изменений. Именно поэтому он не испытывал сильнейшей оппозиции с их стороны» [307, с. 180].

Свой тезис в поддержку религии турецкий автор аргументирует и тем, что после уничтожения янычар ни одна группа населения не выступила против реформ, хотя реформы коснулись многих сторон общественной жизни [113, 13.06.1835]. Действительно, открыто не выступали, а тайные заговоры имели место. В донесении от 9 июня 1837 г. А. П. Бутенев сообщал, что «султан раскрыл в Адрианополе заговор<sup>35</sup> против себя, что этот заговор имел обширное разветвление в провинциях Азии и Европы, что его раскрытие немедленно повлекло за собой несколько арестов и даже тайных казней в Адрианополе (Эдирне) и что было задержано большое число подозрительных лиц» [26, л. 481об.]. Утверждая, что именно религии турки обязаны здравым смыслом, доброжелательностью и справедливостью, автор статьи также в силу сложившейся традиции, в свою очередь, обрушивался на христианство, обвиняя его в пороках тогдашнего европейского общества, критикуя его за то, что «служители церкви, власть предержащие, доктора всех мастей ведут паству, пользуясь ее невежеством; прибегая к коррупции, со-

физмам, тащат общество в тысячу противоположных направлений... В Европе всякий социальный вопрос есть сигнал к войне и борьбе партий, тогда как здесь (в Османской империи. — *И. Ф.*) мудрая идея, рациональное решение тотчас завоевывают единодушную поддержку нации». Нищету и сокращение населения в Турции он объясняет по-своему, а именно политическим отталкиванием и религиозной ненавистью Европы. В XVIII в. Турция была втянута в частые и продолжительные войны, что не способствовало накоплению богатства и росту населения. Одному человеку, даже султану, не дано в несколько лет ликвидировать вековое зло. Восстания в отдельных провинциях Османской империи — неизбежное следствие внешних событий. Волнения и революции, утверждал турецкий автор, имеют место и в европейских государствах. Происходит это оттого, что трудно удовлетворить все интересы разом, умерить страсти, ответить одновременно на сожаления о прошлом и требования будущего [113, 13.06.1835]. В этих рассуждениях можно проследить попытку объяснить упадок империи исключительно внешними факторами. Такая точка зрения была принята последующими политическими деятелями и учеными Турции. И в настоящее время в ряде исторических и социологических работ преобладает экзогенная концепция, в рамках которой некоторые современные авторы пытаются объяснить причины отставания стран Востока (см. [259, с. 71—75]).

Исследуя эти причины, многие турецкие авторы XIX в. и их последователи в современной Турции, как нам представляется, не без оснований отрицают наличие в Османской империи феодализма европейского типа (см. [261; 281]). Однако и в XIX в., и сегодня термин «феодализм» имеет хождение, хотя и с оговорками. Любопытно объяснение, которое получил этот термин в 30-х годах XIX в. на страницах турецкой газеты: «Феодализм в том виде, в каком он был на Западе до освобождения крестьян-общинников (имеется в виду отмена серважа в XII—XIII вв. — *И. Ф.*), никогда не существовал в Османской империи. Мы вынужденно пользуемся этим словом, поскольку ни одно другое не может более точно выразить историческую категорию, обозначающую могущественных вассалов центрального правительства (очевидно, имеются в виду владельцы хассов. — *И. Ф.*), которые управляли своими обширными владениями без участия стамбульской администрации. И все же эти независимые владельцы никогда не могли осуществлять над населением своих земель тех прав, которыми располагали феодальные сеньоры Европы до XII в. В таком употреблении слов, дающих определение несходным между собой явлениям, категориям и принципам, содержится риск ошибки, которую трудно избежать. Но, как уже было сказано, феодальные привилегии в собственном смысле этого слова всегда отвергались в Османской империи авторитетом религии» [113, 18.07.1835]<sup>36</sup>.

Как уже говорилось, нормы ислама служили формальным

обоснованием и законодательных актов, и практики Махмуда II, однако в действительности последние противоречили предписаниям шариата, что и дало повод для прозвища султана «падишах-гяур». Его широкая интерпретация норм шариата, конечно, не имела аналогов в прошлом. Но и сложившаяся в XIX в. ситуация тоже была уникальной. Внешнеполитическая и внутренняя обстановка вынуждала османское правительство искать новые пути и давать своей политике обоснование, хотя и религиозное по форме, но по существу выходящее за рамки старососманской традиции, на что, конечно, обращали внимание сторонники прежней системы. Сам принцип равенства подрывал средневековую религиозную концепцию мусульманского государства, где иноверцы не были полноправным населением. Поэтому с эпохи Махмуда II начинается длительный процесс постепенного отделения государства и его политики от религии. Процесс этот порождал дихотомию в ряде общественных и культурных институтов Османской империи, прежде всего в сфере образования.

Покончив с сепаратизмом в провинциях, уничтожив неконтролируемую силу янычарского корпуса, султан сумел обеспечить максимальную в тех условиях централизацию государства, нашел опору в регулярном войске, рекрутировавшемся среди широких слоев мусульманского населения. С эпохи Махмуда II начинается процесс становления государства нового типа, основанного не на религиозных, а на светских принципах, приближавшегося по структуре к европейским государствам.

Чтобы эффективно осуществлять власть и контроль над всеми подданными империи, султану уже было недостаточно его ореола главы мусульманской религии.

Численно и экономически окрепшие христианские общины, поддерживаемые Россией, не могли довольствоваться прежней ролью подчиненной и оставленной на милость победителя реайн. Реформы 30-х годов по замыслу султана должны были уравнивать и солидизировать столь различившиеся между собой этнические и религиозные группы населения Османской империи. Такие реформы требовали новой концепции общества, которая не замедлила появиться как концепция подданных различного вероисповедания, но единой политической системы, близкой тогдашним европейским государствам, на которые она до некоторой степени ориентировалась. Когда турецкие историки преимущественно обращают внимание на фактор иностранного вмешательства, как препятствия на пути реформ, то они упускают из виду его двойственную природу. Это вмешательство, с одной стороны, действительно препятствовало проведению реформ вследствие постоянных разногласий великих держав, преследовавших в ближневосточной политике различные цели, что привело к Крымской войне 1853—1856 гг., а с другой — это вмешательство подхлестывало турецких государственных деятелей, побуждая их к ускоренному проведению реформ, чтобы удерживать

жать империю от окончательного распада и не допустить полного контроля какой-либо из держав над Османской империей или частью ее территорий.

Отсюда — истоки политики танзимата, политики реформ и лавирования Порты среди великих держав с преимущественной опорой на Англию до начала 70-х годов XIX в. В середине XIX в. оформилась идеология османизма, обосновывавшая единство османских подданных, начало которой было положено реформами и внутренней политикой Махмуда II. Одновременно вразрез с этой официальной идеологией крепили тенденции национальной независимости христианских подданных империи. Эти две антагонистические тенденции вступили в противоборство. Махмуд II, по-видимому, понимал несовместимость своих представлений о положении христиан в рамках обновленного османского государства с существованием средневековой системы миллетов. Есть основания полагать, что он намеревался ее упразднить [296, с. 95—96]<sup>37</sup>, однако это уже было не в его власти, слишком далеко зашел процесс децентрализации, к тому же в силу договорных обязательств Порты конца XVIII — начала XIX в. иностранные державы приобрели право вмешиваться в судьбу христианских подданных султана. Гарантии великих держав поощряли христианские народы к дальнейшей борьбе за национальную независимость, что, конечно, не способствовало успеху новой идеологии Порты.

Другим существенным препятствием к распространению и утверждению идеологии османизма была, как уже говорилось, чуждость обосновываемых ею реформ традиционным нормам ислама. Османские реформаторы, начиная с Махмуда II и последующие, пытались найти обоснование своим программам в догматах ислама (что было единственно возможным обоснованием в том обществе), но многие их акции шли вразрез с изрядно обветшавшими предписаниями религии. Даже та формула равенства, которую предлагал Махмуд II, противоречила шариату, не предусматривавшему равенства мусульман с христианами, не признававшего их равными ни перед законом, ни перед властью. Поэтому и Махмуд II, и другие реформаторы старались заручиться поддержкой высшего духовенства, по необходимости назначая на ключевые посты в религиозной иерархии угодных им лиц.

Антагонизм между сторонниками европеизации и реформ, с одной стороны, и традиционалистами — с другой, сохранялся на протяжении всего XIX века. Чтобы получить поддержку или хотя бы обеспечить себе нейтралитет религиозных кругов, султану пришлось приложить немало усилий. Он регулярно предоставлял средства на поддержание и реставрацию святынь Мекки и Медины, будучи «первым и самым верным хранителем мусульманской религии» [113, 07.03.1837]. Богатые подарки получало население этих городов. Убежденный в том, что религия — наиболее эффективная сила для удержания народов в узде, дей-

ственное, но мягкое средство их подчинения, султан не пренебрегал возможностью подчеркнуть ее внешний престиж. Прославляя набожность султана, газеты утверждали, что мечети содержатся превосходно, что их служители оплачиваются гораздо лучше прежнего. Указы, касавшиеся религии, требовали неукоснительного соблюдения пяти ежедневных молитв [113, 07.03.1837].

Несмотря на очевидные трудности и не всегда четко обозначившиеся в тот период результаты реформ, в ходе политической и идеологической борьбы внутри правящей группировки новые идеи прокладывали себе дорогу, постепенно охватывая все более широкий круг лиц османской верхушки, которые связывали будущее государства с процессом европеизации. В годы правления Махмуда II начала формироваться бюрократия нового типа, которая смогла осуществить сверху некоторые реформы в социально-экономической и политической структуре государства.

В обществе, где религиозный принцип не только преобладает, но и поглощает все остальные, всякая политическая или социальная революция обычно начинается с революции религиозной. Нельзя изменить нравы, институты, систему управления, не меняя или не нейтрализуя религиозные традиции. Махмуд II был первым среди мусульманских монархов, который приступил к возрождению своей империи путем более широкой интерпретации догматов Корана. Он ничего не менял в тексте религиозных законов, но интерпретировал их смысл в соответствии с нуждами своей политики.

«Не свершившееся, а то, к чему он стремился, что он бодро начал, составляет мерило, по которому потомство должно судить о нем, и это мерило всегда поставит его в ряд недюжинных личностей... Ему бесспорно принадлежит заслуга, что он выровнял место для нового здания, очистил его от наносного мусора средневекового варварства. Он есть основатель нового времени для Турции...» [131, ч. 1, с. 329]. В некрологе, посвященном памяти Махмуда II, говорилось: «Его имя и его деяния стали отныне достоянием истории; именно ей дано теперь сказать об огромных трудностях, которые ему пришлось преодолеть, трудностях, фатальное влияние которых будет еще долго ощущаться в этой стране. Махмуд не руководствовался никаким иным чувством, кроме славы и общественного блага... Без сомнения, все, что ему удалось сделать, далеко от совершенства, его дело оставляет еще многое желать, но, чтобы составить справедливое и беспристрастное суждение о султани и Турции его времени, следует воздержаться от сравнения Османской империи с Европой, надо ее сравнивать с ней же самой, какой она была 30 лет назад, оценивая тот путь, который преодолели идеи, имевшие целью полную трансформацию общества, и тот путь, который прошел народ к своему возрождению» [112, 14.07.1839].

## РАЗВИТИЕ КОНЦЕПЦИИ РАВЕНСТВА ОСМАНСКИХ ПОДДАННЫХ И ЕЕ РЕАЛИЗАЦИЯ В ГОДЫ ТАНЗИМАТА (1839—1871)

Вскоре после смерти Махмуда II в газете «Таквим-и векай» был опубликован правительственный указ, подтверждавший основные направления внутренней политики покойного султана и обозначивший преемственность тех же принципов в эпоху правления его сына Абдул Меджида I (1839—1861). «Во всех делах, основывающихся на законе, равенстве и справедливости, — говорилось в указе, — следует руководствоваться общественным благом. Те, кто совершает преступления против него, должны будут раскаяться и в этом мире и в ином...» Далее речь шла о том, что уголовный кодекс, санкционированный Махмудом II, будет принят к исполнению<sup>1</sup>. В указе перечислялись некоторые положения кодекса. В частности, о том, что никому не дозволяется брать деньги за дела, исполнение которых входит в служебные обязанности того или иного должностного лица и за которые оно получает жалованье<sup>2</sup>. «Необходимо выполнять служебный долг так, чтобы обеспечить благосостояние всех жителей империи — и мусульман и реая. Такова твердая воля султана». Высшим сановникам империи запрещалось тайно или публично принимать подарки в деньгах или других ценностях. «Если же подобное злоупотребление, противоречащее воле султана, будет обнаружено, то виновные подлежат немедленно строгому наказанию» [114, 02.08.1839].

Наиболее полное воплощение доктрина османизма получила в документах эпохи танзимата, давшей, в свою очередь, импульс для осуществления реформ XX в. Сами же реформы танзимата были естественным продолжением начавшегося в XVIII в. процесса европеизации, который обусловил появление идей османизма. Важнейшим документом танзимата, открывшим новый этап реформ XIX в., был Гюльханейский хатт-и шериф, торжественно обнародованный 3 ноября 1839 г.<sup>3</sup> В его разработке большое участие принял крупнейший государственный деятель первого периода танзимата (1839—1856) Мустафа Решид-паша. Указ 1839 г., а также последующие реформы, осуществленные под его руководством, свидетельствуют о том, что у него имелась программа широких преобразований (подробнее см. [187]).



Мустафа Решид-паша  
(1800—1858)

О значении Гюльханейского хатт-и шерифа российский посол в Стамбуле А. П. Бутенев писал: «Этим актом молодой султан отдает должное намерениям покойного султана, уже провозгласившего в специальных ордонансах некоторые уступки христианам, которые его сын подтвердил сегодня формально» [27, л. 260—261].

Гюльханейский указ касался трех важнейших для османского общества проблем:

- 1) обеспечения всем подданным империи полной безопасности их жизни, чести и имущества;
- 2) упорядочения способов распределения и взимания налогов;
- 3) установления правил набора солдат в армию и сроков их службы<sup>4</sup>.

Решение всех этих трех вопросов было необходимым условием нормальных взаимоотношений государства и подданных. Вопросы о налогах в новом акте уделялось особое внимание, так как они (как и в средние века) составляли основную часть бюджетных поступлений. Средства, доставляемые из провинций, населенных преимущественно христианами, занимали в этих поступлениях большое место. В целом же раздел о налогах Гюльханейского хатт-и шерифа подтверждал указ Махмуда II

от 22 января 1834 г. об учете при налогообложении имущественного состояния подданных.

Впервые в фермане было указано на необходимость установления рекрутского набора в армию со всех районов страны и для всех категорий населения. Это была важная составляющая формировавшейся официальной доктрины османнизма, доктрины единого общества, управляемого династией Османов, где равным правам населения соответствовали бы равные обязанности. Гарантия жизни, чести и имущества всех подданных, без различия религии или секты, обосновывалась священными, т. е. мусульманскими, законами.

Все указанные вопросы должны были быть разработаны в специальных законах. Регламентация прежних и введение новых социальных институтов, как объяснялось в Гюльханейском акте, «имели целью дать импульс для расцвета религии, правительства, нации и империи». Однако уже Махмуду II было ясно, что возрождение Османской империи старыми, традиционными методами невозможно, как невозможен возврат к прошлому. Терминология хатт-и шерифа 1839 г. носит отпечаток двойственности. В нем содержались еще формальные ссылки на ислам, по существу же это был документ, провозгласивший новые политические и идеологические принципы. Недаром А. П. Бутенев заметил, что «процедура провозглашения, а также стиль хатт-и шерифа несколько странны и не соответствуют мусульманским обычаям» [27, л. 62]об.]. В этом документе впервые слово «миллет» употреблено в значении «народ» как нечто единое, не обусловленное этнической или религиозной принадлежностью. Из контекста указа ясно, что под этим словом подразумевалось все население Османской империи в целом. В тексте Гюльханейского акта употребляется слово «тебаа» (подданные) не дифференцировано, как это было раньше принято, на «муслимин» и «реайя». (В указах Махмуда II присутствовали оба эти наименования, обозначающие мусульман и христиан.)

Впервые в официальном документе мусульманского государства появились выражения «общественное благо» (имар-и мемалик), «служение нации» (миллетине хюсюн хидмет), «любовь к родине» (ватан мухаббети), «прогресс» (терфихи ахали) и др., ранее не свойственные правительственным актам, где подчеркивалась лишь приверженность к исламу и правящей династии. На примере Гюльханейского акта уже отчетливо заметен отход от средневековой концепции «истинно мусульманского государства»<sup>5</sup>, сложившейся в Османской империи в XV—XVI вв. В этом документе появились термины, присущие языку европейской политики и идеологии. В обращении ко всем жителям, в обосновании единства интересов правительства и всего населения империи, любви к родине и т. д. содержатся зачатки идеи патриотизма в европейском светском, отнюдь не религиозном значении этого слова. Впервые в правительствен-

ном акте было заявлено «о стремлении посредством *новых учреждений* (курсив наш. — И. Ф.) обеспечить провинциям, входящим в империю, преимущества хорошего управления» [146, с. 4—5]. Очень важной с точки зрения религиозного равенства была отмена закона, определявшего смертную казнь каждому немусульманину, принявшему ислам, а затем вновь вернувшемуся к прежней вере [146, с. 4].

Торжественное провозглашение реформ и последовавшие затем попытки их осуществления вызвали многочисленные отклики в европейской печати (см. [284, с. 750]). В эти годы выступивший с идеей новой религии человечества французский философ, основатель позитивизма Огюст Конт (1798—1857) искал сторонников и поддержки своему учению. С предложениями и советами он обращался к российскому императору Николаю I и к великому везиру Мустафе Решид-паше. В этой связи представляет интерес письмо О. Конта, направленное им в 1854 г. Решид-паше с целью пригласить его в основанное им общество новой мировой религии. В этом письме он излагает свое понимание танзимата и отличие его от европейских социальных движений: «В наш век между восточной и западной политикой существует заслуживающий внимания антагонизм. Социальные движения обнаруживают бессилие западных правительств со всеми их методами управления и рескриптами, они показывают, что слепой нажим, если даже он обеспечивает какой бы то ни было материальный порядок, не дает иного результата, кроме продолжения восстания. Тогда как на Востоке правители, стоящие во главе наций, умеют противостоять злу и найти выход из сложного положения» (цит. по [284, с. 755]).

Французский философ считал, что танзимат представлял собой нечто большее, чем изменения в общественных институтах, а именно «попытку энергичного правительства» решить важнейшие проблемы общественной жизни. В осуществлении этой задачи он отдавал должное «непоколебимости способного везира» [284, с. 755]. Очень далекий от понимания истинной ситуации в Османской империи, О. Конт, считавший себя основателем новой религии, где он заменил бога человечеством, обращался к авторитету и влиянию Решид-паши и надеялся с помощью нового указа, провозглашавшего равенство немусульман с мусульманами, приобрести сторонников и членов своего общества на Востоке, что спустя много лет частично осуществилось.

Несколько ранее опубликования Гюльханейского указа, в том же, 1839 г., была сформирована Комиссия общественной пользы, основной задачей которой была организация системы образования. В проекте регламента комиссии отмечалось большое значение науки для процветания народов. В нем указывалось на неудовлетворительную постановку начального образования в Османской империи. Для поднятия уровня преподавания были предложены следующие меры:

1) проверка и контроль профуровня преподавателей:

2) обучение не индивидуальное, а коллективное, по классам;

3) обязательное обучение всех детей начиная с четырех-пяти лет;

4) основание двух специальных школ для обучения сирот, а также детей, родители которых занимаются бродяжничеством [113, 23.02.1839] <sup>6</sup>.

Другими проблемами, по которым в правительстве велись многолетние дискуссии, были вопросы о том, могут ли христиане и в каком численном соотношении с мусульманами быть принятыми в новые школы после реформы образования; могут ли они и на каких основаниях служить в обновленной османской армии; могут ли они и на каких условиях получить доступ к высшим административным постам после реформы в системе управления и, наконец, главное — в какой мере европеизированные кодифицированные законы могут допустить равенство христиан с мусульманами? Позднее, в конце 60-х годов, в связи с обсуждением структуры Государственного совета (Шура-и девлет), а в середине 70-х годов при выработке проекта конституции 1876 г. возник вопрос о представительстве немусульман в этих органах.

По данным переписи 1844 г., предпринятой по инициативе военного министра Риза-паши для учета населения при наборе в армию, численность населения Османской империи составляла примерно 35 млн. человек. Из них турок (обозначавшихся «османлы» — 12,8 млн. <sup>7</sup>, немусульман (греков, славян, евреев, армян и др.) — 14,75 млн. Остальное население составляли мусульмане других национальностей: албанцы, татары, арабы, курды, туркмены и др. Всех мусульман вместе с турками насчитывалось около 21 млн. человек. Перепись проводилась в трех крупнейших частях империи: европейской, где проживало 15,5 млн. человек, азиатской — 16 млн., Северной Африке — 3,8 млн. человек [166, с. 21]. В новой, более полной переписи в отличие от переписи 1831 г. учитывалось население всех османских территорий в трех частях света.

Однако из-за отсутствия научно разработанной системы переписи могла быть ошибка в пределах 20%. К тому же мусульмане призывного возраста часто избегали переписи, стараясь таким путем уклониться от рекрутского набора. Перепись 1844 г. и последующие переписи в Османской империи XIX столетия не сообщали национальной или языковой принадлежности ее жителей. В них указывались лишь место проживания и религия. Все же некоторые сведения об этнической принадлежности населения империи, особенно в 60—70-х годах, имеются. Это, как правило, европейские источники, которые тоже не вполне адекватно отражали этнический состав населения, так как, исходя из экономических или политических интересов, религиозных или других соображений, по которым делались подобные сводки, в них иногда пытались преувеличить

численность той или иной этнической группы [331, с. 29]. Во многих провинциях Османской империи проживало смешанное население. В этом отношении характерной была Македония, где жили турки, болгары, греки, сербы, вlahи. Этнически очень пестрым был Стамбул: турки, армяне, греки, евреи и многие другие народы.

В Анатолии турки составляли большинство, но и там преобладало смешанное население. На севере и западе было много греков, особенно в Измире <sup>8</sup>. В восточных вилайетах проживали крупные этнические группы армян и курдов. Компактным было население лишь некоторых провинций Европейской Турции, где жили сербы, румыны, болгары, албанцы и греки. Столкновения на религиозной и национальной почве были нередкими и создавали массу проблем для правительства. Вопреки указам, распространявшим наименование «тебаа» (поданные) на всех без исключения жителей Османской империи, вопреки торжественным декларациям Махмуда II и Гюльханейского хатт-и шерифа фактическое неравенство между мусульманами и реаяй оставалось в силе.

Английский консул Л. Фэрли сообщает о попытке христианина выступить с иском против турка в одном из центральных судов Герцеговины. Судья ему разъяснил:

«— Свидетельство христианина против мусульманина не допускается перед судом всевышнего.

— Но, — возразил христианин, — а танзимат?

— Гяур, — отвечал судья, — Порта может пожаловать то, что она пожелает, тому, кому она захочет. Что же касается нас, мусульман, мы признаем лишь один закон и один танзимат, и это — Коран, так же как мы признаем только одного бога, чьим пророком является Мухаммед» [145, с. 135].

Другим важным вопросом, имевшим прямое отношение к доктрине османизма, был вопрос о службе немусульман в османской армии. С эпохи турецких завоеваний и до 1839 г., когда был объявлен Гюльханейский указ, реаяй были освобождены, а точнее, исключены из военной службы, что вполне соответствовало духу и букве Корана, поскольку немусульмане не могут участвовать в священной войне. Взамен воинской службы (также в соответствии с Кораном) они платили подушный налог джизье, в середине XIX в. переименованный в харадж [224, с. 123].

Соблюдение этой традиции никак не согласовывалось с принципами торжественно провозглашенного фермана о равенстве. Но что было не менее существенным в данном вопросе — это физическое истощение и обеднение мусульманского населения, падение его численности в результате частых войн и участия в них исключительно мусульман. В 1847 г. была сделана попытка завербовать во флот греков <sup>9</sup>. Эта мера оказалась удачной, и Государственный совет представил в 1850 г. законопроект, по которому все реаяй должны были служить в сухопутной армии,

взамен чего упразднялся харадж. В этом проекте недоставало, однако, двух весьма важных дополнений: закона о производстве чинов в армии и гарантии того, что при этом не будет приниматься во внимание вероисповедание. Эти вопросы было трудно решить, и правительство так и не сумело тогда найти приемлемый вариант<sup>10</sup>. Христиане, со своей стороны, отнюдь не стремились к службе в армии и предпочитали платить харадж [135, с. 7]. Таким образом, проект остался неосуществленным. Однако в 60-х годах Порты вновь вернулась к обсуждению этого вопроса.

Осуществлению реформ повсеместно препятствовали местные власти. В середине XIX в. сохранялась изжившая себя средневековая система провинциальной администрации. Каждая провинция (вилайет) предоставлялась на несколько лет чиновнику, который давал гарантии платежей в казну с поручительством банкира-армянина. Этот чиновник-губернатор становился как бы вице-королем провинции с неограниченной властью, располагавшей военной силой, собиравшей налоги, устанавливавшей цены, извлекавшей пользу из всех ресурсов данной территории [142, с. 106]. Закон о вилайетах, подписанный 28 ноября 1852 г., реорганизовывал провинциальное управление<sup>11</sup>, укреплял централизацию государственной власти. Вместо одного губернатора теперь назначались вали, военный губернатор (мухазыз) и чиновник министерства финансов, который в зависимости от ранга был либо генеральным сборщиком (дефтердар), либо уполномоченным (мухассыл), либо агентом казны (мальмюдюр). Вали сотрудничал с великим везиром, военный губернатор и дефтердар непосредственно общались с военными и финансовыми ведомствами. Каждый из них был более или менее независимым в своей сфере, но была и необходимость в их сотрудничестве. Все три представителя местной администрации отчитывались перед диваном. В основу этого закона была положена французская система. Несмотря на несовершенство ее воплощения на турецкой почве, новый аппарат власти работал лучше, чем предыдущий. Закон 1852 г. усилил полномочия местной полиции, деятельность которой была направлена на борьбу с разбоем в провинциях [142, с. 107—109].

Эта реформа имела целью улучшить административное управление провинциями, преодолеть их разобщенность путем централизации аппарата, ликвидировать возникавший вследствие разобщенности беспорядок на местах, который был одной из важнейших причин недовольства христианского населения. Однако полностью этот беспорядок и злоупотребления властей Порты устранить не могла, так как вся государственная структура нуждалась в коренной перестройке, а осуществить ее тогда не сумело бы ни одно правительство [246, с. 147].

Как уже говорилось, вопрос о положении христиан в Османской империи оставался важнейшей составной частью Восточного вопроса, и всякий раз в кризисные моменты к нему по необ-

ходимости возвращались и великие державы, и Порты. После египетского кризиса 30-х годов новым, весьма сложным испытанием для османского правительства была Крымская война 1853—1856 гг. Турецкий историк Энвер Зия Карал отметил, что международная ситуация изменилась за прошедший период не в пользу Порты. Если Гюльханейский акт 1839 г. был подготовлен Мустафой Решид-пашой не без английского влияния, то хатт-и хумаюн 1856 г.<sup>12</sup>, которым открывается второй период танзимата, был разработан Аали-пашой уже при непосредственном участии английского и французского послов. Под их прямым давлением этот указ был включен в ст. 9 Парижского договора 1856 г. вопреки усилиям великого везира придать делу чисто внутренний характер [268, т. 6, с. 5]. Об усиливавшейся иностранной опеке говорится уже в преамбуле нового фермана: «Августейшие права моей верховной власти, которые только что благодаря милости всевышнего получили извне новое освящение вследствие похвальных усилий всех моих верных подданных, а также благодаря заботам и великодушному содействию великих держав, моих доблестных союзников... побуждают меня... всеми возможными средствами обеспечить силу, могущество и процветание страны, равно как и благосостояние всех моих подданных, объединенных между собой сердечными узами патриотизма и равных в наших глазах» [286, с. 56].

Решид-паша обвинял Аали-пашу в ущемлении государственного престижа в Парижском договоре и хатт-и хумаюне 1856 г., а также в предоставлении особых привилегий христианам [140, № 10, с. 73]. Однако у великого везира, по существу, не было выбора, хотя он безуспешно пытался изменить в этих документах некоторые формулировки.

В новом указе положения Гюльханейского акта 1839 г. получили дальнейшее развитие и более четкую дифференциацию. Некоторые пункты повторяли то, что содержалось в более ранних ферманах. Например, в фермане 1853 г., адресованном главам немусульманских общин, уже говорилось о священном долге монарха и халифа заботиться о всех своих подданных и гарантировать им все привилегии, которыми они пользовались; сохранять церквей и монастырей со всем имуществом, а также гарантию личных прав и имущества немусульман. За нарушение указа устанавливалось суровое наказание.

Аналогичная статья в фермане 1856 г. формулировалась следующим образом: «Все религиозные привилегии и льготы, дарованные моими предками, изначально и в последующие времена всем христианским и другим немусульманским общинам, учрежденным в империи, будут подтверждены и поддержаны... Власть, дарованная патриархам и епископам христианских исповеданий султаном Мехмедом II и его преемниками, будет согласована с новым положением, которое мои великодушные и благосклонные намерения обеспечивают сим общинам» [286, с. 56]. Это новое положение позднее получило развитие в ука-



зах 60-х годов об устройстве немусульманских общин. Реорганизация миллетов предусматривалась в еще одной статье хатт-и хумаюна: «Духовные повинности всякого рода будут уничтожены и заменены твердыми налогами с доходов патриарших и других глав общин... Движимое и недвижимое имущество духовенства не подвергнется никаким посягательствам; но светское управление христианских и других немусульманских общин будет поставлено под наблюдение советов, избранных в среде самих общин из религиозных и светских представителей» [286, с. 56]. Здесь выражено намерение Порты, впоследствии осуществленное, усилить светский элемент в немусульманских общинах в ущерб религиозной иерархии, что, как полагали реформаторы танзимата, способствовало бы сглаживанию и устранению религиозных конфликтов в османском обществе.

Хатт-и хумаюн 1856 г. декларировал равенство подданных Османской империи всех вероисповеданий в сфере образования, при назначении на административные и судебные должности, при налогообложении и исполнении воинской повинности. Запрещалось употреблять в актах, протоколах и других административных документах «всякие отличительные наименования, могущие оскорбить какую-либо категорию подданных вследствие их религии, языка или этнической принадлежности». За нарушение этой статьи предусматривалось наказание.

В указе 1856 г. говорилось о допуске всех подданных, без всякого различия, ко всем государственным должностям. Предусматривался также прием подданных без религиозных и иных ограничений в гражданские и военные школы. Кроме того, каждой общине разрешалось открывать общеобразовательные и специализированные школы, в которых учителя назначались смешанным советом народного образования, утверждавшим школьные программы.

В новом указе сообщалось об учреждении смешанных судов, которым надлежало рассматривать коммерческие, гражданские и уголовные дела между мусульманами и христианами или другими подданными-немусульманами. Однако гражданские дела внутри общин, касающиеся подданных одного вероисповедания, могли быть по их просьбе рассмотрены в патриаршеских советах или общинах.

Хатт-и хумаюн предусматривал не только равенство в правах, но и равенство в обязанностях османских подданных, в частности при несении военной службы. При этом все же оговаривался принцип замены или выкупа. Закон о порядке прохождения воинской службы немусульманами предполагалось опубликовать дополнительно и в скором времени.

В фермане 1856 г. использовались уже вошедшие в административный язык Порты выражения «султанские подданные» (тебаа-и шахане), «подданные султаната» (тебаа-и салтанати), «подданные Высокой Порты» (тебаа-и Баб-и Али).

В целом хатт-и хумаюн 1856 г. представлял собой широкую

программу внутренних преобразований, в которой впервые довольно большое место заняли не только политические, но и экономические проблемы. В нем предусматривалось государственное поощрение и участие в строительстве дорог и каналов, развитии торговли и банковского дела, для чего предполагалось привлечь иностранные капиталы [286, с. 56].

При анализе этого документа следует учитывать, что внутренняя политика и реформы в Османской империи после Крымской войны были уже настолько тесно связаны с внешнеполитическими проблемами, что подчас они составляли одно целое. Например, вопрос о положении христианских народов с этого периода и до конца века служил постоянным объектом обсуждения на международных конференциях и конгрессах, а также был поводом прямого вмешательства в дела Османской империи.

Светские элементы хатт-и хумаюна 1856 г. были обозначены гораздо отчетливее, чем в Гюльханейском хатт-и шерифе 1839 г.

Союзники Османской империи по Крымской войне, включившие ее в «европейский концерт», ратовали за реформы, которые базировались бы на европейских светских принципах. В частности, с доктриной османизма в эпоху танзимата вполне согласовывался проект реформ, предложенный Францией и поддержанный Англией и Австрией. Этот проект, предусматривавший «слияние рас и прогресс, обеспеченный развитием образования и помощью Запада», был благожелательно принят Портой. Его основная мысль повторялась реформаторами 60-х годов в различных документах. «Слияния рас» во французском проекте предполагалось достичь путем постепенного уничтожения этнических и религиозных противоречий, а также путем поднятия материального уровня жизни всего населения Османской империи [100, л. 130об.; 102, л. 21об.—22].

И все же на пути осуществления этого проекта имелись серьезные препятствия. Они заключались не только в неослабевавшей противоречивости интересов мусульман и христиан, в обособленности их экономической и культурной жизни, но и в обострении конфликтов внутри христианских и мусульманских общин, что было связано с дальнейшим развитием национального самосознания сербов, болгар, румын, а также арабов, албанцев и других народов, населявших Османскую империю. Российский посол в Лондоне Ф. И. Бруннов обращал внимание на «сопротивление, которое славянский элемент оказывает греческому влиянию там, где соприкасаются эти две нации, у которых общин является только ненависть к османскому владычеству» [31, л. 127—127 об.]. Меморандум России от 18 апреля 1867 г. о разделе Османской империи на автономные районы по национальному признаку основывался на принципе автономии наций под эгидой султана (текст см. [162, т. 7, с. 446—455]). Турецкие министры отклонили это предложение, заявив,

что «признать его значило бы подписать себе смертный приговор» [102, л. 107].

В России выдвигались и более радикальные неофициальные проекты. Известный русский ученый и дипломат Е. П. Ковалевский, сторонник активной позиции России в Восточном вопросе, в своей докладной записке указывал на необходимость оказать военную помощь славянским народам в их борьбе за национальное освобождение. Он предлагал после освобождения славян от турецкого господства образовать на Балканах славянскую федерацию в составе нескольких национальных государств, «федерацию из пяти владений или королевств по принципу наций и религии...». По его замыслу «центр этой федерации (и глава сейма) должен был находиться в Константинополе, а в случае если европейские государства потребуют общего покровительства над Константинополем как вольным городом — то в Адрианополе или Софии» [251, с. 679—680].

Конечно, Порты знала и о таких проектах, что побуждало ее пытаться своими силами решить эту сложнейшую проблему Восточного вопроса. Программу, обозначенную в хатт-и хумаюне 1856 г., она начала претворять в жизнь. Очень важным этапом на этом пути была реорганизация миллетов. Как уже говорилось, миллеты были независимы в том, что касалось внутреннего устройства и распорядка их жизни, который определялся их собственной духовной иерархией. Этот порядок плохо согласовывался с доктриной османизма, с идеей общего гражданства и равноправия подданных. В 1862—1863 гг. был опубликован Органический статут, который уменьшил власть духовенства и соответственно увеличил светское начало в греко-православной и армяно-григорианской общинах. Османские евреи получили такую хартию в 1865 г.

Стимул к подобной реорганизации исходил и от самих миллетов под воздействием развивавшегося национального самосознания немусульманских народов, и от османского правительства, но совсем из других побуждений. Как уже говорилось, реорганизация общин была обещана в хатт-и хумаюне, и правительство рассчитывало, что она будет способствовать успеху доктрины османизма, призванной уничтожить религиозный антагонизм в империи, способствовать установлению османского братства и эгалитарного гражданства, о котором также говорилось в указе 1856 г., а в конечном итоге консолидации империи на базе османизма. Реформа миллетов должна была действовать еще большему отделению религии от государства по мере постепенного принятия светского законодательства, которое уже было начато.

Порте было важно, кроме того, чтобы с уменьшением влияния духовенства в миллетах можно было избежать внутриобщинной и сектантской борьбы среди христиан. Такая борьба имела место в греко-православной общине, где болгары добивались церковной независимости, а в армянской общине она

принимала ожесточенные формы<sup>13</sup>. Эти распри создавали для Порты значительные затруднения в поддержании внутреннего спокойствия. Они же давали повод для вмешательства великих держав, которые в религиозных конфликтах христиан поддерживали ту или другую сторону. Османское правительство было заинтересовано к тому же в снижении коррупции не только в среде османской бюрократии, но и среди христианского духовенства с его направленным против Порты влиянием.

Английский посол лорд Стретфорд Редклифф вместе с французским и австрийским послами при обсуждении указа 1856 г. горячо поддержали идею реорганизации миллетов, особенно в части, касавшейся расширения сферы светского контроля, ограничивавшей власть духовенства и устанавливавшей ему фиксированное жалованье. Каждой общине было предложено учредить комиссию для реорганизации собственного управления и представить результаты ее работы на утверждение Порты, чтобы «привести организацию миллетов в соответствие с прогрессом и просвещенным духом времени» [300, с. 114].

В результате предпринятой реорганизации положение христиан, составлявших большинство среди немусульман Османской империи, несколько улучшилось сравнительно с предшествующим периодом. Но христиане по-прежнему страдали от пороков всей османской государственной системы: своеволия местной администрации, разбоя, злоупотреблений при сборе налогов и т. д. Однако они все же были избавлены от воинской повинности, а один из британских консулов сообщал, что «турецкий крестьянин, без сомнения, является чаще объектом угнетения, чем христианин» [300, с. 115—116].

Конечно, христиане страдали и от угнетения своей собственной религиозной иерархией, особенно в греко-православной общине, где наиболее тяжелым было положение болгар и других славянских народов, подчиненных греческому духовенству. Реорганизация этого миллета столкнулась с упорным сопротивлением греческого духовенства, где процветала смешанная коррупция. Епископы издавна платили патриарху значительные суммы за утверждение их в должности, а патриарх тоже, в свою очередь, должен был уплатить за свое утверждение Порте. Таким образом круг замыкался. Поэтому эффект от реорганизации миллетов не мог быть очень большим. Коррупция процветала во всей Османской империи, и фиксированное жалованье духовенству мало что меняло. Внутренняя борьба в миллетах тоже заметно не снизилась. Не уменьшилось и вмешательство великих держав в дела османского государства. Обеспечить единство османских подданных этой мерой не удалось. Хотя реформа миллетов имела целью искоренить злоупотребления, расширить принцип народного представительства в миллетах и улучшить их взаимоотношения с Портой, в конце 60-х и 70-х годах стало вполне очевидным, что эта мера обнаружила и еще сильнее подчеркнула отсутствие единства среди народов, насе-

лявших Османскую империю. Обособленный характер миллета, даже реформированного, остался, по существу, прежним. Хотя власть духовенства была уменьшена и достигнута некоторая степень секуляризации в миллетах, религиозная рознь между народами империи не была уничтожена. Даже отношения глав миллетов с Портой остались прежними. Они, как и раньше, все контакты с правительством осуществляли через министра иностранных дел. Лишь в 1878 г. эта практика изменилась, и отношениями с общинами стал ведать министр юстиции [300, с. 132].

Американский историк Кямилль С. Абу Жабер из университета Теннесси полагает, что в теории система миллетов могла бы наиболее гуманным образом решить проблему национальных меньшинств в Османской империи [316, с. 222]. Сходной точки зрения на османские миллеты как на «серьезную альтернативу западноевропейским методам организации больших географических пространств и различных групп населения» придерживаются и другие западные исследователи (см., например, [331, с. 4]).

Как нам представляется, миллеты были пережитком средневековья и ни политически, ни экономически не могли бы вписаться в новое время. Религиозные общины оказались способными сохранить свой язык, культуру, религию и национальную самобытность из-за культурной отсталости турок, а не вследствие достоинств самой системы миллетов, как полагают эти историки. Эта система трансформировалась в силу национального развития немусульманских народов, что неизбежно вело к идеям национального самоопределения. Этому весьма способствовало увеличение светского элемента в управлении общинами. Большую роль в данном направлении сыграло светское образование, характерное для Европы XIX в. С реорганизацией миллетов этот процесс был ускорен. Просвещение с помощью печати и обновленных школ быстро распространялось в Османской империи среди греков, армян и евреев. Совершенствовалась система образования. Греки и армяне, часть из которых утратила свой родной язык, живя в массе турецкого населения, теперь вновь начали его изучать. Независимая Греция оказывала всяческую помощь, в том числе и материальную, новым греческим школам в Османской империи [300, с. 132].

Духовный подъем и возрождение переживали и другие немусульманские народы, опережавшие на этом пути господствовавшую народность. Хотя, как это будет видно дальше, некоторые османские государственные деятели, в особенности лидеры танзимата, достаточно четко это понимали, они не смогли осуществить многих своих идей и планов, в частности в сфере образования.

Можно согласиться с выводом американского ученого Р. Дэвисона, что на практике прежний клерикальный обскурантизм лучше поддерживал османское господство, чем новый порядок

в миллетах. Однако опыт реорганизованных миллетов пригодился самим туркам при разработке конституции 1876 г., которая велась при участии Крикора Одиан-эфенди, одного из авторов статута армянской общины 1863 г.

Некоторые изменения в годы танзимата произошли в составе административного аппарата Османской империи. На службе Порты находилось и раньше немало христиан, особенно греков. Однако официальное привлечение немусульман к государственной службе, и в частности на высшие государственные должности (что ранее не практиковалось), началось в годы танзимата. В 1864 г. членами Высшего совета юстиции были назначены грек Логофет Аристархи и армянин Миран Дюз. Это назначение произвело сенсацию как первый пример допуска христиан к высшим постам в османском государстве [117, 01.02.1864]. Позднее это практиковалось еще шире. Известны такие османские дипломаты второй половины XIX в., греки по происхождению, как Костаки Мусурус-паша (1807—1891), который в течение 35 лет (1851—1885) был турецким послом в Лондоне, а также министр иностранных дел в 1878—1879 гг. и представитель Порты на Берлинском конгрессе 1878 г. Александр Каратеодори-паша, впоследствии губернатор о-ва Крит. Товарищ министра общественных работ, советник Мидхат-паши, участвовавший, как уже говорилось, в подготовке проекта конституции 1876 г., Крикор Одиан-эфенди был армянином, член Государственного совета армянин Чамич Ованес-эфенди также участвовал в работе комитета по выработке проекта конституции [231, с. 82—83].

Крикор Агатон-эфенди был первым немусульманином, назначенным на пост министра в османском правительстве [300, с. 135]. Но эти отдельные лица, выходцы из христианской среды, на османской службе не определяли общую практику, ограничивавшую допуск немусульман к высшим постам в государственном аппарате. Более того, их выбор и назначение обусловливались не только их бесспорными способностями и заслугами на османской службе, но и степенью активности, с которой они защищали существующий порядок вещей и господствующую идеологию.

Известно, что Мусурус-паша, грек православного вероисповедания, и его семья поддерживали и в некотором смысле воплощали даже собственным примером идеи равенства доктрины османизма. Не довольствуясь ролью преданного служащего Порты, Мусурус-паша был активным ее сторонником. Что касается поддержания авторитета османского государства, то он был требовательнее и ревностнее даже некоторых министров-турок, что приводило его к конфликтам с соотечественниками-греками и вызывало вражду его единоверцев в Греции. Например, в 1847 г., будучи послом Порты в Греции (1840—1848), он не дал визу на въезд в Турцию полковнику Каратасосу, адъютанту греческого короля Оттона I, так как знал о его антиос-

манской деятельности. Не поддаваясь сильному давлению греков-националистов, Мусурус-паша навлек на себя раздражение и гнев греческого правительства и народа. Несмотря на охрану из четырех жандармов, на него было совершено покушение. Один из посольских курьеров, османский подданный, грек, пятью выстрелами ранил посла Порты. Когда его схватили, он кричал: «Я спасал свободу Греции, я убил тирана». Мусурус-паша остался жив, однако правая его рука была навсегда искалечена [272, с. 429]. Последующее длительное его пребывание в Лондоне в качестве османского посла было связано с желанием королевы Виктории, которая прямо заявила, что предпочитает видеть послом Порты христианина [272, с. 424].

После 1856 г. и примерно до конца 70-х годов XIX в. на службе Порты находилось также немало армян. Американский ученый Месроп Крикорян провел интересное исследование. На основании османских ежегодников — салнаме, тогдашних статистических сборников, он сумел показать степень и формы участия немусульман (главным образом армян) в общественной жизни османского государства в 1839—1908 гг. В результате он пришел к заключению, что с 1839 г. и особенно после 1856 г. немусульмане, более чем когда-либо прежде, допускались к службе в османском административном аппарате.

В 1860 г. был выработан проект Армянского национального статута, а спустя три года, в 1863 г., он был санкционирован Портой. Управление национальным образованием передавалось Учебному совету, который разрабатывал школьную программу. Этот же совет способствовал развитию женского образования. По закону о народном просвещении 1869 г. в Османской империи были предусмотрены две категории светских школ: государственные, подчинявшиеся министерству просвещения, и частные. Обучение мусульман и христиан в начальных школах было разделенным; только начиная с идадие (неполная средняя школа) разрешалось их совместное обучение (см. [183, с. 114—117]).

С 1857—1858 гг. и позже армяне и другие немусульмане были допущены к учебе в османских средних и высших учебных заведениях. Благодаря этому они приобрели возможность основательно изучить турецкий язык наряду с получением общего и профессионального образования, что давало им доступ к различным ступеням общественной службы. Помимо османских школ армяне имели собственные средние школы, руководимые французской католической и американской протестантской миссиями, которые также способствовали развитию образования христианских народов. Многие армяне, как и представители других национальностей (греки, сербы, болгары), после окончания местных учебных заведений для продолжения образования отправлялись в Париж, Нью-Йорк, Петербург, Берлин, а также в коллежи Бейрута, ставшие позднее, в 1920 г., универ-

ситетами. Большинство студентов возвращались на родину, где находили применение в различных профессиональных и административных сферах деятельности [323, с. 2].

В годы танзимата в Османской империи появились новые профессии, в том числе журналисты, светские судьи, преподаватели светских школ, врачи и др. Вначале некоторые из них были любителями, совмещая, например, журналистскую деятельность с официальными служебными постами [325, с. 455]. Среди этих лиц было много немусульман.

Как уже упоминалось, в 1860 г. в соответствии с хатт-и хумаюном 1856 г., провозгласившим личную безопасность и религиозную свободу всем подданным Османской империи, был разработан статут армянской общины, что стимулировало развитие образования и литературы на армянском языке и способствовало формированию национального самосознания молодого поколения. Административная реорганизация 1864 г. [283, с. 136—154] создала возможность участия в общественной жизни страны новых чиновников, среди которых было немало греков и армян [323, с. 2].

В 1864 г. одна из турецких газет поместила сообщение о том, что «32 ученика из греческой, болгарской и армянской общин приняты в военные школы Стамбула и Парижа для обучения на счет турецкого правительства, чтобы позднее служить в ранге офицеров в султанской армии наравне с мусульманами. Из них восемь человек будут приняты на гражданскую службу. Эти ученики не могут перейти в ислам, иначе они немедленно будут отчислены из школ» [117]. Подобные меры должны были обеспечить если не «слияние», то гармонию «рас» в османском обществе.

Следует заметить, что вопрос о воинской службе немусульман в османской армии был сформулирован в хатт-и хумаюне 1856 г. в довольно общих выражениях, без необходимых разъяснений конкретных условий. Там ничего не говорилось о том, будут ли христиане составлять отдельный корпус или войдут в общий контингент армян. Этим указом допускалась система замены, т. е. выкупа, которая временно была введена в действие по общему согласию.

Позднее, в 1870—1871 гг., появились более конкретные проекты и предложения относительно военной службы христиан. В 1870 г. Аали-паша думал о создании смешанных батальонов из мусульман и христиан. Однако, как предполагал российский посол Н. П. Игнатьев, турки не решились вооружить большое число христиан [37, л. 231об.—232]. В 1871 г. все еще обсуждался в Порте вопрос о допуске христиан в османскую армию. В донесении российского посла Александру II говорилось, что великий везир не согласится на формирование чисто христианских подразделений какой бы то ни было численности, так как опасается в результате получить ядро национальных армий. Наряду с этой точкой зрения в султанском правительстве вы-

сказывались мнения о том, что «слияние двух категорий населения на равноправной основе сможет осуществиться лишь после того, как будут созданы чисто христианские подразделения, чтобы потом их включить в мусульманские войска» [39, л. 81об.—82].

Был еще один вариант, ранее предложенный Фуад-пашой. Он предусматривал допуск христианских добровольческих формирований во время военных конфликтов. Аали-паша, поддерживавший этот проект, полагал, что такая система имела бы преимущество в том, чтобы исподволь приобщить людей различных религиозных культов к службе под одними знаменами. Н. П. Игнатьев считал, что предпочтение, отдававшееся великим везиром именно такому проекту, проистекало отчасти из нежелания потерять для государства те доходы, которые оно получало за счет налога за отказ от воинской службы (бедел-и аскерие), уплачиваемого немусульманами [39, л. 81об.—82]. Что касается христиан, то они, как и прежде, не хотели служить под началом мусульман.

В 1863 г. российский консул в Адрианополе Золотарев общал временному поверенному в делах в Стамбуле Е. П. Новикову о реакции христианского населения на утверждение Портой закона о воинской повинности. «Конечно, — писал он, — христиане предпочтут воинскую службу, нежели уплату налога при условии, что воинские формирования будут отдельными от мусульманских и будут иметь военачальников-христиан. В противном случае, как бы ни был тяжел налог, они предпочтут его платить, ибо совместная служба с мусульманами навлечет на них религиозные оскорбления и унижения. В крайнем случае воинские подразделения должны быть составлены поровну из христиан и мусульман, а религия не должна быть препятствием в служебном продвижении» [104, л. 314—315]. Однако Порта так и не решилась допустить формирование отдельных христианских подразделений, а потому в целом найти приемлемый вариант для обеих сторон в период танзимата так и не удалось. Позднее, в 70-е и особенно 80-е годы, правительство начало изыскивать новые средства для пополнения османской армии за счет мусульман-нетурок: арабов, курдов, черкесов и других народов, которым в правление Абдул Хамида II даже отдавалось предпочтение перед турками. В годы танзимата мусульмане, преимущественно турки, продолжали одни платить налог кровью, для немусульман он был заменен, как уже говорилось, денежным налогом бедел-и аскерие в отличие от прежнего хараджа.

В соответствии с принципами доктрины османизма и с тенденциями консолидации и централизации Османской империи в 1869 г. был принят закон о национальности, а точнее, о подданстве. В нем уже содержались вполне светские европейские критерии национальности. Главным образом закон был направлен против зла иностранной протекции урожденным османским

подданным, так как многие христиане принимали иностранное подданство и пользовались в Османской империи капитуляциями и покровительством консулов. Закон устанавливал правила приобретения и сохранения османского гражданства на чисто территориальной основе, не связанной с вероисповеданием. В новом законе говорилось, что все лица, проживающие на османской территории, будут рассматриваться как османские подданные, если они не представят доказательств противного, и что ни один османский подданный не может приобрести иностранное гражданство без согласия Порты [331, с. 43]. Для рассмотрения подобных дел позднее была создана специальная комиссия.

В силу издавна существовавшей на основе капитуляций экстерриториальности иностранных подданных Порта отказывала им в праве владения недвижимостью в пределах империи. «Единственное преимущество подданных султана, — разъяснял свою позицию французскому послу Аали-паша, — уравнивающее привилегии, которыми пользуются иностранцы по капитуляциям, состоит в праве владения недвижимостью. Если эта привилегия будет отменена, ничто не воспрепятствует отныне переходу реая в иностранное подданство, и, таким образом, в один прекрасный день султан окажется лишенным, вероятно, большей части своих владений» [33, л. 470об.]. Закон 1869 г. был значительным шагом на пути к секуляристской концепции государства и гражданства. В годы танзимата и позднее Порта была озабочена в первую очередь сохранением в составе империи еще оставшихся у нее владений, поскольку ряд бывших османских территорий пользовался фактической, а иногда и юридической автономией или специальным статусом: Тунис, Египет, Ливан, Сербия, Дунайские княжества, Черногория, где права султана были сюзеренными, а не суверенными. На остальных территориях еще действовала административная (вилайетская) система 1867 г.

При всей ограниченности и, возможно, неизбежной непоследовательности танзиматских реформ определенные конкретные их результаты были очевидными уже в конце 60-х годов.

Некоторое представление о результатах танзиматских реформ в провинциях с преобладавшим христианским населением дает отчет упомянутого консула Золотарева в ответ на серию вопросов, поставленных императорской дипломатической миссией в Стамбуле о состоянии Адрианопольского вилайета, где соотношение мусульманского и христианского населения в отдельных районах составляло примерно 3 : 4; 4 : 5; 2 : 3; 5 : 6 [104, л. 314—315]. Золотарев начал с того, что эта провинция по сравнению с другими (например, с Албанией) выглядела благополучной. Но и здесь наблюдались грабежи и разбои, различные формы вымогательства турецких чиновников, разорительные налоги. Невозможность уплатить их вовремя толкала крестьян в кабалу к банкам, где можно было получить ссуду

за очень высокий процент — от 20 до 25. Действительного равенства христиан и мусульман, провозглашенного танзиматом (имеются в виду акты 1839 и 1856 гг.), не существовало. Постоянно действовали только Коммерческий и Уголовный суды. Большая же часть коммерческих дел вопреки статьям хатт-и хумаюна была предоставлена произволу губернатора или, того хуже, его окружения. В жалком состоянии находилась торговля. Многие торговцы обращались в консульство за везирскими письмами, чтобы получить свои деньги.

Земельные участки, за небольшими исключениями, находились в руках беев. После отмены обязательной трудовой повинности (разновидность барщины)<sup>14</sup> доходы землевладельцев значительно уменьшились. Многие из них продали землю христианам. Торговцы — почти исключительно христиане, так как мусульмане предпочитали государственные должности. Крестьяне-христиане обладали земельной собственностью на тех же условиях, что и мусульмане. Однако в тюрьмах было больше крестьян-христиан, не уплативших налоги, чем мусульман. К последней власти были гораздо снисходительнее. Свидетельство христиан против мусульман в меджлисе (местном административном совете) допускалось лишь в исключительных случаях, когда речь шла об иностранном подданном или его протеже. Перед кади такое свидетельство по шариату было невозможно. По турецким законам всякий убийца карался смертной казнью, но преступление турка против христианина в житейской практике могло быть засвидетельствовано только христианами, а потому ни разу такой случай не был наказан в соответствии с законом. В лучшем случае за убийство христианина турка приговаривали к пожизненному заключению. Население сильно обеднело, так как со времени восшествия на престол султана Абдул Меджида I налоги увеличились на 30%. К тому же налоги эти часто устанавливались произвольно и порядок их взимания плохо регламентировался.

Все же в целом обращение властей с христианским населением несколько улучшилось по сравнению с тем, что было 5—20 лет назад, так как турецкий элемент в этих местах заметно уменьшился<sup>15</sup>. Имело значение также присутствие консулов и их рапорты. Кроме того, известно, что христиане обеспечивали основную часть доходов государства. Однако христиан в административных советах все еще было мало, и они не имели должного влияния. Положение болгарских школ оставляло желать лучшего. При строительстве церквей христиане уже не встречали помех, как это было раньше. Акты насилий и грабежей — всегда дело рук фанатичной части населения. Но мюдюры и меджлисы маленьких отдаленных уголков выступали обычно как подстрекатели. Жалобы христиан рассматривали греческие епископы вместе с турецкими властями, иногда чорбаджи<sup>16</sup> христианских общин [104, л. 328—329].

Таков был краткий отчет российского консула о положении

в одной из провинций с преобладавшим христианским населением после указов о реформах 1839 и 1856 гг. Ситуация в Адрианопольском вилайете могла характеризовать и другие провинции с преимущественно христианским населением.

Хатт-и хумаюн 1856 г. произвел весьма сильное, но различное впечатление на христианское и мусульманское население Османской империи. Хотя это был уже второй рескрипт о равенстве османских подданных, он тем не менее вызвал еще большие страсти, чем первый — хатт-и шериф 1839 г. (подробнее см. [226]). Ферман 1856 г. связывался в умах населения с именами и политикой реформаторов второго периода танзимата — Аали-паши и Фуад-паши. Когда после одной из очередных частых смен кабинета великим везиром в 1862 г. стал Фуад-паша, российский консул в Адрианополе Золотарев сообщал в Стамбул по поводу этого назначения: «Турки опасаются как бы Фуад-паша не нанес последнего удара их предрассудкам и злоупотреблениям. Что же касается христианского населения, то оно восприняло эту новость по крайней мере с удовлетворением, поскольку имя Фуада внушает ему доверие и поскольку он известен как государственный деятель, искренно преданный прогрессу, цивилизации и реформам в своей стране» [103, л. 1—2об.].

Если христианскому населению в целом указы 1839 и 1856 гг. оставляли некоторую надежду на изменение их положения, то принцип равенства, обозначенный в этих документах, вызвал сильное недовольство греческого духовенства, опасавшегося за свою власть и привилегии, а в среде мусульманских фанатиков, которых тогда было немало, явился причиной неистовой ярости, так как покушался на освященное веками чувство превосходства мусульман над «неверными». На этом постулате в течение нескольких веков держалась мощь османского государства.

После провозглашения хатт-и шерифа 1839 г. произошли волнения в Адрианополе, Измире, Кайсери, Конье и других городах, где фанатики устроили христианские погромы. После объявления хатт-и хумаюна 1856 г. наблюдались беспорядки и резня христиан на Балканах, в Сирии и во многих других районах империи. Волнения усилились в 1858 г. после попыток Порты провести реформы в жизнь. Объектом оскорбления и покушения стал английский консул в Белграде. Столкновения между христианами и мусульманами произошли в Боснии, Герцеговине, на Крите. Особенно жестокое избиение христиан имело место в Сирии и Ливане. В Джиdde был убит английский консул [101, л. 85—96]. Англия ввела свои корабли в залив Акаба. Опасаясь общеевропейского возмущения, Порты приняла самые решительные меры: зачинщики бунтов были казнены.

Условия, в которых Порте приходилось осуществлять реформы на основе доктрины «равенства», были настолько слож-

ны, что ставили правительство перед дилеммой: либо, не осуществляя на практике обещаний указа 1856 г., допустить восстание христианского населения и отпадение от империи новых провинций, либо, настойчиво проводя в жизнь реформы, вызвать возмущение мусульман. По мнению российского канцлера А. М. Горчакова, заговор 1859 г. против султана Абдул Меджида I имел непосредственную связь с реформами и это покушение доказало, что «партия фанатиков располагает и солдатами и руководством» [101, л. 96—96об.]

Султанское правительство в годы танзимата находилось между двумя противоположно действовавшими силами: с одной стороны, христианские народы, обогнавшие в социально-экономическом и культурном отношении турок и других мусульман империи и требовавшие условий для своего дальнейшего развития; с другой — давление мусульман, все еще подкрепляемое обветшавшими догматами религии.

Какой-либо компромисс или сочетание этих столь разнородных категорий населения в рамках единого государства едва ли представлялся возможным в новое время перед лицом новых политических реальностей и новой расстановки сил в мире. В государстве, где господствующая, наиболее многочисленная народность отстает по уровню своего развития от других народов, неизбежно происходит замедление и в развитии ушедших вперед народов, что, естественно, вызывает их протест. Поэтому распад такого государства неизбежен.

Кроме того, сами мусульмане еще не восприняли новой концепции государства. Хотя в XIX в. термин «османлы» означал квазинациональное определение гражданства, его значение было малопонятным массам населения, которые знали о существовании государства только через контакты со сборщиками налогов. Для большей части мусульманских подданных Османской империи коллективное тождество было понятным только в религиозных терминах. У немусульман национальное самосознание в середине XIX в. уже преодолело рамки только религиозной общины. По определению Гибба и Бауэна, «османское правительство сформулировало задачу социальной унификации религиозных институтов, которая поставила бы немусульманские и ортодоксальные мусульманские группы под его контроль, но при отсутствии их эффективной инкорпорации в структуру османского общества» [305, т. 1, с. 79].

Вследствие этого задача реализации доктрины османизма изначально в своих исходных данных содержала противоречия, препятствовавшие ее решению.

Возможность какого-либо быстрого прогресса в Османской империи весьма скептически оценивал современник танзимата французский консул в Белграде Э. Энгельгардт: «Столь радикальные преобразования не могли иметь успеха даже под сенью абсолютной власти, так как приходилось учитывать нравы, социальные условия, традиционное воспитание и даже

предрассудки населения...» [142, с. 2]. Современный турецкий ученый Т. Туная обращает внимание на то, что и мусульманское население не было однородным в экономическом, социальном и культурном отношении. И это также создавало определенные трудности в проведении реформ [289, с. 37]. В 1867 г., объясняя представителям европейских держав, почему не были полностью осуществлены реформы, обещанные в хатт-и хумаюне 1856 г., Фуад-паша сказал: «Невозможно было провести реформу нравов» [301, с. 853]. Европейцы отмечали особенности османской системы правления, столь сильно отличавшейся даже от средневековых европейских систем: «Турецкое правительство есть монархическое, неограниченное по форме, но в действительности ограничиваемое, во-первых, государственными учреждениями и самими условиями верховной власти, во-вторых, обычаями, которые здесь более чем где-либо изменят и в известной мере ограничивают действие власти» [135, с. 63].

Конечно, танзимат не внес коренных изменений в характер высшей государственной власти. Глава Османской империи — султан по-прежнему являлся неограниченным монархом, воля которого могла быть ограничена только пределами шариата. Некоторым изменениям подверглись формы взаимоотношений верховной власти с высшими сановниками, жизнь которых стала теперь более гарантированной от произвола султана.

В 1869 г. начал работать Государственный совет (Шура-и девлет) <sup>17</sup>. Этот совещательный орган обсуждал важнейшие вопросы текущей политики, однако он не обладал исполнительной властью. В него входило 28 мусульман и 13 представителей других религиозных общин — всего 41 человек. 10 мая 1869 г. на первом заседании совета выступил султан Абдул Азиз I. Он подчеркнул открытый для всех народов империи «османский» характер нового учреждения: «К какому бы вероисповеданию ни принадлежали наши подданные, все они дети одного отечества. Религиозные различия не должны быть поводом для розни между османскими подданными, так как у нас существует свобода вероисповедания. Считаю своим долгом заявить, что согласно нашим нормам я руководствуюсь в своих мыслях и действиях правами каждого подданного и считаю правильными, обоснованными нынешние их жизненные потребности» [268, т. 7, с. 148]. Некоторые европейские послы в Стамбуле критиковали Государственный совет за недостаточное число представителей христианских народов, тогда как некоторые из находившихся в эмиграции в Европе «новых османов» (Зия-паша) были вообще недовольны допуском в совет христиан. Вскоре в совете начались разногласия. Были выступления, которые не понравились султану и инициатору этого учреждения Аали-паше. От должности секретаря был отстранен Мидхат-паша. Реорганизованный совет прозвали «шураи эвет», что означало «совещательский совет» <sup>18</sup> [268, т. 7, с. 149].

Поскольку преобразования танзимата были верхушечными, впоследствии султану Абдул Хамиду II удалось на довольно продолжительное время отказаться от многих завоеваний танзимата, в том числе и от Государственного совета, хотя совсем их аннулировать он не мог.

Спустя 11 лет после обнародования хатт-и хумаюна 1856 г. великие державы направили Порте ноту<sup>19</sup>, где подводились итоги выполнения статей указанного фермана [160, с. 85—89]. В ноте сообщалось, что из 35 статей хатт-и хумаюна были выполнены главным образом 16 первых статей: о статусе немусульманского духовенства, об организации немусульманских общин, возглавляемых патриархами, епископами или раввином, об официально объявленной веротерпимости, строительстве культовых сооружений и т. д. Отдельные случаи нарушения названных статей были исключениями, следствием состояния нравов и не прикрывались Портой. В этой же ноте говорилось, что поскольку христиане в значительной мере подчинены не только религиозному, но также гражданскому, административному и даже юридическому авторитету своего духовенства, никакая ответственность с этой стороны не ложится на турецкое правительство [160, с. 87—88].

Что же касается остальных 19 статей хатт-и хумаюна, то, как указывалось в ноте, их выполнение тормозилось вследствие инертности правительства. Здесь же предлагалось 16 рекомендаций для воплощения в жизнь названных статей. Вкратце они заключались в следующем: более широкий допуск христиан к государственной службе с их участием в воинской повинности; реорганизация системы образования (с совместным обучением мусульман и христиан на уровне средней и высшей школы) и создание специализированных профессиональных школ; учреждение библиотек; особо указывалось на крайне досадное положение, при котором состояние нравов не позволяло решить вопрос о женском образовании — важном условии всякого прогресса в хорошо «организованном обществе»; введение в судебную практику истинной гласности и широкий допуск христиан в качестве свидетелей; реорганизация исправительных учреждений и полиции; реформа в сфере вакфного имущества и более широкое распространение системы мюльков; реформа сбора прямых налогов и откупов. Далее содержались рекомендации экономического мер для свободного развития капитализма и поощрения участия европейских капиталистов в финансовых мероприятиях [160, с. 88—89].

Хотя, как указывалось выше, после Крымской войны 1853—1856 гг. Турции приходилось делать все большие уступки европейским странам, но в сознании ее правящих кругов еще были живы воспоминания о былом могуществе. В эпоху танзимата с иллюзиями о возможности возродить прошлое в значительной мере были связаны попытки преодолеть отставание, попытки искренние, а не создававшие лишь видимость европеизации.

Подобные процессы были характерны не только для Османской империи. В XIX в. примерно тем же путем шло развитие многих других стран Востока, которым было жизненно необходимо приспособиться к новым условиям, порожденным колониальной экспансией европейских держав. Проблема необходимости ускоренного развития возникла перед народами Азии под угрозой порабощения, ибо, по существу, у них не было альтернативы. Движения за реформы в сфере общественной надстройки явились первым этапом становления современной идеологии азиатских обществ. Они имели региональные особенности, но им была присуща общая черта; во главе таких движений обычно становились представители привилегированной верхушки или выходцы из ее среды.

Реформы 40—60-х годов XIX в. в Османской империи, известные как период танзимата, — типичная попытка административных преобразований сверху. Их необходимость была уже столь очевидной в правящих кругах, что ее не решались открыто отрицать даже самые убежденные консерваторы. Процесс модернизации Османской империи стал необратимым. Правившие в годы танзимата султаны Абдул Меджид I (1839—1861) и Абдул Азиз I (1861—1876) хотя бы декларативно признавали безотлагательную необходимость реформ в армии, во флоте и в различных отраслях гражданской администрации [268, т. 6, с. 102—103]. В период танзимата османская высшая бюрократия, отождествлявшаяся с Портой, получила инициативу и на время оттеснила улемов. Если возникла надобность в религиозной санкции того или иного мероприятия, лидеры танзимата старались добиться назначения на крупные посты в религиозной иерархии своих людей. Предприняв реорганизацию в сфере вакфного имущества, Фуад-паша поставил во главе комиссии, проводившей эту реформу, преданного ему человека, принадлежавшего к корпорации улемов, и большого знатока религиозных установлений Мехмеда Рюшту-пашу<sup>20</sup>. Таким образом удалось нейтрализовать сопротивление противников реорганизации во главе с шейх-уль-исламом [34, л. 169об.—170]. И все же препятствия, чинимые мусульманским духовенством, были очень велики. Тот же Фуад-паша жаловался первому переводчику российского посольства на бесчисленные трудности, с которыми приходилось сталкиваться турецкому государственному деятелю не только в административной, но и в религиозной сфере. «Аали и я, — говорил он, — должны бороться за каждое мероприятие и брать на себя зачастую роли Лютера и Кальвина» [34, л. 280].

О фанатизме и невежестве духовенства сообщали в Петербург российские представители в Стамбуле. В 1865 г. в стране вспыхнула холера, а несколько позднее огромный ущерб населению османской столицы причинил пожар. В то время как Аали-паша организовывал сбор средств по подписке в пользу пострадавших, фанатичные муллы подстрекали жителей к бун-



ту, приписывая бедствия гневу Аллаха на нечестивых реформаторов, отступившихся от священных традиций [34, л. 40—41]. Реформы, которые удалось осуществить в годы танзимата (введение светского торгового и земельного кодексов, ограничение сферы вакфных владений, реорганизация в сфере образования, юстиции, финансов) нанесли ощутимый удар могуществу господствовавших исламских традиций.

В правящей верхушке существовали различные взгляды на содержание, очередность и темпы преобразований. В этой связи несомненный интерес представляет программа реформаторов второго периода танзимата Аали-паши и Фуад-паши.

Видные турецкие сановники Мехмед Эмин Аали-паша (1804—1871) и Мехмед Кечеджи-заде Фуад-паша (1815—1869)<sup>21</sup> во многом определяли политику османского государства после Крымской войны и до начала 70-х годов. Реформы тех лет проводились ими, так как они оба поочередно с небольшими перерывами занимали посты великого везира и министра иностранных дел, постоянно сотрудничая в том и другом качестве. Эти политические деятели оставили интересные документы (письма, докладные записки, отчеты, завещания), позволяющие составить представление об их взглядах на проблемы того времени, на официальную политику и идеологию, которую они пытались проводить в жизнь, не только учитывая внутреннюю специфику страны, но и международную ситуацию, сложившуюся после Крымской войны. В 60-е годы Порты пользовалась поддержкой Англии и Франции, побуждавших ее к осуществлению реформ, особенно тех, которые сулили этим развитым капиталистическим державам определенные торговые и финансовые выгоды [246, с. 32]. Личные дружеские отношения связывали великого везира Аали-пашу с французским послом в Стамбуле Антуаном-Эдуардом Тувенелем. В письме от 25 ноября 1858 г. в Париж<sup>22</sup> (А.-Э.Тувенель находился там в отпуске) Аали-паша делился с ним своими соображениями о роли турок<sup>23</sup> в поддержании единства Османской империи, а вместе с тем обосновывал необходимость и целесообразность сохранения целостности этого государства.

Признавая безотлагательность реформ, в этом письме он указывает на трудности и препятствия в их осуществлении. «Вы мне, вероятно, скажете, — писал Аали-паша, — что Порты не выполнила всех обещаний, которые она дала в 1856 г., и что это промедление настраивает против нее европейское общественное мнение. Я соглашусь, что нам еще предстоит большой путь, чтобы достичь административного улучшения, но должен отметить, что недостатки, которые надлежит исправить, не ущемляют исключительно *подданных-христиан* (курсив Аали-паши. — И. Ф.) и что эти последние имеют далеко не самые большие основания для жалоб. Правительство, призванное осуществить столь значительные социальные преобразования, нуждается помимо престижа... во времени, в полной поддержке сво-

их друзей и в повиновении подданных. Вы признаете с присутствием Вам чувством справедливости, что вот уже два года внешнеполитические события поглощают все наше время, что нам во всех отношениях недостает поддержки наших друзей и что наши враги исчерпали всю свою активность, чтобы помешать нам заниматься административными делами и убедить Европу в том, что мы не способны управлять империей. Вы знаете, однако, что если есть еще раса, которая может здесь управлять другими и служить элементом, объединяющим различные общины, то это османская раса. Те, кто не знает нашей страны и характера ее населения, не поверят такому утверждению, но я берусь доказать на многочисленных примерах его истинность. Наконец, если бы мы могли отныне рассчитывать на большую или меньшую благожелательность наших *друзей* (курсив Аали-паши. — И. Ф.), я не колебался бы обещать реализацию, конечно, не стретфордианских теорий<sup>24</sup>, но мер, практическая польза которых бесспорна, а неотложность признается истинными друзьями империи...» [163, с. 317]. В приведенном письме, а также во многих официальных документах XIX в. подчеркивается тяжелое положение в Османской империи не только христиан, но и мусульман, которые к тому же страдали от постоянных войн и рекрутских наборов. Поэтому реформы танзимата имели целью улучшить положение всего населения — и мусульман и христиан.

Другим вопросом, который наряду с политическим обоснованием необходимости поддержания целостности империи, составлял важнейший элемент доктрины османизма, был вопрос о приоритете османов в управлении империей. Целесообразность такой постановки вопроса уже тогда, в середине XIX в., некоторыми европейскими дипломатами подвергалась сомнению. В одном из писем к турецкому послу в Париже Жемиль-паше, старшему сыну Мустафы Решид-паши, Аали-паша высказался по этим проблемам<sup>25</sup>. В письме от 18 сентября 1862 г. Аали-паша, в то время занимавший пост министра иностранных дел, указал на обострившиеся в середине XIX в. межнациональные противоречия не только в Османской империи, но и в Европе. Рассматривая межнациональные конфликты как неизбежные издержки процесса становления и развития современных наций, он отмечал те трудности, с которыми столкнулась Европа на стадии формирования национальных государств. При этом Турция он отводил роль баланса сил в сложившейся европейской системе. Мысль эта неоднократно повторялась вслед за Дж. Г. Пальмерстоном английскими и другими западноевропейскими дипломатами, аккредитованными в Стамбуле. Очевидно, первое время такого же мнения придерживался А.-Э. Тувенель.

«Существование Османской империи важно для поддержания европейского равновесия, — писал Аали-паша. — В этом я убежден, и если основательно и беспристрастно изучить состоя-

ние различных народов, составляющих население Турции, то в конце концов станет очевидным, что только турки могут быть объединяющей силой, так как, предоставленные самим себе, эти народы либо захотят подчинить себе друг друга, либо решат создать нечто вроде конфедерации, что привело бы к хаосу и бесконечной гражданской войне. Следовательно, ничто на Востоке не сможет заменить эту старую империю, которую ее враги не без удовольствия объявили большой и о которой беспристрастные наблюдатели могут сказать обратное. Подтверждением этому служат антипатия болгар и армян к грекам, нынешнее состояние независимой Греции, а также положение в автономных княжествах <sup>26</sup>.

Италия, населенная только одним народом, говорящим на одном языке, исповедующим одну религию, испытывает столько трудностей при объединении своих земель. В настоящий момент она добилась лишь анархии и беспорядка. Судите же, что произошло бы в Турции, если бы в ней господствовал свободный курс на различные национальные устремления, которые революционеры, а с ними и некоторые правительства стараются здесь поощрять. Понадобится столетие кровопролитий, чтобы установить хоть мало-мальски стабильное состояние» [153, с. 77—79].

Считая одним из основных аргументов поддержания внутреннего мира и спокойствия в Османской империи сохранение господства турок, Аали-паша умалчивал об очень важном обстоятельстве. В действительности с начала XIX в. не было в османском государстве ни внутренней стабильности (восстания на Балканах, в Египте, Сирии), ни внешней (войны с Россией). Внутреннюю стабильность не смогли обеспечить ни специальные указы Махмуда II, ни ферманы танзимата, ни даже некоторые успехи Порты в проведении реформ. Само правительство, осуществлявшее реформы танзимата и декларировавшее равенство, постоянно и не без оснований опасалось взрыва мусульманского фанатизма, что и в самом деле имело место в различных формах — от прямых выступлений и массовой резни христиан до тайных заговоров против султана и министров-реформаторов. Определенный расчет был у Порты на внутренние распри среди христианских народов, ослаблявшие их единство и снижавшие эффективность борьбы за полное национальное освобождение. В годы танзимата Аали-паше и Фуад-паше удавалось путем частичных уступок и компромиссов в одних случаях, суровых репрессий в других ликвидировать волнения, вспыхивавшие в различных частях империи. Но все это были временные меры, не снимавшие, а лишь приглушавшие остроту социальных, национальных и религиозных противоречий в османском обществе.

Едва ли можно согласиться с предложенной некоторыми западными исследователями концепцией, идеализирующей решение национальных проблем в «ненациональных государствах» и

представляющей ими как альтернатива скомпрометировавшим себя последствиям процесса складывания наций в Европе со всеми его крайними формами национализма, шовинизма, разрушительными войнами [331, с. 4]. Именно Османская империя в середине XIX в. представляется им характерной моделью такого государства. Но конкретный уровень социально-политического развития общества определяет его идеологию, а османское общество было слишком разнородным как в культурном, так и в политико-социальном и экономическом отношении, чтобы реальной могла стать перспектива формирования османского общества на основе политики и идеологии. Что же касается социальных, этнических и религиозных противоречий в османском обществе, то они были не менее обостренными и сложными, чем в Европе периода становления национальных государств, но имели иной характер в силу незрелости общественных отношений. Однако развитие этого общества шло в том же направлении.

Упомянутый французский посол А.-Э.Тувенель, после Крымской войны питавший некоторые иллюзии относительно возможности быстрого возрождения Османской империи путем ее «европеизации», в 1859 г. от них уже полностью освободился. В письме к своему коллеге, будущему министру иностранных дел М. Бенедетти он назвал османскую государственную систему «чудовищным режимом», который может поставить Турцию под опеку великих держав. «Я не думаю, — писал он, — чтобы еще долгое время можно было продлить существование этого государства вопреки законам логики и истории. Турки не имеют больше для этого ни численности, ни моральной силы, ни богатства. Дают ли достаточное основание этому их религия и традиции нескольких столетий господства над восхитительными территориями, которым они не знают цены? Сомневаюсь. С другой стороны, я убежден, что, до тех пор пока не разразится буря, для дипломата нет другой роли, как только штопальщик старья...

Итак, я делаю все, что могу, дабы помешать Высокой Порте испустить последний вздох на моих руках. Ибо, если живой не хорош, покойный будет еще безобразнее...» [163, с. 359].

Приведенная здесь точка зрения дружески расположенного к Аали-паше французского посла прямо противоположна оптимистическим взглядам турецкого министра на роль «оттоманской расы» в возрождении империи. При этом в личных симпатиях А.-Э. Тувенеля к реформаторам не приходится сомневаться. Он даже предупреждал Аали-пашу о грозивших тому дипломатических осложнениях. В этом же письме к М. Бенедетти он признавал, что «с их недостатками эти два человека (Аали-паша и Фуад-паша. — И. Ф.) все еще те, которые наиболее близки нам» [163, с. 313].

Безусловно, большое значение имела усилившаяся по сравнению с началом века зависимость Порты от европейских дер-

жав даже в сугубо внутренних делах. Внешнеполитическая платформа реформаторов второго периода танзимата сформировалась в поисках выхода из очень сложного и неблагоприятного для Османской империи международного положения. Эта же негативная оценка ими международной обстановки служила для них исходным пунктом для идейного обоснования внутренних реформ. Под воздействием внешнеполитических и внутренних событий взгляды этих государственных деятелей менялись. Однако необходимость существенных преобразований в государственной системе с годами представлялась им все более неотложной.

С этой точки зрения особый интерес представляет докладная записка Аали-паши с Крита от 30 ноября 1867 г., куда этот искушенный и осторожный министр был послан со специальной миссией во время восстания на острове<sup>27</sup>. Если в 50-х годах прусский дипломат барон Д. Г. Розен писал, что «государственные перевороты, постигшие Европу в 1830 г. (имел в виду прежде всего июльскую революцию во Франции. — И. Ф.), не коснулись Турции» [131, т. 1, с. 141], то в конце 60-х годов он уже этого бы не утверждал. Именно с политических перемен и войн в Европе начал свою записку Аали-паша, ставя «чисто европейские события» в непосредственную связь с ходом дел в Османской империи. В отличие от своих предшественников Аали-паша уже четко осознавал принципиально новый фактор эпохи — распространение на территории империи идей французской революции, провозгласившей равенство людей независимо от социального происхождения, религии и национальности, и воздействие этих идей на умы численно возростающей образованной части христианских подданных. Лозунги французской революции в середине XIX в. в Европе приобрели уже такую популярность, что не только использовались прогрессивными силами, но и были взяты в арсенал политической демагогии такими убежденными сторонниками монархии, каким был Наполеон III. Вмешательство в дела других народов насколько не мешало ему проповедовать революционный принцип «Каждый народ сам выбирает себе правительство и форму правления; ни один народ не может быть принужден к подчинению и чуждому управлению другого народа» [154, с. 75]. Этот принцип получил широкое распространение не только в Европе, он стал достаточно известным и среди христиан Османской империи.

Некоторые авторы полагают, что лидеры танзимата, и в частности Аали-паша, не имели четкого представления о том, что такое нация (см., например, [301, с. 803]). Однако в личных документах обоих министров термины «нация», «национальный» употреблялись нередко и вполне адекватно его европейскому значению. Государственные деятели танзимата были хорошо образованными людьми, неплохо разбирались в европейской политике. Хотя, как подчеркивают европейские авторы, на-



Мехмед Эмин Аали-паша  
(1814—1871)

ционализм есть западное изобретение [325, с. 55, 328], а точнее, этот термин обозначает идеологию, вызванную к жизни внутренними процессами становления европейских буржуазных национальных государств, порождавших военные конфликты в этой части света и за ее пределами, аналогичные явления в середине XIX в. коснулись и ряда стран Востока.

Фуад-паша говорил по поводу трудностей управления и критики хатт-и хумаюна 1856 г., что османское государство основывается на трех главнейших принципах: исламской общности, турецкой государственности и центра османского султаната в Стамбуле, причем при отсутствии хотя бы одного из них управление невозможно [140, № 10, с. 85]. Это, конечно, не означает, что, говоря об исламском народе или народах (слово «миллет» тогда еще не употреблялось в современном значении «нация»), он не разбирался в сути национальных проблем или не понимал этнических различий между мусульманскими народами, скажем арабами и турками. Здесь умышленно во главу угла ста-

вится религиозный аспект, поскольку ни один из реформаторов не представлял себе тогда государства на какой-либо иной основе, кроме ислама, хотя уже они добивались ограничения его роли в государственной жизни.

В этом высказывании интересно упоминание о турецкой государственности. Слова «турок» и «турецкий» в таком высоком значении в документах танзимата встречаются очень редко. Приоритет в управлении именно турецкого элемента здесь определен вполне однозначно и четко. В записке о Крите Аали-паша обнаруживает не только осведомленность о событиях тогдашней европейской жизни, но и понимание сущности межнациональной борьбы и тех противоречий международной жизни, которые не могли не затронуть и османское общество. Тот факт, что в период танзимата и даже позднее слово «турок» не употреблялось в официальных документах<sup>28</sup>, где использовался термин «османлы», вовсе не является доказательством того, что государственные деятели танзимата «слабо понимали сущность национализма» [301, с. 853]. Термин «османлы» скорее всего можно объяснить исторической традицией и отчасти новыми политическими соображениями Порты. Являясь не только сторонниками, но в известной мере и теоретиками доктрины османизма, лидеры танзимата не были заинтересованы в том, чтобы подчеркивать этнические особенности различных категорий населения, что препятствовало бы объединительным тенденциям официальной идеологии.

В середине XIX в. усилились сепаратистские тенденции и национально-освободительное движение во многих османских провинциях: Боснии, Герцеговине, Сирии, Ливане. В 1867 г. вспыхнуло восстание на Крите. Все эти конфликты давали великим державам повод для новых дипломатических представлений. Объясняя всеми этими внутренними и внешними осложнениями отсутствие финансовых средств, столь необходимых для проведения реформ, Аали-паша сетовал, что «не остается ни акче<sup>29</sup> для развития земледелия, ни минуты для разработки хороших законов на благо мусульманского государства (мухаммедие девлетини) и мусульманской нации (ислам миллетини)». Положение таково, что «мусульманское население, среди которого рекрутируются войска, не может одно долго нести это бремя, государственная казна не в состоянии выдержать столь непроизводительные расходы, а десятиллионную армию подданных, жаждущих мятежа и освобождения<sup>30</sup>, невозможно более удерживать в повиновении и покорности» [154, с. 80].

Если в начале своей политической карьеры Аали-паша мог сказать о реформах: «Наша скорость в их осуществлении ограничена страхом взорвать котел» или «Наши преобразования должны быть осторожными, постепенными, внутренними, а не подобными вспышкам молнии» [300, с. 81—82], то к концу жизни в записке султану с Крита он писал: «Раздумывают ли, когда приближается шторм, хотя бы мгновение над тем, чтобы

выбросить за борт часть груза и тем самым спасти корабль государства?» Здесь министр имеет в виду свою политику частичных уступок Сербии, Румынии и др., которая подверглась критике со стороны ряда сановников и оппозиции.

Аали-паша считал положение в Османской империи в этот период настолько серьезным, что, обращаясь к султану, предупреждал: «Полумеры не спасут государство...» Обстоятельства были таковы, что реальной стала угроза отпадения всей Румелии. Великий везир опасался, что в случае новой войны Эпир и Фессалия отойдут к Греции; Босния, Герцеговина и Болгария объединятся с Сербией в федерацию или каждая из этих территорий будет лишь номинально зависеть от Порты, как это произошло с Сербией и Румынией.

Таким образом, вопрос о реформах для него уже непосредственно отождествлялся с проблемой сохранения остатков империи. В этих условиях Аали-паша считал бессмысленными уступки христианам «на десять процентов от требуемого ими». В своей записке он обосновывал необходимость предоставления христианам не декларативного, а реального равноправия. Развивая мысль о влиянии европейских событий на ход внутренней жизни османского государства, Аали-паша выделял два важнейших фактора, которые, как он считал, были источником непрекращавшихся волнений христианского населения:

1) возрастающее могущество и господство европейцев в мире. «В настоящее время благосостояние и власть находятся в руках европейцев, и поэтому борьба с революцией и сохранение всеобщего мира также зависят от них, их влияние ежедневно чувствуется во всех частях света»;

2) принцип равенства, провозглашенный французской революцией («Каждый индивидуум свободен и равен любому другому индивидууму»), что давало каждому в меру его способностей и заслуг доступ к любому званию и должности. При этом Аали-паша обращал внимание на отсутствие в Европе узаконенной религиозной дискриминации. Доводя до сведения султана это обстоятельство, великий везир напоминал, что очень многие дети из немусульманских семей получали образование в Европе и усваивали там эти принципы. На родине они сталкивались с религиозным и социальным неравенством. «Мы, часть населения этой страны, — пояснял их точку зрения Аали-паша, — подданные этого государства, но мы — не мусульмане, а потому обременены массой обязанностей и повинностей. Что же касается прав, то мы не находимся в равных условиях с мусульманами, нами пренебрегают» [154, с. 83].

Подобные настроения год от года усиливались, и Порте все труднее становилось удерживать в повиновении подданных-немусульман. Аали-паша признавал, что число немусульман, обладавших необходимыми знаниями и способностями для управления финансами, законодательством, гражданскими и другими делами, все более возрастало, однако «для применения их

умственного капитала, для достижения средств к жизни и почестей двери закрыты, поскольку доступ к высшим должностям в значительной мере ограничен представителями одного народа<sup>31</sup>. В то время как две трети государственных доходов поступают от немусульман, а также они доставляют государству и другие выгоды, они рассматриваются лишь как дойные коровы. В результате Аали-паша приходит к выводу о том, что христиане в таких условиях не могут быть надежными подданными» [154, с. 84].

В XIX в. Порта столкнулась со сложной проблемой наличия в государстве этнических и религиозных групп населения, заметно обогнавших господствующую народность в экономическом, социальном и культурном отношении, но при этом оставшихся в условиях полной зависимости от этой народности и чуждой им религиозной системы.

Хотя народы, населявшие Османскую империю, никогда не были в полной изоляции один от другого, сосуществовая и общаясь на протяжении нескольких веков, они подвергались взаимному влиянию языковому, бытовому, культурному в широком смысле, однако диффузия интересов и контакты между христианами и мусульманами не стали сколько-нибудь определяющими в их жизни. По существу, и в XIX в. они оставались разобщенными, в чем немалую роль сыграл религиозный барьер. В эпоху быстрого развития капитализма и формирования национальных государств власть экономически и социально менее развитого народа не могла оставаться неизменной. Поэтому какая бы то ни была возможность сохранения османского господства над христианскими народами Османской империи, на которую рассчитывали лидеры танзимата, уже тогда была иллюзорной. И в период реформ политическая ситуация, сложившаяся в империи, уже была безысходной, что, очевидно, понимали реформаторы, хотя примириться с этим они не могли.

Говоря о необходимости практического равенства всех подданных и о том, что инициатива его осуществления должна принадлежать Порте, Аали-паша предупреждал, что свободный допуск христиан к государственному управлению чреват опасными последствиями. «Они вскоре завладеют всеми делами, так как обладают необходимыми для этого знаниями и способностями в большей степени, чем мусульмане. Они оставят позади себя мусульманских чиновников, а ислам не одобрит таких уступок немусульманам» [154, с. 85—86].

Этим сказано очень многое. В конечном счете почти все европеизаторские реформы упирались в запреты религии. Их нельзя было совместить с ее предписаниями и требованиями. Что-либо противопоставить такому туиковому варианту честный министр-мусульманин (что само по себе было редчайшим исключением) не мог. Он мог лишь с достаточной долей объективности и горечи констатировать давнее общественное неблагополучие: «К сожалению, слишком верно то, что мы прене-

брегаем приобретением знаний, что мы не стремимся равняться на окружающие нас цивилизованные нации, и если бы у нас не было христиан, то мы вообще бы не смогли больше управлять этой империей. Если бы мы даже захотели и впредь обращаться с немусульманами, как два столетия назад, если бы нам и удалось справиться с ними самими, то мы все же не смогли бы устранить их защитников — могущественные государства с более чем 200 миллионами свободных христианских подданных» [154, с. 86—87].

Возможно, что в эпоху танзимата были среди османских чиновников те, кто полагал, что указы 1839 и 1856 гг. не более чем вынужденная уступка (лишь на бумаге) европейским державам, однако Аали-паша и Фуад-паша относились к провозглашенным принципам равенства с полной ответственностью. Они пытались проводить их в жизнь. В то же время предоставить реальное равенство христианам, как это предвидел Аали-паша, означало поставить под угрозу господство мусульман, что было немыслимо в крупнейшей мусульманской империи. Чтобы предотвратить последствия неограниченного допуска христиан к государственным должностям, Аали-паша предлагал объявить, что «каждый, кто ищет места на государственной службе, должен уметь читать и писать по-турецки, против чего не смогут возразить ни наши немусульманские подданные, ни иностранные державы». Одновременно он призывал к «большему усердию в воспитании мусульман, в приобретении ими необходимых знаний, на что, по его мнению, не следовало жалеть средств». «Если даже, — писал он, — мы отгородимся китайской стеной укреплений, то просвещенные нации все же победят нас и вырвут из наших рук все, что мы имеем» [154, с. 87]. Он считал, что обучение христиан надлежало бы производить в пределах империи, для чего необходимо было учредить достаточное число школ, чтобы воспитание подданных не принимало враждебного османскому государству направления. Наилучшим же вариантом Аали-паша считал совместное обучение мусульманских и христианских детей — мысль по тем временам очень смелая, поскольку в основе такого обучения должна была быть программа с преобладанием светских дисциплин.

Другими важными мероприятиями в достижении единства Османской империи были создание смешанных судов и разработка гражданского законодательства. «Слияние всех подданных, за исключением чисто религиозных дел, является единственным средством для устранения существующего между различными нациями соперничества и отвода угрожающих нам опасностей», — заканчивал свою записку Аали-паша [154, с. 88].

В этом документе великий везир выступал как сторонник французского проекта «слияния рас», ориентированного на решение национальных и религиозных проблем по модели много-

национальных европейских государств, имевших, однако, иные, чем Османская империя, исторические и религиозные традиции. Предпринятые тогда же практические попытки Аали-паши привлечь на сторону правительства хотя бы часть славянской интеллигенции не увенчались успехом. В 1870 г. российский посол Н. П. Игнатьев сообщал канцлеру А. М. Горчакову о создании в Стамбуле славянского Общества благотворительности и взаимопомощи под патронажем Аали-паши. Устав его был опубликован в 1869 г. на сербском языке. В общество входили сербы, болгары, далматинцы, польские эмигранты и др. 15 января 1870 г. был устроен благотворительный бал для сбора средств в фонд учрежденного общества [35, л. 130]. Было послано приглашение и российскому представителю, но Н. П. Игнатьев уклонился от предложения быть почетным членом «Общества благотворительности и взаимопомощи», в которое вошли послы Австрии и Пруссии. Предвидения российского посла относительно той незначительной роли, которую могла бы сыграть подобная организация, оправдались. Славяне Османской империи, как и те, что жили в Австрии, без всякого энтузиазма отнеслись к организации, сформированной под эгидой османского правительства. Посол Австро-Венгрии усмотрел в этом мероприятии лишь кухню космополитической демагогии [36, л. 217—218об.]. «Единственное, что Общество может осуществить, — писал Н. П. Игнатьев, — это представить себя, да и то лишь на короткий срок, ассоциацией, возглавленной великим везиром и базирующейся исключительно на принципе национальности. В сущности же такая ассоциация утверждала бы идею панславизма, которую хотели бы приписывать исключительно нам» [36, л. 218об.].

Многие из затронутых Аали-пашой проблем пытался разрешить Фуад-паша, его коллега и единомышленник в Порте. Один из интереснейших личных документов Фуад-паши, политическое завещание, впервые был опубликован в стамбульской газете «Левант Гералд» спустя несколько месяцев после смерти автора. Как объяснила редакция газеты, Фуад-паша вручил свое завещание старому слуге, чтобы тот после его смерти передал бумагу султану через султаншу-мать.

Однако меры предосторожности, будто бы предпринятые Фуад-пашой, оказались недостаточными. Конверт был вскрыт, прежде чем достиг адресата. Вопрос о подлинности этого документа до сих пор не решен, обсуждался он не раз, ибо по сей день не найден оригинал завещания, написанный или продиктованный и заверенный самим Фуад-пашой [299].

Свою версию появления в печати завещания покойного министра предложил английский консул, а затем чиновник на службе Порты Дж. Л. Фэрли, опубликовавший текст завещания в своих книгах (см. [143; 145]). Как сообщал Дж. Л. Фэрли, документ был ему передан внуком Фуад-паши Иззет-беем с согласия вдовы покойного. В книге «Упадок Турции» [141]

Дж. Л. Фэрли изложил содержание письма к нему Иззет-бее, где говорилось об отправке биографических сведений о Фуад-паше, которые нужны были английскому автору. Здесь же Дж. Л. Фэрли упомянул о своей беседе с Аали-пашой в 1870 г., за год до его смерти. Во время этого, очевидно, последнего разговора великий везир будто бы делился с ним своими соображениями. В подтверждение своих слов Дж. Л. Фэрли привел текст краткого письма к нему Аали-паши от 17 мая 1866 г., которое было опубликовано в «Таймс». В письме Аали-паша благодарил автора за поднесенный ему экземпляр книги «Турция в 1866 году» [144], которую турецкий министр одобрил. Автор этой и нескольких других интересных книг о Турции осведомлял читателей о близком своем знакомстве с реформаторами и о том доверии, которым он, по-видимому, пользовался до самой их смерти. Это не было удивительным при сложившихся в те годы англо-турецких отношениях, а в особенности если принять во внимание, что Дж. Л. Фэрли состоял на службе Порты.

Однако, пока не найден оригинал завещания Фуад-паши, все доводы за или против его подлинности могут рассматриваться как косвенные доказательства, хотя и они имеют значение. По мнению некоторых исследователей, вне зависимости от определения аутентичности документа он является достоверным памятником эпохи, бесспорно выражающим систему взглядов государственных деятелей танзимата, а потому в любом случае заслуживает внимания и рассмотрения. Завещание Фуад-паши (как и записка Аали-паши с Крита) представляет ценность и интерес с той точки зрения, что позволяет взглянуть «изнутри» на проблемы османского государства, поскольку большая часть источников этого периода принадлежит европейцам. Хотя оба документа написаны были в разное время, по разному поводу, очень разными по характеру людьми, их объединяет тревога за судьбу Османской империи, иногда близкая к отчаянию, и попытка во что бы то ни стало найти выход и спасти «тонущий корабль государства». При рассмотрении этих документов можно заметить сходство в предложениях по столь важным проблемам, как национальный и религиозный вопросы, реорганизация системы образования и др., что свидетельствует в пользу аутентичности завещания<sup>32</sup>. Программа реформаторов танзимата при всех оттенках мнений внутри их лагеря имела два основных аспекта: 1) выбор Османской империей внешнеполитического курса; 2) реорганизация системы управления, законодательства и образования, государственных финансов.

С первых слов и до последних завещание Фуад-паши проникнуто чувством острой тревоги. Как человек, которому уже нечего бояться и нет необходимости льстить, лгать, угождать ради карьеры, он говорил со всей возможной откровенностью: «Империя османов в опасности! Быстрые успехи наших соседей и непостижимые ошибки предков поставили нас ныне в по-



Мехмед Кечеджизаде Фуад-паша  
(1815—1869)

ложение до крайности критическое. Дабы предотвратить ужасную катастрофу, Вашему Величеству необходимо порвать с прошлым миром и вести нас к новым судьбам» [143, с. 28]. Здесь, очевидно, речь идет не столько даже об отдельных реформах, сколько о необходимости полной перестройки всей государственной системы. В отличие от своих предшественников, занимавшихся преимущественно анализом текущих международных событий и старавшихся выяснить интересы и политические комбинации отдельных стран, Фуад-паша глубоко понимал причины кризиса Османской империи и связывал их с «непостижимыми ошибками предков». Подчеркивая разницу в прошлом (более двух столетий назад) соотношении сил Османской империи и европейских стран и нынешним, Фуад-паша был убежден в невозможности возродить империю старыми методами и полумерами. «Некоторые невежественные патриоты стремятся уверить Вас, будто мы нашими старыми средствами можем восстановить былое величие империи. Пагубное заблуждение! Непростительное ослепление! Если бы наши соседи находились и теперь в том же самом положении, в каком они были во вре-

мена наших предков, старых средств хватило бы на то, чтобы поставить Ваше Величество вершителем судеб Европы. Но увы! Наши соседи совсем не те, какими они были два столетия назад. Все они шли вперед, и все оставили нас далеко позади. Правда, мы тоже двигались вперед. Нынешнее Ваше правительство много просвещеннее и располагает большими средствами, чем правительство Ваших предков. Но, к несчастью, это относительное превосходство далеко не удовлетворяет потребности нашего времени... Для нас задача состоит уже не в том, чтобы велик был наш прогресс, а чтобы он равен был прогрессу народов Европы» [143, с. 28—29].

Изменения в социальной жизни Османской империи, по мнению министра, зависели от коренной реорганизации государственного аппарата: «Мы должны изменить все наши институты, как политические, так и гражданские. Многие законы, полезные в прошедшие века, сделались вредными в наш век» [143, с. 34]. Здесь Фуад-паша сталкивался, возможно того не подозревая, с тем препятствием, которого не могли преодолеть и другие реформаторы XIX в. Понимая необходимость полной реорганизации системы управления, которая, как и столетия назад, опиралась на религиозные принципы, он одновременно старался найти поддержку в догматах ислама. Хотя этот сновник не раз жаловался на трудности, воздвигнутые на пути реформ религиозным законом, он пытался в завещании согласовать свои очень смелые поиски и рекомендации с духом и буквой Корана, находившиеся в действительности в непримиримом противоречии. Возможно, он понимал, что его последние размышления и советы без этой религиозной аргументации окажутся неприемлемыми. Подобными рассуждениями пользовались и его преемники вплоть до начала XX в., желавшие примирить неизбежные нововведения с предписаниями и нормами ислама.

«Нет основания думать, — писал Фуад-паша, — будто мусульманская наука иная, чем наука чужеземцев. Нет, наука едина, это одно солнце, освещающее весь интеллектуальный мир. А так как по нашей вере ислам есть полное для всего мира выражение всех истин и всех знаний, то исламу принадлежит всегда всякое полезное открытие, все новое в сфере знаний, от какого бы источника оно ни происходило — от язычников ли, от мусульман, из Медины ли, из Парижа.

Таким образом, ничто не препятствует нам заимствовать законы и новые средства, придуманные в Европе... Я клянусь Вам, что благо ислама требует, чтобы мы неотложно заимствовали эти великие учреждения, без которых не может долее существовать ни одна держава в Европе» [143, с. 34—35].

Важным препятствием для столь серьезных планов переустройства османской государственной системы, какие предлагались Фуад-пашой, было отсутствие не только в массе турецкого населения, уровень общественного развития которого был

низким в сравнении с христианскими подданными, но и в правящих кругах достаточно большого числа лиц, понимавших всю безотлагательность полной реорганизации общественных институтов. Таких людей было немного вплоть до начала XX в., хотя очень медленно, но их число все же возрастало. В годы танзимата и позднее государственные деятели типа Аали-паши и Фуад-паши были явлением исключительным. В правительстве, как правило, преобладали люди ординарные, лишенные масштабного мышления, малообразованные, озабоченные лишь собственным благополучием. Работать в таком окружении было необычайно сложно. Обращаясь к султану с просьбой о поддержке оставшегося совсем одиноким своего друга и единомышленника Аали-паши, Фуад-паша замечал: «Ничто не может обескуражить его более, чем необходимость работать вместе с людьми, не способными его понимать» [143, с. 35].

Как и Аали-паша, Фуад-паша большое внимание уделял национальным проблемам в Османской империи. Из его рассуждений можно заключить, что, подобно своему коллеге, он достаточно разбирался в сущности национализма. Это вполне очевидно из предложенных им мер для решения национального вопроса. Национальную политику, по мнению османского сановника, надлежало строить на поддержании церковной розни между различными народами империи.

«Наша политика, — отмечал Фуад-паша, — должна стараться изолировать греков, насколько это возможно, от других наших христиан. В особенности следует избавить болгар от господства греческой церкви, не связывая их ни с русским, ни с римско-католическим духовенством» [143, с. 36]. В такой же изоляции он полагал необходимым держать армян, не допуская их присоединения к православной церкви. Но рекомендованная им политика разделения и изоляции отдельных народов касалась лишь сферы религиозной, а в гражданских делах он, как и Аали-паша, был сторонником французского проекта «слияния рас» — очевидно, на светской основе. В этих целях Фуад-паша считал «разумным оказывать среди христиан поддержку философскому духу, столь способному сближать людей, исторгая их из-под клерикального влияния». «Отныне эта огромная империя не должна принадлежать ни грекам, ни славянам, ни какому-либо еще народу или религии. Восточная империя может существовать только при единении всех народов Востока» [143, с. 36].

Убежденный, что только большие нации (немцы, французы и др.) могут удержать свою государственность и некоторое время сохранять свою индивидуальность, Фуад-паша отрицал такую возможность для народов меньшей численности (сербов, черногорцев, армян), которые, как он считал, вскоре же станут «неизбежной добычей всякого нового завоевателя». Будущее турецкий реформатор видел в теории и практике больших агломераций, многонациональных крупных государств. Он при-

зывал к переустройству Османской империи на «новом основании, широком и крепком, охватывающем все составляющие его элементы, без различия племен и религий». При осуществлении этого принципа Фуад-паша, как и его сподвижник Аали-паша, предвидел серьезные затруднения. «Наши христиане, — писал он, — освобожденные от гнета, державшего их в подчинении, слишком торопятся заместить своих давнишних господ...» Служебную карьеру Фуад-паша предлагал открывать лишь тем, кто искренне примет объединительные принципы. Интересы Османской империи должны были быть выше всяких других. «Если какой-нибудь паша молится богу по закону Моисея или по христианским заветам, то это не причина к тому, чтобы мы лишали себя пользы, приносимой его службой. Но если тот же паша, не признавая единства нашего отечества, мечтает о Византийской империи или стремится служить Киликийскому царству, то он перестает быть лояльным слугой и должен быть устранен» [143, с. 37].

Действенное средство для объединения разобщенных народов Османской империи в единое, монолитное государство Фуад-паша видел в полной перестройке системы образования, «единственной основе всякого прогресса». «Без этого важнейшего основания, — заключал он, — у нас не будет ни силы, ни независимости, ни правительства, ни будущего» [143, с. 37].

Сам министр просвещения признавал, что народное образование находилось в весьма отсталом состоянии (подробнее см. [183]). «Наши бесчисленные медресе, — писал Фуад-паша, — столь бесполезные и поглощающие огромные средства, дадут нам доступный материал для реорганизации системы народного образования». Этот проект предусматривал изъятие медресе из рук мусульманского духовенства и превращение их в массовые светские учебные заведения. Предвидя ожесточенные нападки клерикальной реакции, Фуад-паша оправдывался все той же необходимостью сохранения силы и величия ислама. «Они (обвинители. — И. Ф.) узнают когда-нибудь, что я, гяур, я, невежливый реформатор, был более мусульманином, чем те невежественные ревнители (веры. — И. Ф.), которые осыпали меня проклятиями».

Осуществить некоторые идеи реформаторов, в частности в сфере образования, удалось, но много позднее. Во всех личных документах государственных деятелей эпохи танзимата отчетливо прослеживаются следующие мысли.

1) Дальнейшее существование Османской империи возможно лишь на основе подлинного практического равенства населяющих ее народов, однако власть должна сохраняться в руках турок (особое значение этому придавал Аали-паша).

2) Доступ к государственным должностям следует открыть для всех подданных, имеющих соответствующие способности, знающих турецкий язык и лояльных империи, без этнических и религиозных ограничений.



## НОВЫЕ АСПЕКТЫ В ПОЛИТИКЕ И ИДЕОЛОГИИ ПОРТЫ 70-х ГОДОВ XIX в.

3) Для воспитания нового поколения подданных различного вероисповедания необходимо полностью перестроить систему народного образования на современных началах.

4) Реформы, начатые в сферах юстиции, административной и финансовой, следовало осуществить в полном объеме.

Конечно, осуществить в сравнительно короткий отрезок времени все задуманное реформаторами танзимата было невозможно. Слишком слабой оказалась и социальная база реформ — небольшое число чиновников, получивших современное европейское образование. Этим государственных деятелей отделяла пропасть не только от основной массы населения, они встречали сопротивление и в государственном аппарате, что порождало непоследовательность и некоторую противоречивость самого замысла реформ, направленных на укрепление монархии и предусматривавших лишь незначительное ограничение султанского деспотизма. Как показывает опыт, механическое перенесение учреждений и институтов экономически и политически более развитого общества в общество менее развитое, не имеющее достаточно высокого уровня производительных сил, не дает тех быстрых результатов, каких ждут от этих учреждений. Известно, что законы и декреты оказывались эффективными лишь там, где для этого существовали подходящие социальные условия, подготовленные всем ходом исторического развития. При этом содержание, формы и методы социальных преобразований оказываются в непосредственной зависимости от финансово-экономических рычагов их осуществления.

После начавшегося в 70-х годах отхода от политики танзимата обосновывавшая его доктрина османизма продолжала оставаться в арсенале идеологии правящих кругов Османской империи, хотя постепенно она утрачивала былую притягательность. С уходом из жизни и с политической сцены реформаторов Аали-паши и Фуад-паши все более явным становился декларативный и показной характер этой доктрины. Их преемники мало заботились о том, чтобы наполнить ее действенным содержанием. Во второй половине XIX в. развивавшийся и набиравший силу региональный национализм славянских народов, армян, а позднее арабов противостоял объединительным тенденциям официального османизма. Доктрина османизма оказывала тормозящее воздействие на формирование национального самосознания и националистической идеологии самих турок.

Уход с политической арены реформаторов 50—60-х годов повлек за собой существенные изменения внутренней и внешней политики Порты (подробнее см. [248]). Конечно, полного возврата к прежней жизни дореформенной Турции не было и быть не могло, кто бы ни пришел к власти, так как европеизация стала необратимым процессом. Однако дальнейшая реформаторская деятельность, активизированная в годы танзимата, была приостановлена. Власть перешла к политикам группировки традиционалистов, так называемой старотурецкой партии, отвергавшей реформы при содействии Запада. Великий везир Махмуд Недим-паша отказался и от прежней внешнеполитической ориентации, приписывая упадок Османской империи европейскому влиянию. Он предпочел курс на сближение с Россией. Российский посол в Стамбуле Н. П. Игнатьев в своих мемуарах следующим образом оценивал наступивший новый этап русско-турецких отношений: «В период с 1871 до 1875 года установились у нас такие отношения с Портой, которые не заставляли желать ничего лучшего, были предметом зависти для других европейских держав и источником существенного влияния нашего на все балканские народности. Султан получил полное доверие к русскому послу, и мы могли этим путем достигнуть мирного и постепенного устранения вредных нам влияний Запада, а равно приготовления к возрождению наших единомышленников и единоверцев к тому времени, когда России будет выгодно возбудить Восточный вопрос» [124, т. 135, 1914, кн. 1, с. 72].

Вскоре после прихода Недим-паши в правительство последовали перестановки, изменения в Порте и репрессии против сановников, сотрудничавших с Аали-пашой. Из столицы без суда были высланы Хусейн Авни, Рюштю-паша Ширвани-заде, Хюсни-паша, Эмин-бей и другие сторонники умерших реформаторов.

Религиозные свободы, объявленные актами 1839 и 1856 гг., игнорировались и ущемлялись. Правительство издало постановления, ограничивавшие права христиан в сфере народного образования в Боснии и Герцеговине. В 1873 г. было начато несколько процессов против священников, учителей и торговцев в Боснии (см. [123]). В одной из местных газет, выразившей воз-

мушение убийством учителя Петрановича, была помещена заметка «Притеснения православного населения турецкими властями в делах религии и школьного образования». В ней говорилось, что целью этих мер было отуречить сербские православные школы либо совсем их закрыть. Здесь же отмечалось, что власти прибегли к подкупу и интригам, чтобы перессорить население и часть его привлечь на свою сторону. Население протестовало, ссылаясь на султанские ферманы о свободе в религиозных и школьных делах. В результате столкновения с властями был убит учитель [123, с. 37—39]. В печати приводились примеры вымогательства, грабежей, чинимых турками, и даже поджогах церквей [123, с. 121—123].

В газете «Золтава», выходящей в Нови-Саде (Воеводина), в номере от 3 марта 1872 г. было опубликовано обращение 56 народных представителей, среди которых были архимандрит Пелягич и боснийский священник Джордже Каранович. В нем говорилось о том, что, в то время как в Европе наблюдается пробуждение национальных чувств и заметный прогресс общества, в Европейской Турции ничего не предпринимается в этом направлении. Османское правительство не выполняет и тех обязательств, которые были приняты им под давлением держав-гарантов и зафиксированы в хатт-и хумаюне 1856 г. «Правда, — указывала газета, — они трубят в своей печати, что заботятся о просвещении и благосостоянии народа, но такие газетные корреспонденции — сплошная ложь. В действительности турецкое правительство стремится всеми силами задержать развитие народа, его стремление к знанию и прогрессу» [123, 03.03.1872]. Христианам запрещалось открывать гимназии, реальные училища и школы даже за их собственные деньги. Христиан без суда заточали в тюрьмы и отправляли в ссылку. Ограничивали возможность открывать библиотеки и привозить книги из-за границы. «На днях, — сообщалось далее в газете, — был прислан ферман, ликвидировавший в Боснии, Герцеговине, Старой Сербии и в других землях и ту небольшую церковно-просветительскую автономию, которая там еще оставалась». В обращении народных представителей содержалось требование отмены фермана и свободы просвещения [123, 03.03.1872].

В эти годы произвольно были подняты налоги на сельскохозяйственные продукты. Суровая зима 1873 г. усугубила бедствия населения. С 1873 по 1875 г. происходили волнения в различных частях Османской империи. В боснийских газетах говорилось, что «положение христиан никогда не было столь жалким, как теперь, что с черными американцами не поступают так, как обращаются турки с физически и материально истощенной реарией Боснии» [123, 26.03.1871]. Начавшееся в 1875 г. восстание в Боснии и Герцеговине было вызвано в числе других причин и новой политикой Порты, разошедшейся с принципами танзимата.

Мы разделяем точку зрения тех советских и зарубежных

исследователей, которые 1871 г. считают концом танзимата [225; 260]. Новая политика Порты, получившая обострение и в новой идеологии, не только явилась следствием смерти реформаторов и смены кабинета, а была главным образом результатом особенностей дальнейшего развития османского общества в условиях полукOLONиальной зависимости от европейских держав. Реформы 30-х годов и их продолжение в годы танзимата воспринимались частью государственных деятелей, а также европейски образованной молодежью как скорая панацея в решении острейших политических, религиозно-этнических и экономических проблем. Тех немедленных чудесных результатов, каких ожидали от них сторонники прозападной ориентации, не оказалось. Да и могли ли заимствования некоторых европейских надстроечных институтов в течение примерно 50 лет изменить основы общества, не подготовленного в процессе своего исторического развития к их восприятию. Правительство периода танзимата пыталось, по существу, внедрить отдельные капиталистические формы в общество, лишенное необходимых традиций и навыков частного предпринимательства (см. [198; 199]). За исключением небольшой части образованных турок в правящей верхушке, психологическая установка и массовое сознание мусульманского населения Османской империи и даже многих сановников оставались в рамках традиционного мышления.

В этих условиях было совершенно очевидно, что вместо ожидавшегося и обещанного ферманами 1839 и 1856 гг. возрождения империи она окончательно превратилась в арену распри иностранных послов, а зависимость ее от великих держав еще больше возросла. В турецкой историографии итоги танзимата оцениваются в основном однозначно и негативно: «Если начавшееся оживление торговли открыло двери западной экономике и способствовало развитию финансовой буржуазии в среде христианских наций (особенно греческой и армянской), то для турок это означало уничтожение самой возможности формирования такого класса, который стал бы посредником между народными массами и теми, кто управлял государством от их имени» [260, с. 217—218].

Справедливо отмечая огромный разрыв между правящей элитой и остальным населением, турецкие историки, в частности Ниязи Беркес, все же несколько тенденциозны в оценке танзимата. Действительно, развитая относительно турок буржуазия христианских народов лучше и скорее смогла воспользоваться реформами танзимата, нежели немногочисленные торговцы и предприниматели турецкого происхождения. Однако реформы танзимата способствовали формированию национального самосознания и буржуазному развитию и турок, и других мусульманских народов, хотя процесс этот был достаточно медленным, сложным и обусловленным рядом внутренних и внешних факторов. Реформы танзимата расшатали основы

средневековой теократической монархии, но потребовались еще десятилетия, чтобы их результаты стали очевидными. В начале же 70-х годов XIX в. неудачи, а иногда просто провалы некоторых мероприятий танзимата вызывали разочарование в правящей группировке, что вынуждало ее отказываться от «бесперспективного» направления, а в итоге временно инициативу перехватили консервативные элементы. Безуспешные попытки решить религиозно-этнические проблемы в рамках доктрины османизма побуждали правительство искать новые пути во внешней и внутренней политике.

В начале 70-х годов внимание Порты концентрируется на укреплении власти в мусульманских провинциях, населенных арабами. Турецкие власти пытались разобщить племена Аравии, разрушить родо-племенную организацию этих народов, так как сохранение родо-племенных связей и на их базе политического единства и сильной организации племен препятствовало их полному подчинению османскому государству со всеми вытекающими отсюда последствиями [207, с. 65].

Карательные экспедиции, подавлявшие сопротивление местных племен, давали лишь временный эффект. Порта не могла прочно закрепиться в Аравии еще и ввиду порочности собственной администрации, и в силу значительного ослабления всей государственной машины. Летом 1871 г. турецкий экспедиционный корпус подавил волнение в Неджде [39, л. 142—143]. В этот период осложнились отношения Порты с египетским хедивом Исмаил-пашой вследствие его поползновений к большей независимости от Стамбула.

Подобные стремления встречали отпор в правящей группировке. Особенно возмущены были поведением хедива либерально настроенные сановники, близкие по убеждениям к «новым османам». В стамбульской газете «Ля Тюрки» появилась статья, озаглавленная «Мусульманское единство», авторство которой приписывалось сторонникам Мустафы Фазыл-паши<sup>1</sup>. В статье шла речь о нарушении хедивом договорных обязательств перед султаном, касавшихся займов, налогообложения, вооружения и др. Тогда же впервые для обоснования неотъемлемой принадлежности Египта к великой мусульманской империи близкая к правительству газета высказалась за необходимость реализовать идею мусульманского единства. Только таким путем, полагал автор статьи, можно было бы окончательно решить Восточный вопрос. «Египет — неотъемлемая часть империи, такая же, как и Тунис. Обе эти провинции приходят в упадок в руках их нынешних правителей. Сместив хедива, приравняв указанные территории к другим провинциям и тем самым вернув им подобающее место в лоне османского государства, султан действовал бы в соответствии с современным принципом крупных многонациональных государств, принципом, которому Европа дала права гражданства и который не противоречит существующим договорам Порты с великими державами»

[116, 17.06.1871]. Автор статьи полагал, что для осуществления подобного проекта не придется сражаться с египетскими войсками, «которые с единомышленным энтузиазмом встретят прибытие султанских войск». Возвращение Египта в состав Османской империи на общих основаниях с другими провинциями<sup>2</sup> дало бы османской армии 4 млн. человек и значительный доход, что позволило бы уравновесить бюджет империи. Далее в статье предлагалось продать государственное имущество, присвоенное хедивом, и таким путем погасить задолженность нынешней египетской администрации<sup>3</sup>.

Рекомендованные меры по замыслу автора являлись бы частью общего плана консолидации мусульман Османской империи. Такие идеи были новыми в официальной политической линии и не сразу получили признание и одобрение правительства. По свидетельству Н. П. Игнатьева, проект об устройстве Египта отражал в 1871 г. мнение меньшинства государственных деятелей. Комментируя упомянутую выше статью в «Ля Тюрки», он сообщал в Петербург, что «великий везир (Аали-паша. — И. Ф.) отмежевывается от всякой солидарности с идеей мусульманского единства и сожалеет об абсурдных преувеличениях прессы» [39, л. 143об.].

Косвенным подтверждением подобных настроений в Порте служит постановление от 29 июля 1871 г., принятое министерством иностранных дел по поводу одной публикации в газете «Ля Тюрки»: «Поскольку газета „Ля Тюрки“ опубликовала в номере от 21 июля статью, озаглавленную „Ислам и папа“, и поскольку статья эта по своим выражениям, равно как по чувствам, которые она внушает, такова, что нарушает общественное спокойствие, возбуждая религиозные страсти среди населения империи, а также принимая во внимание правительственное постановление от 12 марта 1867 года<sup>4</sup>, приказываем:

1. Газету „Ля Тюрки“ закрыть на три месяца, считая от даты настоящего постановления.

2. Поставить в известность о настоящем приказе господина Бордеано, главного редактора газеты „Ля Тюрки“.

Для Его светлости Великого везира

Министр иностранных дел Сервер» [107, л. 31].

В этот период правительство согласно доктрине османизма стремилось не давать повод к конфликтам на религиозной почве. Такая позиция находилась в полном соответствии с политической танзимата, в которой со времен Мустафы Решид-паши утвердились прозападные тенденции. Эти тенденции вплоть до 1871 г. удерживались в Порте, несмотря на смену лиц, которые их осуществляли. При жизни Аали-паши идеи панисламизма были еще преждевременными для правительства, так как совместить их с курсом танзимата, с доктриной османизма было сложно. Правда, панисламизм присутствовал в эклектической, противоречивой идеологии «новых османов» именно с тем

важнейшим его обоснованием, которое впоследствии сделало эту доктрину столь популярной в мусульманском мире.

Разделявший многие идеи «новых османов» Эсат-эфенди опубликовал в 1875 г. брошюру под названием «Объединение приверженцев ислама», в которой доказывал, что ислам есть источник всякого образования и знания, вне его — невежество и варварство. «Ныне,— утверждал он,— настала пора всем мусульманам сплотиться и собрать под знаменем халифа, знаменем истины и правоты, все страны — от Марокко до Китая. Все мусульмане должны сойтись в мекканском святилище и ополчиться на неверных — христиан и язычников». Брошюра, переведенная на арабский язык, разошлась в мусульманских странах в сотнях тысяч экземпляров [134, с. 8].

Интерес представляют взгляды одного из видных деятелей «новых османов» — Али Суави. Исполняя обязанности главного редактора газеты «Мухбир», Али Суави с конца 60-х годов был сторонником конституции на том основании, что согласно важнейшим принципам ислама общественные дела должны зависеть от общественного обсуждения. При этом он делал оговорку: поскольку такое обсуждение узаконено Кораном, то, само собой разумеется, немусульмане не могут принимать в нем участие. Тогда же он доказывал и в печати, что допуск христиан свидетелями в мусульманских судах — вещь немыслимая. Вернувшись из эмиграции в Стамбул, он вскоре, в 1876 г., стал директором лицея Галатасарай. Свою педагогическую деятельность он начал с того, что выгнал из лицея всех находившихся там учеников-нетурок (95 человек), хотя первый параграф лицейского устава гласил, что это учебное заведение открыто для всех османских подданных, без всяких различий [134, с. 9].

Любопытно, что не только «новые османы» идеализировали «истинно-мусульманское государство», но и некоторые европейцы полагали, что мусульманское общество по своему устройству весьма демократично, так как в нем отсутствует само понятие о родовом имени, фамилии. Почетные титулы связаны лишь с известными официальными обязанностями и по наследству не передаются. Следовательно, полагали они, в таком обществе каждый член есть исключительное детище собственных дел, а заслуги предков или преимущества рождения не играют большой роли. В мусульманском обществе каждый человек является лишь орудием в руках Аллаха, который постоянно вмешивается во все обстоятельства жизни людей. При таком общественном устройстве не может быть аристократии, обусловленной заслугами предков, а все начинается и оканчивается отдельной личностью, действующей в пределах божьей воли и предопределения. Один лишь правящий дом Османов составляет исключение [134, с. 143].

Конечно, в таких суждениях была доля истины, но имела место и существенная переоценка реального положения вещей. Хотя исламские общества действительно не знали родовой ари-

стократии и связанных с этим привилегий рождения<sup>5</sup>, все же социальная принадлежность имела в этих обществах большое значение, поскольку эти общества были классовыми. Другое дело, что во всех типах восточных деспотий ни одна личность не была ограждена от произвола. Жизнь и имущество даже самых высокопоставленных особ не были ничем гарантированы. В европейском феодальном обществе такие гарантии были, и, несмотря на жесточайшую борьбу внутри класса феодалов, принимавшую подчас самые крайние формы, сначала феодальный клан, а затем семья представляли собой большую силу в обществе и давали относительную защиту своим членам, которые осмеливались выступать даже против королевской власти. Наследственная аристократия, опираясь на принадлежавшие ей привилегии, создала феодальный кодекс чести (она же была носителем сложившихся в этом обществе культурных традиций). В недрах европейской сословно-феодальной монархии зародился институт сословного представительства — парламент, который вначале был выразителем интересов феодальной верхушки общества, а затем включил в свой состав и низшие сословия.

В османском государстве социальная мобильность была более ограниченной. Хотя ислам действительно содержал немало демократических, а точнее, эгалитаристских принципов, однако структура мусульманских обществ и в XIX в. в большей степени определялась сложившимися нормами восточных деспотий, воспринявших новую религию Мухаммеда и мало изменившихся в своих основах.

Среди европейцев были не только «поклонники мусульманской демократии», но и лица, придерживавшиеся противоположной точки зрения и указывавшие на ее негативные стороны. Один из них, француз Б. Колла, в связи с этим отмечал: «Непрочность положения составляет общий удел; выдвинутые вперед по простому капризу, они (чиновники. — И. Ф.) находятся постоянно в опасности точно так же пасть; они не подготовились к своей должности никаким трудом; все их время на службе поглощено заботами, как бы выпутаться из целой сети интриг, опутывающих их. Страсть к получению теплых местечек сделалась всеобщей; каждое место является очагом соперничающих честолюбий, в зараженной атмосфере которого кишат разные искатели мест, а лишь только повезло, надо пользоваться случаем для набивания своих карманов и накопления денег, которые после немилости дадут возможность встать на ноги» [205, с. 136]<sup>6</sup>.

Однако, возвращаясь к доктрине панисламизма, следует отметить, что «новые османы» использовали ее, чтобы противопоставить мусульманскую солидарность европейской экспансии в странах Востока. О необходимости единения мусульман перед лицом новых политических реальностей писал в 1872 г. Намык Кемаль в газете «Ибрет» («Наставление») [229, с. 58; 192,

с. 154]. Следовательно, панисламизм был реакцией на просчеты танзимата в той мере, в какой проводившиеся реформы отождествлялись с европейской политической и экономической экспансией. Он формировался и как некий противовес распространившимся в середине XIX в. среди славянских народов идеям панславизма. Пропаганда панславизма велась и в балканских провинциях Османской империи. О целях одного из таких обществ в донесении А. М. Горчакову сообщал Н. П. Игнатьев. Он писал, что «Общество братства христианских народов Востока» организовано в целях их освобождения и национального возрождения. «В настоящее время оно (общество. — И. Ф.) ведет работу по сближению различных христианских народов, способствует созданию единой военной организации. Чтобы осуществить эти задачи, общество не будет пренебрегать никакими средствами, примет содействие кого бы то ни было, не исключая мусульманских элементов, стремящихся к независимости» [38, л. 343—344об.]. Российский посол полагал, что это предприятие получит более широкую основу, нежели прежние греческие этерии. Деятельность общества он рассматривал как подготовку к освобождению всех славянских народов, считал, что оно «могло бы служить интересам России, нейтрализовав революционную пропаганду французских идей, а также влияние интриг Англии и Австрии» [38, л. 344—344об.].

Распространению в Османской империи панисламизма способствовало учение Джамал ад-Дина аль-Афгани, в первый раз обосновавшегося в Стамбуле в 1869—1871 гг. Интересно отметить, что аль-Афгани прибыл в Стамбул как мусульманский ученый, как лектор по приглашению великого везира Аали-паши, не помышлявшего о панисламизме.

Период пребывания аль-Афгани в Стамбуле в эти годы наиболее полно освещен турецким ученым Ниязи Беркесом и американской исследовательницей Никки Кедди [296; 319]. Возможно, приезд аль-Афгани в Стамбул был связан с активной реформаторской деятельностью Порты. Он совпал с последним этапом реформ танзимата. Как уже говорилось, в конце 60-х годов панисламистские идеи носились в воздухе, хотя силу они набрали лишь после смерти Аали-паши в 1871 г.

Назначенный в 1870 г. членом Совета просвещения, аль-Афгани был знаком со сторонником реформ, ректором университета Тахсин-эфенди, человеком образованным и свободомыслящим, с Рюшту-пашой Ширвани-заде, а также с председателем совета Мюниф-эфенди. Его назначение в Совет просвещения, возможно, объяснялось тем, что при нововведениях в сфере образования рассчитывали на его поддержку как суннитского улема. Известна речь аль-Афгани на церемонии открытия нового Стамбульского университета, в которой он осуждал косность и невежество, призывал к изучению всех тех наук, что возвысили европейские народы. «Конечно, тогда он знал меньше о современной системе образования, чем другие члены совета, —

замечает Н. Кедди, — но он был им полезен как авторитетный улем» (см. [319, с. 59—63]).

Устранение аль-Афгани из Совета просвещения и высылку из Стамбула в 1871 г. некоторые исследователи объясняют его разногласиями с шейх-уль-исламом Хасаном Фехми и завистью последнего к успеху его лекций. Писали даже о соперничестве между этими двумя религиозными авторитетами. Несомненно, что лекции аль-Афгани пользовались большой популярностью. Известно и то, что с яростными напатками на него выступили и другие религиозные деятели. Шейх-уль-ислам предал аль-Афгани проклятию. В газете «Басирет» («Проницательность») от 7 ноября 1870 г. была помещена короткая заметка о том, что Тахсин-эфенди и Джамал ад-Дин аль-Афгани, в возмутительных выражениях выступавшие против ислама и священного шарята, были смещены со своих постов, что ректором университета назначен Кязым-эфенди, обладавший твердостью религиозных убеждений [319, с. 74].

Возникает вопрос, почему улемы столь яростно ополчились на Джамал ад-Дина аль-Афгани, а из-за него и на университет именно в наиболее радикальный период реформ, хотя он, по существу, занимал позицию властей? Версия о соперничестве аль-Афгани с шейх-уль-исламом принадлежит самому аль-Афгани. В истории Османской империи был лишь один случай, когда не турок, а перс был назначен на этот пост. Такое исключение имело место четыре столетия назад. Джамал ад-Дин аль-Афгани был иностранцем, молодым человеком примерно 33 лет, еще не достигшим вершин славы и не принадлежавшим к корпусу османских улемов. Его назначение в Совет просвещения было светским, так как этот совет не принадлежал к традиционным религиозным институтам. Н. Кедди находит весьма сомнительным утверждение, что университет был закрыт из-за аль-Афгани. Это произошло год спустя после его увольнения и не было связано с этим инцидентом [319, с. 77]. По-видимому, его закрытие было звеном в общей реакции, наступившей после смерти Аали-паши. Что же касается причин отставки и высылки аль-Афгани, то, вероятно, близок к истине Н. Беркес, который отмечал, что реформаторы говорили о современных идеях в чисто секуляристских терминах, не прибегая к старым догматическим спорам. Улемов раздражал сам факт, что аль-Афгани, являвшийся суннитским богословом и обладавший религиозным авторитетом, решился обсуждать пророчество Мухаммеда в философских терминах [296, с. 187].

В начале 70-х годов идеи мусульманского единства постепенно приобретают все больше сторонников в правительственных сферах, что было связано и с территориальными потерями на Балканах. Сербия, Румыния, Черногория лишь номинально зависели от султана. Правительство в эти годы пытается компенсировать потери христианских земель за счет укрепления своей власти на Аравийском полуострове. Эти территории, насе-

ленные арабскими племенами, находились под управлением местных вождей, которые не платили налогов турецкому правительству. Легкость, с которой экспедиционный корпус Редиф-паша, как уже упоминалось, летом 1871 г. подавил волнения в Неджде, поощряла сторонников «мусульманской солидарности». На заседании турецкого кабинета под председательством великого везира было решено направить в Аравию в качестве генерал-губернатора и командующего экспедиционным корпусом Эсат-пашу с очень широкими полномочиями. Ему поручалось реорганизовать доверенную ему территорию в вилайет по примеру всех остальных османских провинций. Вместе с вновь назначенным генерал-губернатором были посланы четыре мутасаррыфа и целая армия чиновников (до 500 человек). Предполагалось реорганизовать в вилайеты и другие районы Аравии. На это Порты намеревалась истратить заем, который собиралась получить в Европе [39, л. 353—355].

Комментируя очередное мероприятие османских властей, Н. П. Игнатьев в своем донесении заключал: «Не будет ли это еще одной язвой в гангрене, которая уже давно разъедает Османскую империю? Арабы ненавидят и презирают турок. Последние едва ли сумеют заставить их оценить преимущества оккупации мусульман. Напротив, можно предвидеть, что если туча чиновников-турок с их инстинктами грабежа и продажности, которые всем известны, свалится на эту страну, то нетрудно предсказать, что арабы восстанут и создадут большие трудности для османского правительства» [39, с. 355—355об.].

В Стамбуле идеи панисламизма получали все более широкое признание. В начале 70-х годов возникли такие исламистские ассоциации, как «Общество по изучению географии стран ислама», «Общество исламского просвещения» и др. [192, с. 154].

Новая идеология значительно быстрее завоевывала сознание различных слоев мусульман, нежели доктрина османизма, оставшаяся им чуждой, содержащая ненавистную им идею равенства с «неверными». Французский ориенталист XIX в. Бенуа Брунsvик обратил внимание на изменения в общественном сознании и политической ориентации правящих кругов Стамбула и следующим образом определил особенность нового периода: «Решид был гяур, Аали и Фуад были прокляты как гяуры. Султаны Абдул Меджид и Абдул Азиз — гяуры... В итоге честолюбивые планы интриганов, подстрекательство недовольных, низкие страсти воровства и грабежа находят место под знаменем религии» [298, с. 44].

В начале 70-х годов авторитет Порты заметно снижается. Непрекращавшиеся волнения на Балканах побуждали правительство лавировать, идти на частичные уступки и компромиссы. Оно согласилось на отделение болгарской церкви от греческой и признало болгарский экзархат. Первым экзархом был назначен митрополит Видина Анфим. В опубликованном тексте

берата о болгарском экзархате содержались положения о свободе вероисповедания, аналогичные тем, которые декларировались в ферманах танзимата: «Никто не может быть насильно обращен в ислам без собственного волеизъявления»<sup>7</sup>. Соглашаясь на создание независимой болгарской церкви, Порты рассчитывала предупредить рост недовольства среди болгар, что могло повлечь за собой отделение их территории от Османской империи. В то же время, делая такую уступку, правительство надеялось усилить рознь между болгарскими и греками. Этой цели оно достигло. В том же, 1872 г. Порты, стремясь стабилизировать и улучшить отношения с хедивом, поскольку не имела силы подчинить его своему диктату путем вооруженного конфликта, также предпочла компромиссное решение. Новым ферманом 1872 г. Египту была предоставлена административная автономия, и он получил право заключать займы без предварительного согласования с Портой [41, л. 176—178].

Снижение авторитета правительства имело место также вследствие постоянной борьбы двух антагонистических группировок. В консервативную партию «старых турок», ориентированных на Россию, входили Махмуд Недим-паша, Намык-паша и др. Либерально настроенные сановники Мидхат-паша, брат хедива Мустафа Фазыл-паша, его зять Халиль Шериф-паша, связанные идейными и дружескими узами с «новыми османами», требовали дальнейших реформ и выступали за сотрудничество с Западом (подробнее см. [300, с. 288—295]). То одна, то другая группировка попеременно одерживала верх и формировала правительство. Так, Махмуд Недим-паша оставался великим везиром с сентября 1871 по июль 1872 г., затем его на три месяца сменил Мидхат-паша, после которого кабинет возглавил Мехмед Рюштю-паша Мютерджим [41, л. 238об.]. Борьба за власть сопровождалась интригами, вмешательством иностранных послов. Каждый новый великий везир окружал себя «своими людьми», устранял противников, отменял распоряжения своего предшественника и занимался укреплением собственных позиций [45, л. 66].

В конфиденциальной депеше А. М. Горчакову Н. П. Игнатьев отмечает нестабильность политической ситуации в Стамбуле и сравнивает новый период с эпохой танзимата: «Если в течение некоторого времени Европа привыкла видеть менее ненадежный порядок вещей, установившийся в Турции в период правительства Аали и Фуада, то это происходило из потрясающего превосходства этих двух государственных деятелей, которым следует приписать эффект их продолжительной и почти исключительной администрации» [42, л. 26—26об.]. Известно, что и в годы танзимата положение в Порте не было вполне стабильным. О трудностях при решении многих политических задач, о чинимых препятствиях, интригах, наконец, об одиночестве лидеров танзимата на избранной ими стезе известно из оставленных ими документов. Известно и то, что при всем этом

они обладали достаточной силой характера и авторитетом, чтобы в течение своей жизни удерживать верх над консерваторами, которых в 50—60-е годы было немало, и над оппозицией в лице «новых османов», которые, по словам Н. П. Игнатьева, стремились «радикально порвать с прошлым». После смерти Аали-паши эти две партии столкнулись [246, с. 138]. Султан Абдул Азиз, весьма заурядный человек и правитель, вынужден был доверять управление таланту и опытности в государственных делах Аали-паши и Фуад-паши. Очевидно, не разделяя их взглядов на внутреннюю и внешнюю политику, он решил после смерти Аали-паши вести все государственные дела самостоятельно, что было с иронией отмечено А. М. Горчаковым [246, с. 140].

Политические симпатии Абдул Азиза были на стороне «старых турок», и это нашло подтверждение в назначении великим везиром Недим-паши. Однако политическая ситуация в Стамбуле все более усложнялась, а султан не был достаточно ловким политиком, поэтому смены кабинета не всегда отвечали его личным симпатиям. Назначение, к примеру, великим везиром Мидхат-паши было вынужденным, так как помимо больших административных способностей этот сановник обладал поддержкой западных держав. Сам же султан предпочитал ориентироваться на Россию. В беседе с российским послом, который часто удостоивался высочайшей аудиенции, Абдул Азиз «отверг прозападную политику своих прежних министров Аали и Фуада и заявил, что он осуществляет одну политику — полный союз с Россией» [41, л. 243об.]. Поскольку совершенно очевидно, что в последней трети XIX в. Османская империя уже была настолько ослаблена, что не могла быть вполне самостоятельной ни во внешних, ни даже в своих внутренних делах, султан предпочитал союз с Россией коллективной опеке европейских держав [124, 1914, т. 135, кн. 3, с. 812].

Н. П. Игнатьев активно боролся против назначения в Порту Мидхат-паши. Но при всем огромном его влиянии на султана это ему не удалось. Расположение Абдул Азиза к Н. П. Игнатьеву объяснялось несколькими причинами. Среди них имел значение постепенный отход западных держав от активной восточной политики в начале 70-х годов, а главное — от принципа поддержания целостности Османской империи [246, с. 149]. Кроме того, в этих условиях султан остерегался конфликта с могущественным северным соседом, воевать с которым пришлось бы теперь один на один, что впоследствии, в годы русско-турецкой войны 1877—1878 гг., и произошло. К тому же из всех иностранных послов только один Н. П. Игнатьев поддерживал династийные планы султана, разошедшиеся с установившейся османской традицией престолонаследия<sup>8</sup>.

Борьба за власть в Порте, острые разногласия по важнейшим вопросам внутренней и внешней политики нашли отражение и в официальной идеологии. Как уже говорилось, в эти

годы еще не вполне были изжиты концепции османизма, однако все большее распространение получают идеи панисламизма. Интересно отметить, что сочетание столь различных и даже как будто бы несовместимых направлений было характерным для той группы государственных деятелей, которую возглавлял Мидхат-паша. Доктрина османизма в целом была вполне приемлема для «новых османов» еще в годы танзимата, когда они впервые выступили как политическая оппозиция. Они критиковали правительство Аали-паши не за эту доктрину, а за уступки, сделанные под нажимом европейских держав в пользу независимости Молдавии, Валахии и Сербии, а также за недостаточную, как им представлялось, эффективность их борьбы с национально-освободительными движениями нетурецких народов. Что же касается идеи создания единой «османской нации», то «новым османам» она казалась в 60-х годах достижимой. При этом они, как и Аали-паша, считали необходимым сохранить руководство государством в руках турок [229, с. 55—57]. Будучи генерал-губернатором Дунайского вилайета, Мидхат-паша пытался даже практически воплотить принципы османизма [244, с. 148]. Что касается панисламистских установок в программе «новых османов», то об этом уже упоминалось. Мидхат-паша и его сторонники в Порте пытались добиться консолидации государства, с одной стороны, с помощью выработавшейся в те годы концепции «мусульманского единства», с другой — путем расширения прав Порты на вассальных территориях, фактически ею почти уже утраченных. Моделью для своих проектов эта партия избрала способ объединения Германии и Италии, что мало подходило к условиям Османской империи, но было характерным для программы лидеров второго периода танзимата [41, л. 284об.], иллюзии которых на этот счет они разделяли. Министр иностранных дел Халиль Шериф-паша предложил объединить турецкую армию с армиями почти независимых, но формально вассальных государств Румынии и Сербии. В качестве политической компенсации Сербии обещали Зворник и один из железнодорожных узлов, находившихся за пределами ее территории, а также решение «всех мелких, повисших в воздухе вопросов» [41, с. 287].

Румынии Халиль Шериф-паша намеревался в случае принятия его предложения предоставить право чеканить собственную монету, ордена и медали, а также отменить действие на ее территории бератов и капитуляций. По замыслу турецкого министра иностранных дел Сербия и Румыния должны были занять в османском государстве то же место, какое имели в Германской империи Бавария, Вюртемберг, Великое герцогство Баден и Саксония<sup>9</sup>. За поддержкой своего проекта Халиль Шериф-паша обратился к послу России. Н. П. Игнатьев скептически отнесся к изложенному выше плану и высказал свои возражения. В своем конфиденциальном отчете о состоявшейся беседе он сообщал, что «турецкий министр, видимо, не представ-

ляет себе существенных особенностей в политическом развитии этих различных государств». На вопрос посла о том, каким образом будут осуществлять командование над вассальными войсками турецкие генералы (он имел в виду религиозный и языковой барьеры), Халиль Шериф-паша ответил, что найдет пашей, говорящих по-сербски и по-румынски, которые смогут возглавить вассальные контингенты войск. «Все практические детали, — заключил свое объяснение турецкий министр, — могут быть взяты из соглашений Пруссии с ее конфедератами» [41, л. 292об.]. Переговоры с Сербией и Румынией не были успешными. Представитель сербского князя Милана не скрыл существования в своей стране двух партий. Одна из них воодушевлялась идеей завоевания Боснии и Герцеговины в результате ожидавшейся ею всеобщей войны, другая — по его мнению, более могущественная и рассудительная — надеялась в ходе «естественного прогресса на создание великой Сербии под сюзеренитетом султана» [41, л. 295—295об.].

Идея военного объединения Сербии и Румынии с Портой была известна великому везиру Мехмеду Рюштю-паше Ширвани-заде<sup>10</sup>, который ее не одобрял, считая рискованной и мало-полезной для Турции [41, л. 301об.].

Представители Сербии и Румынии отнеслись к предложению османского министра иностранных дел без всякого энтузиазма, хотя английский посол Генри Эллиот горячо поддержал проект и в личной беседе с румынским князем Гикой рекомендовал его принять. План этот остался нереализованным.

Наряду с попытками удержать в составе Османской империи территории, населенные христианскими народами, в 70-х годах в правительственных кругах все большее значение придается идеям мусульманской солидарности как опоры и обоснования власти османских правителей. «В последнее время, — сообщал Н. П. Игнатъев Александру II, — особый интерес пробудился у османов к их единоверцам в разных странах Востока. Вспоминают о славном прошлом халифата...

Представители небольших мусульманских государств в Стамбуле часто собираются у бывшего министра просвещения Ахмеда Вефик-эфенди, который под предлогом подготовки словаря турецко-персидских диалектов занимается всем, что имеет отношение к Центральной Азии» [43, л. 416—416об.].

Идеи мусульманского единства в это время уже получили широкое распространение во многих странах мусульманского Востока. В первой половине 70-х годов XIX в. участились и активизировались контакты различных, часто весьма отдаленных мусульманских стран с Портой. «Стамбул в последнее время, — писал в очередном донесении Н. П. Игнатъев, — становится местом паломничества для единоверцев султана из различных стран Азии. Частота этих миссий доказывает, что идея мусульманского единства, проповедуемая „Молодой Турцией“, насчитывает приверженцев в наиболее удаленных стра-

нах. Такой факт подогревает надежды тех, кто рассчитывает распространить влияние султана на все мусульманские государства. Со своей стороны, наиболее умеренные и консервативные османские министры чувствуют себя в затруднении перед лицом этих манифестаций почитания халифа, чего они не могут не признать, не оскорбив достоинства и самолюбия султана» [43, л. 238]. Это свидетельство российского посла служит подтверждением того, что в начале 70-х годов идеи панисламизма<sup>11</sup> еще не получили всеобщего признания в правительственных кругах, что первоначально эти идеи исходили все же не от либеральных сановников, которые, правда, их восприняли и даже пытались в эти годы проповедовать, а проникли в Османскую империю извне. Последствия европейской экспансии в странах Востока были тем объективным фактором, который побуждал мусульманские народы к объединению и совместной защите своих интересов, а следовательно, идеи мусульманской солидарности могли возникнуть почти одновременно в различных странах. Появление доктрины панисламизма было следствием специфики исторического развития стран Ближнего и Среднего Востока, а потому даже трудно сказать, где она возникла раньше всего.

В последней трети XIX в. Османская империя, хотя и ослабленная, находившаяся в состоянии упадка, все же была наиболее сильным и относительно самостоятельным мусульманским государством<sup>12</sup> с многочисленным мусульманским населением. По данным А. Убичини и П. де Куртейля, в Османской империи в эти годы насчитывалось 14,02 млн. мусульман турецкого происхождения (турки-османы, туркмены, юрюки, татары), около 5 млн. арабов и 1,2 млн. албанцев, в большинстве своем мусульман. Из 38 млн. 493 тыс. жителей империи мусульмане составляли свыше 20,5 млн. [135, с. 16—17]. Естественно, что именно это государство, являвшееся на протяжении нескольких веков центром мусульманского мира, оставалось для мусульман таковым и в конце XIX в.

В 1873 г. в Стамбул прибыли посланцы из Бухары, Коканда, Синьцзяна<sup>13</sup>, Яркенда, Аче (Суматра), а также от Сеид Якуб-бека, повелителя Кашгара. Великий везир Мехмед Рюштю-паша интересовался генеалогическими линиями известных мусульманских семей и поддерживал с представителем Кашгара Сеид Якуб-беком личные контакты. Целью миссии последнего было объявить султану о «создании в Центральной Азии могущественного мусульманского государства<sup>14</sup>, желающего поддерживать с ним дружеские отношения» [43, л. 239об.]. Посланец Кашгара привез письмо от Якуб-бека. Когда он ехал через английские владения в Индии, то, по его словам, власти были к нему чрезвычайно предупредительны, его сопровождал офицер, который затем остался в Бомбее ждать его возвращения, чтобы вместе с ним отправиться в Яркенд. Сеид Якуб-бек объяснял такую заботу английских властей их страхом перед



русскими, которые заставили их в последнее время обращаться с мусульманами много лучше, чем в прошлом. Незадолго до прибытия в Стамбул посланца Кашгара там побывал некий Мухаммед Омар-хан, приехавший из Индии, по предложению Н. П. Игнатьева английский агент, который проповедовал, будто Англия является защитницей всех мусульман [43, л. 240].

Что касается визита посланца Аче<sup>15</sup> Саид-эфенди, то он прибыл в Стамбул просить посредничества или по крайней мере доброй услуги Турции в конфликте, назревавшем между жителями Аче и голландцами. В арабской газете «Аль-Джеваиб» («Ответы») было напечатано обращение посланца властителя Аче к великому везиру, где излагались жалобы мусульман-индонезийцев на притеснения голландцев [116, 10.05.1873].

Великий везир сообщил наиболее влиятельному в те годы послу России о документе, в котором правитель Аче просил Абдул Азиза I взять во владение его страну и располагать ею по своей воле. Другой документ, подписанный пятью эмирами, санкционировал право турецкого султана избирать, смещать и контролировать правителей Аче. В нем же содержалась просьба направить к ним османского наместника для изучения ресурсов страны, а также для управления ею и связей с голландцами. Третья часть привезенных посланцем Аче документов со множеством печатей высших сановников и представителей местной администрации содержала подробное изложение внутренних дел этой страны. Здесь содержались сведения о ее населении, перечень доходов, предоставлявшихся в полное распоряжение падишаха, которого жители Аче признавали своим владыкой [44, л. 240об.—241]<sup>16</sup>.

В турецких газетах того времени печатались отклики на визиты в Стамбул посланцев различных мусульманских государств. «Левант Гералд» от 1 июня 1873 г. сообщала, что за последние три года в османской столице побывали представители из Бухары, Коканда, Яркенда, Синьцзяна, Аче. В статье, озаглавленной «Возрождение халифата», говорилось, что мусульмане Синьцзяна, вероятно, будут просить помощи и поддержки против китайцев, а послу Аче, по имеющимся у автора сведениям, якобы удалось убедить султана заявить протест правительству Нидерландов по поводу действий его подданных на Суматре. Далее в этой статье приводились данные о влиянии на умы мусульман (особенно в арабоязычных странах) арабских газет, благожелательно трактовавших политику Высокой Порты и в самых хвалебных тонах отзывавшихся о могуществе и влиянии султана. «Воздействие подобной прессы на умы велико, — замечал автор статьи, — поскольку в большинстве государств Центральной Азии имеются более или менее образованные слои населения, в совершенстве владеющие языком Корана и находящиеся в постоянных контактах между собой... Возможно, — продолжал он, — эти арабские газеты служат пропаганде среди мусульман окраинных районов Восто-

ка веры в то, что султан Османской империи есть законный халиф (де-юре) и наследник пророка Мухаммеда, что в качестве такового он имеет право на верность и послушание правоверных в других странах» [118, 01.06.1873]. В качестве исторической аналогии приводился пример наследования всех почестей и сана святого Петра папой римским. При этом утверждалось, что «современные фазы развития обеих религий различаются тем, что если папство, очевидно, переживает упадок, то халифат набирает новое могущество, возобновляет прежние связи, выдвигает старинные притязания на универсальную юрисдикцию и всеобщее послушание, стараясь пробудить в мусульманах новый энтузиазм»<sup>17</sup> [118, 01.06.1873].

Во время недавнего вторжения в Аравию командующие османскими войсками предписывали фактически независимым вождям подчиниться султану на том основании, что он — халиф и глава правоверных. Подобные приказы были направлены также в еще не покоренные районы юго-восточного побережья Аравии. В указанной статье содержалось предположение, что прочное обоснование турок в этих краях, откуда мусульманские принцы Индии черпали большую часть арабов-наемников для своих войск, «даст возможность Порте оказывать более сильное влияние на мусульманских подданных Англии, чем то, которое имели там нечестивые ваххабиты». Идея объединения всех мусульман и возрождения могущества халифата, если бы ее удалось распространить в других азиатских странах, особенно расположенных по другую сторону Амударьи, привела бы, как полагал автор, к большим переменам в Азии и Восточной Европе [118, 01.06.1873].

Распространение доктрины панисламизма и попытка использовать ее в практической политике, связываемые обычно с эпохой правления султана Абдул Хамида II, началось гораздо раньше. Доктрина зародилась в годы танзимата, когда правительство пыталось осуществить принципы османизма и таким путем возродить империю. Из приведенных отрывков статьи видно, что в 70-х годах эта доктрина получила широкое распространение и начала постепенно вытеснять прежнюю, базировавшуюся на территориальном принципе единого османского гражданства.

Новая доктрина в отличие от предыдущей имела религиозную основу и апеллировала к сознанию всех мусульман, а не только подданных Османской империи. В ней содержалось противопоставление и отчасти вызов европейской политике, что, как это далее будет видно, по-своему было учтено крупными европейскими колониальными державами.

Что же реально могла в те годы сделать Порта для осуществления этих новых глобальных притязаний на первенство в мусульманском мире? Каков был итог всех упомянутых выше миссий, целью которых было добиться материальной помощи и поддержки султана? И почему все же часть османских санов-

ников без особого энтузиазма восприняла в те годы идеи панисламизма? На все эти вопросы ответ дает политическое и экономическое состояние османского государства, которое усугубилось еще более даже по сравнению с периодом танзимата. Порты при всем желании (если оно и было) не могла вполне воспользоваться возрастающим духовным авторитетом султана-халифа, к тому же не имевшего ничего общего с конкретной личностью Абдул Азиза, который, как уже говорилось, не был сколько-нибудь серьезным политиком. Посланцы мусульманских стран, прибывшие в Стамбул, получили скорее символическую поддержку, чем конкретную помощь, на которую рассчитывали. Представитель Кашгара не был удостоен в конце своего визита султанского послания, а получил письмо великого везира, где содержалась рекомендация османскому консулу в Бомбее действительно способствовать пропаганде авторитета халифа среди мусульман<sup>18</sup>. Накануне отъезда посланец Сеид Якуб-бека получил аудиенцию у султана. Ему было пожаловано несколько ящиков с фотокопиями Корана. Просьба о присылке офицеров-преподавателей для учреждения в Кашгаре военной школы была удовлетворена частично. Двое османских офицеров получили предписание ехать к Сеиду Якуб-беку, но какой-либо финансовой помощи учреждавшейся военной школе султан не предоставил [44, л. 353—355об.]. Через два года посланец Кашгара вновь прибыл в Стамбул. В подарок от султана он получил знамя и плащ, расшитый золотом, 1000 ружей, орден Меджидие II степени для первого сына правителя Кашгара и тот же орден III степени для второго сына. Как об этом сообщает Н. П. Игнатъев, прощальная аудиенция у султана была краткой. После протокольных комплиментов Абдул Азиз ограничился советом жить в добром согласии со всеми соседями<sup>19</sup>. Посланец Кашгара был разочарован, усмотрел в этом приеме доказательство безразличия к единоверцам и сожалел, что ехал за этим в такую даль. К тому же он был раздосадован высокомерием великого везира Ахмеда Эсат-паши<sup>20</sup>, а также медлительностью Порты, которая удерживала его в Стамбуле пять месяцев с чисто куртуазной миссией [47, л. 301—302].

Как уже говорилось, в силу внутренней борьбы и слабости правительства, а также общего политического и экономического упадка Османской империи Порты сама испытывала острую нужду в денежных средствах и в новых воинских контингентах. Христиан в османскую армию так и не решились допустить<sup>21</sup>. Поэтому в 1872 г. на заседаниях Порты обсуждался план широкого привлечения в османскую армию курдов-мусульман с намерением их «цивилизовать», т. е. обложить налогами и более строго подчинить османской администрации [43, л. 370об.].

3,5 млн. оседлых и кочующих курдов, населявших Восточную Анатолию, сохраняли и в XIX в. патриархальный уклад и относительную независимость [210, с. 31—33]. Турки рассматри-

вали курдов как этнический элемент, от которого можно было получить двойную выгоду: 1) своими нападениями он ослаблял развитие христианского населения Армении; 2) тем самым узаконивались преследования против курдов, и местная османская администрация время от времени собирала с виновников грабежей поборы за безнаказанность. Сила Порты, правительства этнического меньшинства (турки и в последней трети XIX в. не составляли большинства среди населения Османской империи), навязанного некогда насилем многим другим народам, поддерживалась двумя важнейшими источниками: доходами от налогов и податей с различных провинций, а также исключительно мусульманской армией, опорой центральной власти. До начала 70-х годов рекрутскому набору подлежало не все мусульманское население империи, поскольку миллионы кочевников-арабов, курдов<sup>22</sup>, горцев Албании, Черногории и других районов были от него фактически избавлены вследствие своего полунезависимого положения в труднодоступных местностях.

Таким образом, воинская повинность всей тяжестью падала лишь на мусульманское оседлое население, подвергшееся разорению и сильно сократившееся. Поскольку в начале 70-х годов совершенно очевидной стала неудача проектов включения христиан в османскую армию, а неуспех доктрины османизма заставил Порты искать новые пути и обоснование для консолидации империи, ее внимание обратилось к мусульманским народам. В числе многих упомянутых причин изменения политики Порты была необходимость усиления армии, отсюда — цель: подчинить полунезависимые народы и таким образом усилить исключительно мусульманские источники комплектования войск [43, л. 387—388].

Примерно с 1869 г. османская армия становится особым объектом заботы правительства в связи с нестабильным политическим положением в Европе (накануне франко-прусской войны 1870—1871 гг.) и реорганизацией в этот период многих европейских армий. Посылка османских войск в Аравию и Месопотамию диктовалась и поиском новых источников комплектования воинских контингентов. Этими же соображениями руководствовало правительство, стремясь полностью подчинить своей власти курдов.

Желая усилить мусульманский элемент в Османской империи, Порты допускала и даже поощряла переселение мусульманских народов (главным образом турок, татар, черкесов и других горцев) из Крыма, с Кавказа, из Венгрии и районов Юго-Восточной Европы. Переселение это началось с конца XVIII в., а в XIX в. усилилось и значительно пополнило число жителей Восточной Анатолии.

Впоследствии курды, черкесы, албанцы и другие мусульмане составили специальные воинские формирования султана Абдул Хамида II.

Новые тенденции в политике и идеологии Порты 70-х годов,

определявшие возрастающей ролью идей мусульманского единства и консолидации Османской империи на религиозной основе, не исчерпывали целиком всей сложности и противоречивости общественной жизни тех лет. В этот период все более отчетливыми становятся проявления зарождавшегося и развивавшегося национального самосознания самих турок, что еще сильнее подрывало доктрину османизма, а впоследствии привело к конфликту этого идейного направления и с панисламизмом. Длительный процесс становления национальной идеологии сначала среди образованных турок, главным образом интеллигенции, был обусловлен рядом различных по своему значению и продолжительности воздействия факторов: 1) развитием и распространением идей национализма и независимого национального существования среди христианских народов Османской империи; 2) образованием на Балканах независимых и полунезависимых национальных государств из бывших османских провинций; 3) сепаратистскими тенденциями в мусульманских владениях султана; 4) переселением мусульман из пределов России и стран Юго-Восточной Европы в Румелию и Анатолию; 5) прямыми контактами и знакомством турок со странами Европы; 6) сложным и разносторонним воздействием на турок европейской политики и идей; 7) зарождением и постепенным развитием турецкой национальной промышленной и торговой буржуазии.

Идеи и опыт становления независимых национальных европейских государств (Италии, Германии и др.) оказывали непосредственное воздействие на формирование национальных государств Сербии, Румынии, позднее Болгарии. «В Западной, континентальной, Европе, — писал В. И. Ленин, — эпоха буржуазно-демократических революций охватывает довольно определенный промежуток времени, примерно, с 1789 по 1871 год. Как раз эта эпоха была эпохой национальных движений и создания национальных государств» [13, с. 269].

Концепции нового общества и государства в противовес клерикальному средневековому идеалу дальнейшее развитие получили в работах французских просветителей XVIII в. Французская буржуазная революция, пытавшаяся осуществить некоторые их идеалы, в свою очередь, оказала огромное влияние на европейскую философию нового времени. Крупнейший немецкий философ и идеолог буржуазного национализма И.-Г. Фихте (1762—1814) прошел этап увлечения идеями французской революции 1789 г. Его концепция коллективного национального сознания была разработана в эпоху наполеоновских войн и нашла свое выражение в «Речах к немецкой нации» (1808 г.), а в дальнейшем эволюция взглядов Фихте привела его к идее о предназначении отдельных наций [203, т. 2, с. 63—64].

Население Европейской Турции, где уровень образования был довольно высок сравнительно с остальными османскими провинциями, быстро усваивало теорию и практику европей-

ского национализма, причем секулярного национализма, лишённого религиозной специфики.

Несколько в иной форме этот процесс затронул и мусульманские народы Османской империи: арабов, турок, албанцев. Зарождавшийся в эти годы арабский национализм имел выраженную религиозную основу. Различные сепаратистские движения в Египте и других арабских странах проходили под религиозными лозунгами, а подчас, как это будет видно в дальнейшем изложении, имели характер чисто религиозный.

Начальный этап формирования турецкого национализма также отличался спецификой и своеобразием. В годы танзимата и позднее более частый и регулярный характер приобретают поездки турок в Европу для получения образования, по дипломатическим каналам; впервые там обосновываются турецкие политические эмигранты. В европейские страны для завершения образования посылались молодые офицеры, в османской армии было много иностранных инструкторов. Таким образом, формировалась знакомая с европейской культурой и достижениями европейской мысли творческая интеллигенция. В светских школах, открывавшихся в Османской империи в середине XIX в., большое внимание уделялось изучению турецкого языка в отличие от прежнего преимущества, предоставлявшегося в программе арабскому и персидскому [191, с. 61—63; 268, т. 7, с. 292].

Известный историк и политический деятель XIX в. Ахмед Джевдет-паша выступал за упрощение турецкого литературного языка. В султанском лицее Галатасарай, созданном по инициативе государственных деятелей танзимата при содействии европейцев, наряду с изучением французского языка были введены уроки турецкого. Возрос интерес к османской истории в целом и к завоеваниям турок в частности [268, т. 7, с. 292—294].

Решид-паша, Аали-паша и Фуад-паша много работали над языком официальных документов, стремясь упростить его, сделать доходчивее и понятнее. Господствовавший в течение нескольких столетий литературный язык был искусственным образованием, смесью арабо-тюрко-персидских элементов, тогда как отличавшийся от него народно-разговорный язык не имел своей письменности. Разработка концепции турецкого национализма начиналась с борьбы за создание турецкого официального и литературного языка, более близкого разговорному языку образованного турка. В эпоху становления капитализма «в процессе превращения народности в нацию язык народности поднимается на ступень языка национального... Процесс превращения языка народности в язык нации есть длительный процесс постепенного развития, обогащения и совершенствования языка...» [206, с. 271]. Длительность этого процесса обуславливалась медленным становлением капиталистических отношений в османском обществе XIX в., отставанием экономиче-

ского и социального развития турок сравнительно с другими народностями Османской империи. Все эти факторы были тесно связаны и взаимообусловлены. «...Для полной победы товарного производства, — писал В. И. Ленин, — необходимо завоевание внутреннего рынка буржуазией, необходимо государственное сплочение территорий с населением, говорящим на одном языке, при устранении всяких препятствий развитию этого языка и закреплению его в литературе» [13, с. 258]. В соответствии с этим ленинским определением можно сказать, что в османском обществе не было класса, способного возглавить национальное движение, однако к этому времени сформировалась интеллигентская прослойка, которая связывала будущность государства с национальным развитием. В 60—70-е годы в литературной среде Стамбула начинают создавать художественные произведения нового содержания, отвечающие насущным требованиям жизни<sup>23</sup>. Издание газет на турецком языке «Герджюман-и ахваль» («Толкователь событий»), «Тасвир-и эфкар» («Изображение идей») и др. способствовало упрощению турецкого литературного языка, его приближению к разговорной народной норме.

Значительное место в литературе эпохи танзимата занимают произведения, проникнутые духом патриотизма, призывами к борьбе за свободу отечества (правда, все еще османского). В этих произведениях критиковались гнет султанского абсолютизма и отсталые формы социальной жизни [177, с. 25—26].

Особенно отчетливо идеи патриотизма выражены в драме Намыка Кемалья «Ватан яхут Силистра» («Отечество, или Силистра», 1873), но действуют в ней все же не турки, а османы. В драме действие происходит в годы Крымской войны, и примечательным в ней является изображение Турции вполне равной ее европейским союзникам: «Если гуманность и цивилизация, видя нашу правоту, присоединятся к нам на помощь, так за что же нам быть им-то особенно признательными?» (цит. по [234, с. 21]). Намык Кемаль боролся против искусственности османского письменного-литературного языка. Его мнение разделяли известные литераторы и общественные деятели того времени: Али Суави, Ахмед Мидхат, Шемсеттин Сами, Муаллим Наджи и др. Идеалом Ибрагима Шинаси был такой письменный-литературный язык, который бы «легко понимался всеми» [206, с. 272—273]. Многие видные литераторы были членами общества «новых османов». Помимо литераторы они занимались разработкой новых политических концепций.

К этому времени европейская наука накопила сведения об истории, языке, литературе, искусстве народов Востока (в том числе турок), их этнических особенностях. Эти данные становились доступными образованным туркам. Большое влияние на эмигрировавших в Париж членов общества «новых османов» оказывала сама европейская жизнь, контакты с европейскими учеными и политическими деятелями [231, с. 75].

Национализм европейских народов, включая самые крайние его проявления, с идеями национального либо расового превосходства одних народов над другими, оказал непосредственное воздействие на формирование националистического мышления некоторых лидеров «новых османов». Так, Али Суави, по свидетельству Исмаила Хами Данышменда, полагал, что турки — самая древняя и высшая раса с особой военной, политической и культурной ролью в истории; их язык — богатейший и совершеннейший из языков мира, в сравнении с которым даже самые крупные европейские языки являются отсталыми; турецкая раса играла выдающуюся роль в истории развития мировой культуры, особенно в формировании мусульманской культуры [268, т. 7, с. 293].

Любопытные рассуждения о сущности цивилизации и роли турок в ее развитии приводит в своей книге Дж. Л. Фэрли. Эти рассуждения он цитирует из турецкой газеты «Теракки» («Прогресс») <sup>24</sup>: «Не материальные силы и ресурсы определяют цивилизацию, которую не следует смешивать с наукой, искусством и техникой, так как она (цивилизация. — И. Ф.) есть состояние (общества. — И. Ф.), порожденное славой и честью. Если в пределах этой цивилизации обеспечиваются права личности и собственности, существует уважение к путешественникам, охраняются слабые и бедные, под защитой находятся женщины и дети, если воздаются почести предкам, то такая нация удовлетворяет условиям цивилизации. В этом отношении нет нации выше турок!

Конечно, искусство, наука и техника — желательные силы (общественного развития. — И. Ф.), но это лишь материальные силы, инструменты его развития.

Цивилизация же есть собрание людских добродетелей. Древние греки, не знавшие силы пара и электричества, были более цивилизованны, чем нынешние греки, а также многие европейские нации...» [145, с. 26—27]. Конечно, приведенный отрывок больше свидетельствует об энтузиазме автора, нежели о надежности его исторических и культурологических изысканий, но характерно то, что все перечисленные преимущества, которые он приписывает турецкой нации, являются моральными ценностями ислама!

Весьма своеобразными были националистические идеи Намыка Кемалья. Хотя в его концепции, как и у других лидеров «новых османов», присутствовали в сочетании некоторые элементы османизма и панисламизма, однако он считал, что западнические реформы могут скорее снизить, нежели ускорить и увеличить, культурную и религиозно-этническую интеграцию различных народов Османской империи, что эти реформы усилят сепаратизм общинной организации религиозных меньшинств и одновременно еще более подорвут мусульманскую основу государства, уже ослабленную ликвидацией аянов, янычар и цеховой организации. Он сознавал также, что сформировавшаяся

в годы танзимата новая доктрина османского гражданства не была притягательной для населения. Патриотические идеи самого Намыка Кемалья, содержащиеся в его поэзии, пьесах и романах, имели совершенно конкретный адрес. Они были обращены не к какому-либо подданным империи вообще, а к мусульманину-турку, хотя и именуемому еще по традиции османлы. Он говорил об отечестве, подразумевая при этом не только географическую общность, но также исторически сложившуюся этническую и эмоциональную общность, где важная роль отводилась памяти о предках и опыту прошлого [309, с. 327].

Идеи Намыка Кемалья об отечестве и нации имели своим источником европейскую философию, в особенности они обнаруживают его знакомство с работами Ж.-Ж. Руссо и Ш.-Л. Монтескье, но он пытался сочетать эти западные концепции с исламскими и турецкими реалиями. Как уже ранее говорилось, на протяжении нескольких столетий для религиозных меньшинств, составлявших, однако, половину османского населения, их родина отождествлялась прежде всего с их религией и этнической общностью, обладавшей полуавтономной школьной, судебной и административной организацией. Но под отечеством Намык Кемаль [он даже одно время издавал газету «Ватан» («Отечество»)] подразумевал Османскую империю как нечто целое и имел в виду упразднение системы общин. «Новые османлы» в своих концепциях пытались возродить государство на основе исламской общности. В действительности долгое время османское государство само являлось базисом исламской общины, но, чем больше оно в процессе своего развития утрачивало свои традиционные черты, чем больше обособлялась светская часть от религиозной (особенно в XIX в.), тем больше оно приобретало характер политической ассоциации миллетов, а изоляция мусульман при этом усугублялась. Выход из создавшегося противоречия Намык Кемаль и его единомышленники, по сути, видели таким же, как и лидеры танзимата Аали-паша и Фуад-паша, а именно секуляристский патриотизм для религиозных меньшинств и исламский патриотизм для мусульман [296, с. 221—222]. Они никогда не акцентировали своего внимания на различии между османлы и мусульманином вообще и не противопоставляли одну часть населения другой. При непременном сохранении традиционных ценностей ислама Намык Кемаль высказывался за восприятие европейской науки и технологии. Он признавал, что некоторые аспекты ислама ограничивают дальнейшее развитие мусульманской культуры и не способствуют материальному прогрессу. Например, фатализм он считал необходимым заменить европейскими ценностями, которые обеспечили Западу быстрый экономический рост [340, с. 86].

Националистические идеи «новых османов», как это очевидно, не вполне еще были вычленены из «османистических» и «исламистских» концепций. Они еще долгое время оставались

в русле этих идейных направлений, не приобретая самостоятельного значения вплоть до начала XX в. Их подход ко многим политическим проблемам, как нам представляется, был все же гораздо ближе к официальной идеологии танзимата, нежели к последовавшему после 1876 г. абдулхамидовскому панисламизму, хотя отдельные его элементы были близки их воззрениям еще в 60—70-е годы.

Официальная идеология османских правящих кругов формировалась под воздействием многих и внутренних и внешних факторов. Внешнеполитические события 70-х годов сыграли немаловажную роль в той завершенности, которую она получила в конце 70-х годов, а особенно к концу XIX в.

В августе 1875 г. к власти вторично пришел кабинет, сформированный великим везиром Недим-пашой. Это произошло без ведома и влияния Н. П. Игнатьева, с которым Абдул Азиз I очень считался. Однако прорусская ориентация султана объяснялась не только его личными мотивами, о которых уже говорилось. В 70-х годах заметно изменилась политика Англии на Ближнем Востоке [246, с. 142—143]. Имея в виду в качестве основной цели получить протекторат над Египтом, в эти же годы она пытается распространить свое влияние и в Аравии. Поэтому ее интересы столкнулись с интересами Порты. Почувствовав опасность и угрозу своему господству в мусульманских странах, Англия с этого времени всеми средствами старается нейтрализовать несомненную антиевропейскую и антиимпериалистическую сущность пропаганды панисламизма, рекламируя себя покровительницей мусульман. Об английских притязаниях в Аравии и Адене сообщалось в турецкой газете «Левант Гералд». В ней говорилось, «что английские агенты подкупают арабских шейхов, что некоторые арабские племена воспользовались английскими происками и переходят под протекторат Англии. Таким образом, власть султана в Аравии становится чисто номинальной» [118, 01.11.1873]. Временный поверенный в делах А. И. Нелидов в конфиденциальном донесении канцлеру А. М. Горчакову сообщал о заметном ухудшении англо-турецких отношений [46, л. 547]. В английской печати усилилась критика османского правительства. Газета «Таймс» осенью 1874 г. опубликовала статью, направленную против предоставления очередного займа Турции [46, л. 547]. В свою очередь, Порты уволила английских чиновников, состоявших прежде у нее на службе. Служащим английской строительной компании «Азизие» было отказано в выплате жалованья, но под угрозой ввоза английского флота в Босфор деньги все же были выплачены [118, 09.01.1874]. Ухудшение англо-турецких отношений усилило позиции панисламистской идеологии, противостоявшей колониальной экспансии европейских держав.

В середине 70-х годов в связи с отходом Порты от политики танзимата и усиливающейся национально-освободительной борьбой славянских народов обострилась обстановка на Балка-

нах — в Черногории, Боснии и Герцеговине. Напуганная разрастающимся движением, Порты поспешила дипломатическими средствами остановить волнение. В секретной телеграмме от 20 сентября 1875 г. Н. П. Игнатъев информировал российского консула в Мостаре (Герцеговина) Ястребова: «Публикован ираде султанский, благоприятный для христиан. Серверу (командующему турецкими войсками в Боснии и Герцеговине. — И. Ф.) приказано применить его немедленно и развить облегчением повинностей, назначением мудиров, каймакамов и других чиновников и полицейских из христиан, указав Порте на все административные, финансовые и судебные меры, которые могли бы умиротворить край и удовлетворить жителей. Убедите Сервера в необходимости правительственной и личной — исполнить скоро, широко и добросовестно инструкции Махмуда (великий везир Недим-паша. — И. Ф.), а герцеговинцев и босняков — воспользоваться льготами для их расширения. Скажите ему доверительно от меня, что султан желает полного умиротворения христианского населения и имеет самые великодушные намерения, рассчитывая на его инициативу» [48, л. 215—215об.].

На основе упомянутого султанского ираде был составлен ордонанс Порты, по которому сельское население освобождалось от уплаты четвертой части десятины, ранее установленной, а кроме того, оно освобождалось от уплаты всей задолженности по налогам до 1289 г. х. (1873 г.). Там же указывалось, что в административных советах провинций различные общины будут представлены своими делегатами. Один раз в году депутациям от общин в случае необходимости разрешалось прибыть в Стамбул с жалобами и претензиями, обоснованность которых поручалось проверять специальным комиссиям [48, л. 216—217об.]. Однако, как это видно из донесения от 7 октября 1875 г. того же Н. П. Игнатъева Александру II, находившемуся в Ливадии, «командующий турецкими войсками Сервер-паша настаивал на подавлении мятежников силой». Того же мнения придерживался английский посол Генри Эллиот [48, л. 306—309]. По-видимому, посредничество Н. П. Игнатъева и участие в переговорах российского консула в Мостаре не дали положительных результатов, так как Ястребов в ответном донесении в Стамбул сообщил послу об отказе герцеговинских повстанцев сотрудничать с Сервер-пашой из-за невыполнения им всех обещаний и гарантий великих держав [48, л. 334—345]. К этому времени авторитет Порты настолько снизился, что она уже, по сути, не могла самостоятельно урегулировать отношения со своими подданными, а вмешательство послов в ее внутренние дела стало нормой.

Повстанцы жаловались на притеснения беев, крупных землевладельцев, откупщиков, на суды и действия местных турецких властей. Все же в начале 1876 г. Порты еще надеялась на локализацию и мирное урегулирование восстания в Боснии и

Герцеговине. С 1 марта 1876 г. вступил в силу регламент для гражданских чиновников Боснийского вилайета. В нем говорилось о порядке взимания сельскохозяйственных налогов, о мерах по предупреждению должностных злоупотреблений [48, л. 423—429 об.]. Воспользовавшись слабостью Порты, обострением ситуации в Боснии и Герцеговине, Австро-Венгрия заявила о своих притязаниях на эти территории. Россия была против их присоединения к Австро-Венгрии. Через Махмуда Недим-пашу и во время личной аудиенции Н. П. Игнатъев убеждал султана в необходимости срочных реформ и предоставления автономии балканским народам.

В 1875—1876 гг. численность мусульманского населения Османской империи снизилась до 18 938 тыс. человек, тогда как христиан насчитывалось 19 465 тыс. [135, с. 61—62]. Численный перевес христианского населения был также серьезным аргументом в пользу реформ. К реформам Абдул Азиз I относился скептически. Он напомнил российскому послу о злоупотреблениях в администрации всех стран и о том, что восстания происходят не только в Турции. Коснувшись в беседе итогов танзимата, султан признал, что обещания Гюльханейского хатт-и шерифа 1839 г. и хатт-и хумаюна 1856 г. не были вполне осуществлены, но в этом он усматривал лишь частичную вину тушествов, но в этом он усматривал лишь частичную вину тушествов. Главное же препятствие, по его убеждению, заключалось в том, что проведение всех предполагавшихся реформ было не реальным в политических и социальных условиях Турции [48, л. 511]. Все же в конце беседы Абдул Азиз согласился с необходимостью реформ, обещал допустить более широкое представительство христиан в административно-управленческом аппарате, однако отказался предоставить им даже низшие командные должности в армии. Султан высказался за союз с Россией, выразил недовольство постоянным коллективным вмешательством великих держав. Н. П. Игнатъеву было предложено подготовить проект реформ<sup>25</sup> и представить его султану [48, л. 513].

Среди мусульманского населения Османской империи также росло недовольство. Однако возмущение мусульман было вызвано совершенно противоположным поводом, а именно тем, что великие державы мешали османскому правительству решительно действовать против Сербии и Черногории, активно помогавших герцеговинским повстанцам. Против великого везира Махмуда Недим-паши и прорусской ориентации Порты выступил бывший командующий Хусейн Авни-паша. Поводом для всеобщего недовольства были и финансовые осложнения, в которых обвиняли султана и правительство Махмуда Недим-паши. Непрочность власти султана была уже настолько очевидной, что Н. П. Игнатъев в секретном донесении А. М. Горчакову сообщал: «Если найдется среди недовольных группа решительных людей, то, вне всякого сомнения, трон Абдул Азиза окажется в опасности» [49, л. 358—359]. У российского посла были

сведения о том, что софты готовят священную войну с неверными. Делегации черкесских старейшин, прибывшие в Стамбул, предложили правительству свои услуги и выразили готовность бить неверных. Султан поблагодарил их, однако отказался [49, л. 359об.].

Вскоре был опубликован очередной султанский ферман о принципах гражданского равенства между мусульманами и христианскими подданными Османской империи, обещавший христианам свободный доступ к общественным должностям, равное участие в воинской повинности, отмену десятины и системы ильтизама, защиту от произвола полиции при сборе налогов, а также (в который раз!) свободу религиозных культов и разделение законодательной и исполнительной власти [118, 08.12.1875]. Ферман этот был результатом прямого давления великих держав и содержал основные требования, выдвинутые ими в ноте представителя Австро-Венгрии графа Андраши. В ответ на эту ноту в марте 1876 г. государственным деятелям ряда европейских стран был направлен «Манифест мусульман-патриотов», в основу которого были положены программные установки «новых османов» (подробнее см. [229, с. 81—83]). Оппозиция, возглавленная Мидхат-пашой, в союзе с близкой клерикалам частью сановников, выступавших не только против европейского вмешательства в дела империи, но против всяких реформ в духе европеизации, за ликвидацию учреждений танзимата и за восстановление всех шариатских норм, совершила государственный переворот, низложив султана Абдул Азиза I [229, с. 90—95]. Объединение столь разнородных сил, как сторонники Мидхат-паши и клерикальная реакция, было возможно лишь на очень короткое время, поскольку они преследовали совершенно различные цели и ожидаемые ими перемены не были однозначными<sup>26</sup>.

В новом правительстве, сформированном Мидхат-пашой, борьба по вопросам конституционного управления и самого проекта конституции ожесточилась до крайности. По отзыву одного из русских журналов того времени, «подъем и возрождение государственной деятельности младотурки<sup>27</sup> ожидали от незаконного союза мусульманского Корана с „Общественным договором“ Руссо и мечтали достигнуть этого прививкой конституционализма к исламу» [237, с. 789]. Консервативные сановники, на время объединившиеся с Мидхат-пашой, вообще не видели в конституции большой пользы [229, с. 110—111]. После длительных переговоров и подготовительной работы 23 декабря 1876 г. была провозглашена первая конституция Османской империи. В предшествовавшем ей высочайшем указе султана Абдул Хаида II (1876—1909), объявлявшем о новой конституции, говорилось, что причиной упадка империи явились не столько внешние проблемы, сколько «просчеты и отклонения от прямого пути во внутреннем управлении. Поэтому узы доверия подданных к власти ослабли».

Интересной в этом документе была также ссылка на тот факт, что «благодаря танзимату государство до сих пор могло удерживаться на стезе безопасности и в нем стало возможным провозглашение конституции, которая есть результат свободно сформулированных идей и мнений» [160, с. 189—191].

Провозглашение конституции 1876 г. было, с одной стороны, несомненным достижением либерального крыла правящей верхушки, с другой — маневром султана Абдул Хаида II, желавшего любой ценой удержаться у власти перед угрозой ультиматума великих держав и внутреннего кризиса. В конституции сохранились положения, характерные для доктрины османизма, что свидетельствовало о том, что она все еще сохраняла некоторое значение для правящей верхушки. В составе Османской империи пока находились значительные территории, населенные христианами, а какой-либо альтернативы для их удержания не было. В ст. 8 конституции объявлялось, что «все подданные империи, какой бы религии они ни придерживались, являются османами (имелось в виду османское подданство. — И. Ф.)». Все османы провозглашались равными перед законом, имели одинаковые права и обязанности перед государством независимо от исповедуемой религии (ст. 17). В тексте конституции нашли свое воплощение некоторые идеи Аали-паши и Фуада-паши, которые ранее были ими изложены в различных документах, что может служить косвенным доказательством их подлинности. Эти положения, как и уже упомянутые пункты, были составляющими доктрины османизма: «Допуск к общественным должностям обусловлен знанием турецкого языка — официального языка османского государства (ст. 18). Все османские подданные допускаются к общественным должностям в зависимости от их подготовленности, их заслуг и способностей» (ст. 19). В конституцию был включен ряд законодательных актов, известных со времен Махмуда II и танзимата. Например, о порядке распределения и взимания налогов в зависимости от имущественного положения населения (ст. 20), о гарантии сохранности движимого и недвижимого имущества (ст. 21), о праве на создание коммерческих, промышленных и сельскохозяйственных объединений в соответствии с существующими правилами и в границах, установленных законом (ст. 13), и др. Конституция предусматривала унифицировать и упорядочить османскую систему образования. Все школы передавались под контроль государства, однако было оговорено, что этим не будет нанесен ущерб религиозному образованию, организованному в миллетах [160, с. 192—193].

В первой турецкой конституции были зафиксированы теократический характер османского государства и значение в нем султана-халифа: «Османский суверенитет, отождествляемый с личностью повелителя халифата в исламском мире, принадлежит старшему принцу династии Османов и в соответствии с установившимися правилами *ab antiquo*» (ст. 3). «Его

величество султан — обладатель высшего титула халифа, защитник мусульманской религии. Он — государь и падишах всех османских подданных» (ст. 4). Отсюда — священность особы султана, его неподотчетность никакому органу (ст. 5). Государственной религией Османской империи является ислам (ст. 11).

Вместе с тем в конституции 1876 г. уже довольно четко разделены некоторые светские и духовные функции. Например, в ст. 87 пояснялось, что «дела, имеющие непосредственное отношение к шариату, рассматриваются шариатскими судами, а гражданские дела относятся к компетенции гражданских судов» [160, с. 191—192].

Образцом турецкой конституции 1876 г., как считают некоторые исследователи, послужила бельгийская конституция 1831 г., сочетавшая либеральные и монархические элементы [325, с. 356]. Очевидно, первая турецкая конституция содержала ряд положений, свойственных правовым нормам и других западноевропейских государств, а не только Бельгии. Но, вне всякого сомнения, она отличалась и чисто османской спецификой, вошедшей в себя опыт предшествовавших законодательных актов Махмуда II и танзимата. Если европейские конституции были завершением и оформлением длительного социально-политического развития буржуазных обществ, то турецкая конституция 1876 г. служила либеральной вывеской ко все еще мало изменившемуся, по существу, зданию теократической монархии. Сторонники Мидхат-паши, как ранее лидеры танзимата, составляли меньшинство в правящей верхушке, не имея сколько-нибудь широкой социальной опоры. Их влияние и доступ к власти были в большей мере обусловлены усилиями европейских посольств, давно и откровенно вмешивавшихся во внутреннюю жизнь османского государства. Поражение в русско-турецкой войне 1877—1878 гг. и навязанный Турции великими державами Берлинский договор 1878 г. еще более возманили мусульман против европейской экспансионистской политики.

Несмотря на острую критику правительства в первом турецком парламенте, начавшем свою работу в декабре 1877 г. [229, с. 138—143], султану не стоило большого труда вскоре разогнать его и ликвидировать конституционное движение. В эти годы верх одержала клерикальная реакция. Конституция осталась символической вехой времени и в течение многих лет не имела какого-либо практического значения в общественной жизни Османской империи (подробнее см. [229, с. 144—148]).

70-е годы XIX в. отмечены обострением идеологической борьбы в Порте по кардинальным вопросам дальнейшего развития государства. В этот период отчетливо проявились новые тенденции во внешней и внутренней политике: реакция на дальнейший рост национально-освободительного движения на Балканах и результаты почти полувекового опыта реформ в русле европеизации.

Европеизация в Турции хотя и не означала, конечно, вытеснения восточной религии ислама христианской религией Европы, однако она сама и все, что ей сопутствовало, отождествлялась мусульманскими богословами и массой мусульманского населения с секуляризацией, так как она объективно разрушала мусульманские традиции в общественно-политической, экономической и культурной жизни. Естественно, что экспансия европейского капитала в эти страны, начавшаяся в середине XIX в., и сопровождавший ее ускоренный процесс европеизации столкнулись с противодействием традиционного уклада, основанного на нормах ислама. Этот уклад, препятствуя европейской политической и экономической экспансии, одновременно тормозил и развитие капитализма в Османской империи.

Как уже говорилось, внутренняя политика этих лет в целом характеризуется непоследовательностью, чередованием противоположных тенденций, воплощавшихся в столь различных подходах к государственным проблемам, как линия Махмуда Недим-паши, которого поддерживал Абдул Азиз, и политический курс Мидхат-паши. В сущности, группировка Мидхат-паши пыталась продолжить в новых политических условиях реформы танзимата. Турецкий историк Э. З. Карал рассматривал период 70-х годов как новый исторический этап, отличавшийся от танзимата: «В 1871 г. закрылась школа Решид-паши и нарушилось равновесие между Портой и султанатом» [268, т. 7, с. 68]. До 1871 г. было заметным преобладание Порты в государственных делах. После смерти Аали-паши в 1871 г. Абдул Азиз попытался лично управлять государством, назначив великим везиром Махмуд Недим-пашу, лицо, по выражению Н. П. Игнатьева, «второстепенной значимости». Однако политическая ситуация вышла из-под контроля султана, и он вынужден был допустить к власти оппозиционную группировку Мидхат-паши.

Интересно сопоставить критические замечания «новых османов» в адрес правительства танзимата с их собственной программой. Совершенно очевидно, что многие положения они унаследовали от официальной идеологии танзимата, прежде всего иллюзии османизма. Так же как Аали-паша и Фуад-паша, они хотели реформировать государство путем восприятия некоторых европейских институтов в сочетании с мусульманской традицией и религиозными законами, которые, по их мнению, были все еще достаточно сильными, прогрессивными и гибкими. Так же как лидеры танзимата, идеологи «новых османов» верили в превосходство турок, которые, как они полагали, единственные способны осуществлять управление многонациональной империей. Отсюда истоки некоторых националистических идей, общих для тех и других государственных деятелей. И те и другие считали, что пороки государственной системы для мусульман не менее, если не более, тяжки, чем для христиан. Общей у них была внешнеполитическая ориентация на Англию и враждебность к России. Во внутренней политике сходным было понима-



ние необходимости кардинальной реорганизации системы образования, экономического и культурного развития, подкрепленные ссылками на Коран и шариат. Общим для государственных деятелей второго периода танзимата и «новых османов» было стремление любой ценой сохранить целостность империи и не допустить самостоятельного существования нетурецких народов.

Что же касается различий в их подходе к государственным проблемам, то они заключались прежде всего в том, что «новые османы» требовали конституционного режима, который был, по их убеждению, вполне совместим с шариатом. Политику танзимата, начиная с опубликования хатт-и хумаюна 1856 г., они рассматривали как серию вредных уступок христианам, сделанных под давлением великих держав, однако Мидхат-паша и его сторонники сами смогли прийти к власти лишь при поддержке западных держав, и то очень ненадолго. Сколько-нибудь самостоятельная политика Порты в этот период была уже нереальной.

Интересную и заслуживающую внимания характеристику переходного периода 70-х годов и последовавшего за ним политического развития Османской империи дает в своей книге «Модернизация в Турции» крупнейший турецкий историк Ниязи Беркес: «Из трех тенденций, явившихся следствием модернизации и определяемых как исламизм, европеизм, национализм, в коротком и кризисном периоде 1871—1876 гг., последовавшем за танзиматом, в конечном счете возобладала первая. В это время были прекращены усилия, которые около полустолетия прилагались в направлении западной цивилизации. Движение, начатое за размежевание религии и государства, завершилось их объединением. Движение за национализм в сфере языка и общественной мысли совершенно исчезло. По существу, мы пытаемся понять и исследовать преходящие факты и полемику, открывшие длительный конституционный период, целью которого было обоснование единства современного османского государства. Мы пытаемся понять, каким образом и отчего этот длительный период (имеется в виду абдулхамидовский режим. — *И. Ф.*), опиравшийся на шариатские нормы, был направлен против европеизации и зарождавшегося национализма» [260, с. 271].

Невозможно уяснить события этих нескольких лет до начала русско-турецкой войны 1877—1878 гг. исходя лишь из внутренних условий данного периода османской истории. Их необходимо рассматривать в контексте конкретных событий европейской истории, так как европейские осложнения имели последствия и за пределами стран Запада. Важнейшим из этих событий была почти столетняя политика Англии, направленная на сохранение целостности Османской империи, ее поддержка реформ танзимата, а также перемены, последовавшие за поражением Франции, ее союзницы на Востоке, во франко-прусской

войне 1870—1871 гг. [246, с. 136—137]. В 1871 г. танзимат окончился.

Новый период начала 70-х годов характеризовался активизацией политики царской России в странах мусульманского Востока. Очень важным внешним фактором в изменении политики и идеологии Порты было проникновение европейского капитала в страны Востока, следствием которого явились тяжелые внешние долги, поставившие османскую экономику на грань банкротства. К этому следует добавить связанный со всеми вышеупомянутыми факторами еще один — рост национального самосознания нетурецких народов Османской империи, являвшийся важнейшим стимулом в их национально-освободительной борьбе. Это обстоятельство, в свою очередь, имело немаловажное значение в европейской политике, поскольку каждая из держав стремилась использовать его в своих интересах. Политика и реформы танзимата углубили и национальные и классовые противоречия в османском обществе, а результаты реформ оказались не те, которых от них ожидали. Единства и укрепления государства на основе доктрины османизма обеспечить не удалось. В итоге политики танзимата обострились религиозные противоречия, и не только между мусульманами и христианами, но и внутри христианской общины (греко-болгарские). Но при всем этом опыт проведения танзиматских реформ был сложным, неоднозначным и вызывал к жизни не только разрушительные для османского государства силы, но и созидательные. В нем было заложено зерно дальнейшего развития османского общества на новой, националистической основе, продуктивность которого стала особенно очевидной в начале XX в., после окончательного краха доктрин османизма и панисламизма.

**Глава IV**  
**ПАНИСЛАМИЗМ В ЭПОХУ ПРАВЛЕНИЯ**  
**АБДУЛ ХАМИДА II**  
**(1876—1908)**

Султан Абдул Хамид II, пришедший к власти в 1876 г., вместе с еще достаточно обширными владениями унаследовал и внешнеполитические проблемы, и внутреннюю нестабильность Османской империи. В самом начале его правления были сделаны две попытки государственного переворота (см. [51, л. 83—85; 231, с. 99]). Представитель России в Стамбуле А. Б. Лобанов-Ростовский, сообщавший в Петербург подробности заговора и выступления Али Суави, следующим образом объяснял его причины и предупреждал о возможности еще одного покушения: «Непопулярность султана, слабость и посредственность его окружения, всеобщая нищета и недовольство — все это дает основание опасаться второй попытки» [51, л. 86]. Действительно, неудача, постигшая Али Суави, не обескуражила его единомышленников. В ответ на публикацию официальной версии заговора редакция газеты «Левант Гералд» получила «мятежное и недоброжелательное письмо, оригинал которого был тотчас же направлен министру полиции». Письмо от 24 мая 1878 г., адресованное главному редактору, содержало упреки за живость официального сообщения и указывало на несомненную проанглийскую ориентацию его автора: «В то время как османская нация с надеждой на избавление обращает свои взоры к Англии и стремится всеми возможными средствами сбросить иго, которым сдавил ей голову узурпатор<sup>1</sup>, своим невежеством, непредусмотрительностью и бесконечными амбициями толкающий страну в бездну, самозванец, заменивший на троне того, кто благодаря доверию нации и своим исключительным качествам, известным всей Европе, мог бы возродить страну и приобщить ее к свободе и прогрессу, именно тогда мы с удивлением узнаем, что редактор уважаемой стамбульской газеты, далекий от намерений внимать голосу равенства и справедливости, превратил „Левант Гералд“ в орган тирании (выделено в тексте. — И. Ф.)». В письме сообщалось также, что низложенный султан Мурад V абсолютно здоров, а затем следовали угрозы в адрес главного редактора [118, 20.05.1878]. По всей вероятности, письмо было написано человеком, близким к «новым османам»



Османская империя

Вскоре был раскрыт еще один заговор против Абдул Хамида II, возглавленный турком Азиз-беем и греком Клеанти Скальери. Возможно, что обе попытки переворота были ответом на разгон парламента и начавшиеся репрессии [231, с. 99—100]. Первый драгоман российского посольства М. К. Ону сообщал А. М. Горчакову, что «султан живет в постоянном страхе за свою жизнь. Дворец наполнен преторианцами, рекрутируемыми среди мусульманских народов: албанцев, босняков, африканцев, черкесов, грузин (бывших русских офицеров кавказского происхождения). Говорят, — продолжал он, — будто султан не доверяет туркам и ищет безопасности среди подобного сброда, именуемого (в дипломатических кругах. — И. Ф.) императорской гвардией римлян периода упадка» [56, л. 27об.—28].

Внешнее положение Османской империи в эти годы тоже было достаточно сложным, что усугубляло внутренние трудности. Летом 1878 г. в Берлине шли переговоры о новых границах империи, о размерах и статусе ее бывших балканских провинций. Поражение Порты в русско-турецкой войне 1877—1878 гг., следствием которого стали независимость Болгарии, отторжение Австро-Венгрией Боснии и Герцеговины, а также

утрата Батума, Карса, Кипра, вызвало волну недовольства и протестов мусульманского населения. Это недовольство еще более усилилось в связи с прибытием в Стамбул около 150 тыс. мусульманских беженцев из Румелии. В адрес германского канцлера Бисмарка, председательствовавшего на Берлинском международном конгрессе, поступали жалобы и христиан и мусульман Османской империи. Одним из таких документов, датированным 29 июня 1878 г., была брошюра «Воззвание угнетенных мусульман», обрисовывавшая положение мусульманского населения в бывших европейских и азиатских владениях султана, утраченных им по Сан-Стефанскому мирному договору 1878 г. Брошюра содержала три серии аутентичных документов, переведенных на французский язык. Первая часть излагала свидетельства жестокости христиан по отношению к мусульманам, во второй части приводились жалобы по поводу грабежей и уничтожения личной собственности мусульман, в третьей — протесты и мусульман, и части христианского населения против отторжения османских территорий (см. [139]).

А. Б. Лобанов-Ростовский, назначенный в 1878 г. послом в Стамбул, сообщал в Петербург о волнениях албанцев и других мусульман Румелии как реакции на решения Берлинского конгресса [52, л. 133]. Впервые на этом конгрессе был поставлен вопрос о положении армян восточных вилайетов. Делегатам конгресса был передан проект Органического регламента, требовавший автономии для армянского населения<sup>2</sup>.

С первых лет правления Абдул Хаида II обострились и без того глубокие и трудноразрешимые религиозные, национальные и социальные противоречия в государстве, утрачивавшем экономическую и политическую независимость, длительная агония которого обуславливалась разногласиями и взаимным недоверием великих держав. В этих условиях особенно остро встал вопрос о политической ориентации. «Турция, ослабленная последней войной, — писал А. Б. Лобанов, — может сохранить остаток империи, только укрепляя в ее пределах колыбель ислама, оставшуюся еще во владениях султана» [57, л. 189об.].

Абдул Хаид II, как и его предшественник Абдул Азиз I, разделял взгляды «старых турок» и поддерживал эту группировку, хотя родился он в 1842 г., т. е. через три года после провозглашения Гюльханейского хатт-и шерифа, хотя годы его отрочества совпали с управлением великого везира Мустафы Решид-паши, а в дальнейшем становление его как личности пришлось на второй период танзимата. Однако его наставниками не были ни сами лидеры танзимата, ни разделявшие их убеждения люди. Один из европейцев, близко знавший придворные нравы и характер султана, полагал, что «наиболее серьезная ошибка османской либеральной школы вопреки ее пылкости и стремлению все реформировать состояла в том, что она пренебрегла реформой в османской династии» [147, с. 50].

Принцы османского дома в эту эпоху, как и столетия назад, вырастали в гареме под надзором женщин и рабов. Женщины, тщательно отобранные для султанского гарема по внешним данным вне турецких семей, главным образом среди церксов и других мусульманских народов, либо похищенные из армянских селений, находились, по существу, на положении рабынь, что порождало и соответствующую психологию. Атмосфера лести и интриг, питавшая инстинкты одновременно и господства и страха, не содержала и намека на ту культуру, которой тогда обладали многие представители правящей элиты и интеллигенции. Взамен подлинного образования и культуры османским принцам преподносили сказки, суеверия и всякого рода мистику; воображение их было захвачено таинственными фокусами глотателей сабель, булавок, огня. Такое воспитание не могло не сказаться на характере и психике человека, получившего почти неограниченную власть в еще достаточно обширном государстве. Даже те из османских принцев, которым удавалось вырваться из гарема, постоянно жили в атмосфере подозрительности и недоверия вследствие установившейся в 1617 г. традиции престолонаследия, дававшей тайную надежду на власть всем мужчинам дома Османов<sup>3</sup>. В истории Османской империи было немало случаев насильственной смерти и устранения правившего султана. На протяжении веков интриги гарема питались этими надеждами и борьбой. Отсюда исходил долго практиковавшийся обычай удавливать или отравлять младших принцев, конец которому был положен в эпоху правления Махмуда II. Надлежащее воспитание, общее образование и политическую подготовку принцы не получали и в XIX в. Их держали вдали от государственных дел, государственные должности были для них закрыты<sup>4</sup>.

Лишенный какого-либо настоящего дела, принц Хаид, как и его родственники, был вынужден проводить время в развращающей праздности. В молодости будущий наследник проявлял подлинный интерес лишь к религии и ее служителям. Все это сказалось на формировании мировоззрения султана, в котором важнейшую роль играло его собственное представление о высшей власти османских падишахов. Даже Махмуд II, человек достаточно образованный и неординарный, заложивший основы политики танзимата, давал пинки своим министрам. За прошедшие после его смерти годы, несмотря на очевидные достижения европеизации и ее воздействие на верхушку османского общества, понятия о прерогативах султанской власти, о ее пределах оставались в целом старинными. Лишь некоторые сановники, такие, как Мидхат-паша, а позднее Хайреддин-паша, пытались их пересмотреть в свете новых идей, что отнюдь не способствовало успеху их карьеры.

С приходом к власти Абдул Хаида II политика постепенной секуляризации государственных институтов была оставлена.

В письме к российскому послу армянский патриарх указывал, что турецкая администрация не светская, а религиозная. Предпочтение всегда отдается мусульманам независимо от их национальной принадлежности. Особенно это ощутимо в правовой сфере. Светские «смешанные» суды хотя и существуют, но возглавляются мусульманами, которые способны выносить решения лишь по мусульманским законам. По существу, судопроизводство ведется на основе шариата, который переведен с арабского на турецкий язык [55, л. 266—266об.]. Даже те права, которые были предоставлены христианам в годы танзимата и которыми они старались воспользоваться для улучшения своей жизни, теперь нарушались и игнорировались. Абдул Хамид II, по свидетельству современников, «изгнал танзимат со своих территорий, преследовал в Европе, осмелял и убил. Это был его наиболее опасный противник и его первая жертва...» [147, с. 41]. Одним из поводов к конфликту, а затем разрыву с Мидхат-пашой был отказ султана санкционировать допуск христиан в военные училища на основании конституции 1876 г., что, безусловно, явилось ударом по дальнейшим планам реформаторов [244, с. 98]<sup>5</sup>.

До сих пор остается невыясненным, возникла ненависть султана к Мидхат-паше как личная неприязнь, проистекавшая из особенностей характера этого министра, или же Мидхат-паша располагал какими-то документами, которые он вынудил Абдул Хамида II подписать при возведении его на престол. Такие документы, если они были, очевидно, могли содержать обязательство вернуть трон низложенному Мураду V, если тот станет впоследствии здоровым и дееспособным [308, с. 87].

Сосредоточение всей светской и духовной власти в руках одного правителя, а отсюда отсутствие в обществе борьбы светского и религиозного начал, которая стимулировала прогресс в Европе в эпоху позднего средневековья и в последующий период Возрождения, отрицательно сказывалось на развитии Османской империи и в новое время. Восприятие отдельных элементов светского европейского мира было болезненным, долгим, не давало быстрого и заметного эффекта. Вплоть до конца XIX в. какие бы то ни было новые идеи могли пробиться только со ссылкой на нормы ислама. Критика религиозного мировоззрения и догматов ислама появлялась лишь в европейской печати и вызывала, как правило, бурю возмущения даже в среде турецкой интеллигенции. Однако при явно усилившемся в годы правления Абдул Хамида II значении религии в общественной жизни его взаимоотношения с улемами и софтами, эти ми столь по-разному влиятельными в религиозной иерархии и среди стамбульского населения группами, были достаточно сложными, что объяснялось стремлением к неограниченной власти султана, не считавшегося подчас с тем или другим религиозным авторитетом [182, с. 399].

Согласившись ради престола на условия, предложенные

«новыми османами», Абдул Хамид II не принимал их всерьез, не принял и тот контроль, который эта политическая группировка попыталась внести в управление путем конституционного режима. Позднее в беседе с российским послом он старался оправдать свои действия ссылкой на специфику условий в османском государстве. «Если реформы предприняты слишком рано, — заявил он, — то принесут только зло... Я дал моей империи конституцию. Это не было моей собственной инициативой, я вынужден был поступить так. Но она не смогла действовать. Я не нашел ни способных людей, чтобы правильно ее применить, ни расположения населения, необходимого, дабы конституция принесла пользу государству. Она должна была повиснуть в воздухе, тогда как, если бы я взвел ее позднее, она, возможно, стала бы подспорьем в управлении моей империей» [68, л. 172]. Дальнейшая история правления Абдул Хамида II показала, что подобное заявление было не более чем демагогическим приемом, к которому султан прибегал неоднократно.

Как уже говорилось, внешнеполитическая и внутренняя ситуация весьма способствовали быстрому распространению идей панисламизма<sup>6</sup> в Османской империи. Хотя эти идеи зародились вне ее территории и не в эпоху правления Абдул Хамида II, сочетание объективных условий с характером султана и особенностями его личности дало тот результат, что панисламизм сделался официальной идеологией и обоснованием политического курса османского правительства на протяжении почти трех десятилетий. По данным некоторых источников, движение мусульманского единства началось в Центральной Азии. Его инициаторы пытались вовлечь султана в борьбу с англичанами, вторгшимися в Афганистан, и с царскими войсками, воевавшими в Средней Азии. Старый хан Коканда Худайяр возглавил на первых порах это движение. Он стремился объединить шейхов и мулл курдских, арабских и индийских племен, а в конечном счете объявить джихад против англичан и русских<sup>7</sup> [139, с. 184]. Затея эта провалилась. Англия пыталась, и вовсе не безуспешно, как это будет видно дальше, использовать панисламизм в собственных интересах.

В новой идеологии султан рассчитывал найти средство восстановить основательно пошатнувшийся престиж Османской империи и упрочить собственную власть в государстве. О первых конкретных проявлениях панисламистской политики Абдул Хамида II известно из донесения А. Б. Лобанова-Ростовского Н. К. Гирсу, ставшему после А. М. Горчакова главой российского министерства иностранных дел. В нем сообщалось, что султан увлекся идеей панисламизма и что один из его фаворитов, Мюниф-эфенди, бывший османский посол в Персии, позднее министр просвещения, был инициатором идеи усиления и возвышения международного авторитета султана-халифа<sup>8</sup>.

Мюниф-эфенди, араб по происхождению, родился в Сирии, гсворил и писал по-арабски, глубоко и методично изучал исто-

рию мусульманских народов. Он задумал план, который мог бы восстановить прежнее величие халифата и обеспечить мусульманское единство. Особенно подходящим местом, откуда турецкая миссия имела бы возможность установить контакты с политическими и религиозными главами государств Центральной Азии, ему представлялся Кабул. Там турецкая миссия следила бы за продвижением России и постаралась нейтрализовать ее влияние, организовав под знаменем ислама конфедерацию всех мусульманских государств региона. Из Кабула влияние султана как халифа всех мусульман распространилось бы на территорию Индии и Китая [52, л. 128]<sup>9</sup>. «Столь химерические идеи», по определению А. Б. Лобанова-Ростовского, соблазнили султана. По его приказу Мюниф-эфенди изложил их в Порте, и они были приняты. Для начала исполнения столь обширного проекта решили отправить в Кабул миссию во главе с черкесом Мехмед-пашой, бывшим адъютантом султана. Чтобы это предприятие не выглядело авантюрой, сочли необходимым прежде тайно послать в Кабул некоего Саида Решад-эфенди, бывшего каймакама в Рушукке, с целью подготовить там почву и объявить эмиру о прибытии турецкой миссии. Предполагалось, что Мехмед-паша будет ожидать в Стамбуле подтверждения о расположении эмира Афганистана благожелательно принять посланных султана и договориться с ними. А. Б. Лобанов-Ростовский располагал сведениями, что попытка такого рода уже имела место в 1877 г., когда к эмиру был направлен один из улемов — Хулуси. Очевидно, она оказалась безрезультатной [52, л. 129—129об.].

Предполагалось, что Саид Решад-эфенди проедет около трех недель до Потти, затем доберется до Афганистана через Иран. Чтобы сбить со следа возможных шпионов, миссию разделили на две группы. До Тегерана они должны были доехать разными путями, а оттуда уже можно было официально объявить эмиру о прибытии турецкой миссии [52, л. 129об.]. О дальнейшей судьбе этого предприятия больше не было каких-либо сообщений. Очевидно, оно и на этот раз не увенчалось успехом<sup>10</sup>.

В эти годы султан пытался установить более тесные контакты с соседним Ираном все на той же панисламистской платформе. По случаю пребывания в Стамбуле дяди шаха Хусам ас-Салтане, направлявшегося в Мекку, султан и шах обменялись телеграммами, в которых была признана особая необходимость союза всех мусульманских правителей. Однако постоянные волнения курдов-суннитов в Иране и их поддержка турецкими курдами сводили на нет усилия османской дипломатии. Давали себя знать и шиито-суннитские противоречия, которые на протяжении многих веков служили источником конфликтов между двумя мусульманскими державами [60, л. 419—420].

Если внешнеполитические акции султана редко оказывались

результативными, то во внутренней политике в начале своего правления он добивался поставленных целей гораздо чаще.

Вспыхнувшее в Албании в 1881 г. антиосманское движение было подавлено. Главнокомандующий Дервиш-паша от имени султана взывал к религиозным чувствам албанцев-мусульман, объявляя все иностранные происки интригами врагов религии. Дервиш-паша обещал провести требуемые населением реформы, но в то же время предупреждал, что всякие вооруженные выступления будут рассматриваться как мятеж против священной воли халифа и наказываться со всей строгостью не только светских законов, но и шариата [116, 15.04.1881].

Укрепление личной власти и престижа султан начал с того, что сумел сосредоточить все дела в своих руках. «При нем Порта существует лишь номинально, — сообщал в конфиденциальном донесении М. К. Ону. — Его министры — не что иное, как марионетки. Он их берет, отбрасывает в сторону или отсылает в самые отдаленные провинции своей империи» [56, л. 28].

Отставка и высылка были непременным уделом тех министров, которые пытались проводить более или менее самостоятельную политику. Это относилось не только к Мидхат-паше, у которого преобладали идеи османизма и европеизации, но и к такому стороннику «чисто мусульманского правления», каковым был великий везир Хайреддин-паша. Этот государственный деятель настаивал на необходимости создания однородного кабинета и сосредоточении всех дел в руках великого везира. Он считал необходимым предоставить последнему право назначения всех министров кабинета. Строптивому министру позднее вменялось в вину также сочинение и издание еще в период танзимата брошюры под названием «Реформы, необходимые для государств мусульманских» («Аквям аль-масалик фи маарифат ахваль аль-мамалик»), в которой рассматривались вопросы совместимости догматов ислама и конституционного управления, а также необходимость ограничения власти султана советом высших сановников и улемов [231, с. 124—125].

Опираясь на священные тексты, Хайреддин-паша утверждал, «что министры и улемы имеют право свергнуть монарха, если он, не вняв предостережениям, во имя своих капризов нарушит закон». Экземпляры его книги были конфискованы и сожжены [141, с. 188—189]. Идея и образ мыслей Хайреддин-паши внушали опасения султану. Однако, прежде чем убрать неугольного сановника, он обратился к религиозным авторитетам, желая придать видимость законности заранее предусмотренной акции. Посоветовавшись с двумя наиболее влиятельными улемами, Абдул Хамид II поручил шейх-уль-исламу собрать совещание и выслушать мнение духовных лиц. Под председательством султана и в присутствии Хайреддин-паши было созвано совещание 12 улемов. Программа реформ великого везира была отвергнута как несовместимая с нормами ислама. Улемы подтвердили, что шариат не допускает никакой иной власти, кроме власти ха-

лифа, который царствует и управляет единолично по собственной воле. Векили (министры) же не обладают другими полномочиями, кроме зависимого и подчиненного халифу представительства. Неизменные принципы шариата, которыми единственно руководствуется в своих действиях халиф, оказались бы нарушенными, если бы прерогативы его священной особы были переданы министру. Великий везир есть и должен оставаться министром, авторитет которого равен авторитету прочих членов кабинета. У них у всех нет другого господина, кроме халифа, и только ему надлежит давать отчет в своих делах и поступках.

Таким образом, улемы заключили, что требование исключительной инвеституры министру недопустимо и противоречит религиозным законам. Ввиду всего изложенного выше собрание крупнейших духовных авторитетов «смирненно предложило следующий законопроект: в будущем кабинет министров формируется башвеквилем (премьер-министром). Каждый министр руководит своим министерством согласно приказам султана, с которым он должен иметь постоянные контакты. Единственная функция премьер-министра — председательствовать на заседаниях кабинета, направлять дебаты, быть посредником между султаном и министрами на совещаниях» [55, л. 405—408об.].

Хайреддин-паше было предложено уйти в отставку, несмотря на вмешательство английского посла Г. Лайярда. Вызванный во дворец Аарифи-паша, по отзыву А. Б. Лобанова-Ростовского человек ограниченный и малосведущий в делах, был назначен премьер-министром. Должность великого везира была упразднена<sup>11</sup>. Тем самым султан ясно обнаружил свое намерение сохранить в собственных руках все управление [55, л. 405—406об.]. Современники обращали внимание на такие черты в характере Абдул Хамида II, как «недоверчивость, упорство в достижении цели, коварство и беспримерное двуличие». М. К. Ону при всем том отдавал должное уму султана, «который нуждался бы в некотором дополнительном образовании, чтобы стать замечательным» [56, л. 28]. Появление такой фигуры на османском троне в этот период не было случайным. Его консерватизм и откровенно реакционная религиозная политика на первых порах отвечали устремлениям наиболее многочисленной консервативной верхушки османского общества, которая все политические неудачи и упадок империи связывала с европеизацией и реформами танзимата. Во дворце поддерживались и широко пропагандировались притязания султана на халифат и лидерство в мусульманском мире.

Известно, что на протяжении многих веков османские султаны мало значения придавали этому титулу. По свидетельству сведущих в османской истории стамбульских мюдеррисов, которое относится к 1807—1808 гг., первые османские султаны, обладавшие и верховной религиозной властью имамов, называли себя халифами своих владений. Мехмед II Фатих, завоеватель

Константинополя, считал себя настолько выше последних халифов Аббасидов, что учредил ранг главного муфтия корпорации улемов, вменив ему в обязанность интерпретацию священных законов и дав ему наименование шейх-уль-ислам, т. е. глава ислама, титул, который принимали халифы [315, т. 2, с. 190].

Завоевание султаном Селимом I Египта в 1517 г. и присоединение к Османской империи священных городов Мекки и Медины зафиксированы всеми османскими хрониками начиная с XVI в. Однако, как отмечали русские и позднее советские туркологи, действительно ни в одной из них нет сведений о передаче халифского титула и соответствующих ему священных реликвий султану Селиму I последним аббасидским халифом Мутеваккилем. Тем не менее это отнюдь не свидетельствует о том, что подобной церемонии вообще не было. Отсутствие ее описания в османских хрониках вполне объяснимо. Как уже говорилось, османские султаны обладали столь исключительным и неоспоримым главенством в тогдашнем мусульманском мире, что не нуждались в дополнительной «рекламе» своих политических и духовных прерогатив. Селим I был настолько уверен в могуществе своего положения не только светского, но и духовного главы мусульман, что существование марионеточного, давно лишленного какой-либо реальной власти халифа Мутеваккиля едва ли могло его беспокоить. Из арабских источников известно, что этот потомок Аббасидов приветствовал вступление Селима I в Халеб (Алеппо) и нашел в его лице нового покровителя. Он преподнес султану священные реликвии аббасидского дома: плащ пророка и несколько волосок из его бороды, а также меч халифа Омара. Описание этой встречи приводится в хронике арабского автора Мухаммада ибн Ийаса [200, с. 31—33]. Хотя Селим I осыпал Мутеваккиля милостями, одарил его деньгами и одеждой со своего плеча, он, конечно, не был заинтересован в широкой огласке своего свидания с бывшим халифом и каком-либо упоминании об этом потомке Аббасидов, что отмечал еще В. В. Бартольд [171, с. 64, 63].

Важным было то, что Селим I в пятничной хутбе был провозглашен «служителем обоих священных городов» (хадим аль-хурамейн). Тем самым он принял титул, который со времен Салах ад-Дина (Саладина) носили правители Египта, и утвердил себя в качестве духовного и светского главы мусульманского мира. Верховная власть османских султанов в исламе признавалась и до завоевания арабских земель. Теперь же она была признана в Мекке и Медине. Уже в 1517 г. впервые в истории мусульманского мира священное покрывало для Каабы было привезено от имени османских султанов.

Присвоив права и прерогативы мамлюкских султанов как верховных авторитетов ислама, османские султаны, начиная с Селима I, в полной мере сохраняли свою титулатуру халифов. В своих посланиях к главам других мусульманских государств он именовал себя «халиф бога на его земле» [200, с. 31—32].

Конечно, возможно, уже в ту отдаленную эпоху среди арабских улемов были лица, подвергавшие сомнению «законность» османского халифата, однако в период подъема и могущества османского государства такие суждения не могли иметь какой-либо силы и влияния. В последней четверти XIX в., когда распад османской империи для многих политических и религиозных деятелей был уже очевиден, противники османского халифата, считавшие султанов узурпаторами, ссылались на Ибн Халдуна, который утверждал, что поскольку существуют корейшиты<sup>12</sup>, способные управлять, то халиф должен принадлежать к этому племени. В обоснование этого тезиса Ибн Халдун приводил хадис о поездке в Соифу приверженцев Мухаммеда. «В то время ансары (принявшие ислам жители Медины) хотели избрать в халифы Саад ибн Абада. „Пусть тут будет эмир, избранный нами“, — сказали они, — и другой, избранный племенем корейшитов. На это корейшиты возразили словами пророка: „Пусть имамов избирают из племени корейшитов...“ Ансары покорились и отказались от намерения возвести Саада в сан имама» (цит. по [213, с. 170—171]).

Однако при всем том халифат османских султанов, базировавшийся на силе, с эпохи Селима I приобрел санкцию почтенной и универсальной власти, серьезно не оспаривавшейся более трех веков<sup>13</sup>. Эту власть обосновывали авторы многих канонических трудов, пытавшиеся совместить заветы пророка с религиозной властью султанов. Все затруднения, с которыми они сталкивались в этом вопросе, разрешались ссылками на мнение Зуссуля, одного из почитаемых канонических авторов, жившего в первом веке хиджры. Зуссуль утверждал, что власть монарха, если даже он узурпировал священный титул халифа силой и жестокостью, в конце концов легитимизируется после пресечения рода законного халифа<sup>14</sup>. После этого суверенная власть халифа считается воплощенной в лице завоевателя, наиболее могущественного властелина, право которого основано его оружием. Но халифы Омейяды, которых имел в виду автор и которых он в своем сочинении пытался оправдать, были той же крови, что и законные халифы, чего нельзя было сказать об османских султанах [315, т. 2, с. 191—192].

Однако все подобные споры и рассуждения долгое время не выходили за рамки узкого круга улемов высшего ранга. Поскольку любой закон должен был соответствовать шариату и мог быть принят только по согласованию с улемами, не было особой необходимости продолжать этот оставшийся чисто схоластическим спор, которому сами султаны вплоть до конца XVIII в. не придавали особого значения.

Первым официальным документом, обозначившим притязания османских султанов на халифат, был Кючук-Кайнарджийский мирный договор 1774 г. Поскольку при подписании договора императрица Екатерина II потребовала права покровительства русских царей живущим в Турции христианам, в от-

вет на это султан предложил включить в договор статью о праве назначения султаном кади Крыма, поскольку мусульманское население этой переходившей под власть России территории находилось под религиозной властью халифа [156, т. 1, с. 264]. Обе стороны приняли взаимные требования, и, таким образом, впервые в международном соглашении было признано право османских султанов на халифат. Событие это стало прецедентом для дальнейших притязаний османских султанов на главенство в мусульманском мире.

Утрата большей части европейских владений, потери на Кавказе, в Северной Африке побуждали султана Абдул Хамида II и его ближайшее окружение искать компенсации в укреплении своей религиозной власти в оставшейся части Османской империи и за ее пределами. Конечно, в поле зрения султана были главным образом политические, а не религиозные проблемы. Халифат был средством укрепить власть и авторитет султана, он воскрешал надежды на силу мусульманского единства. Религиозная форма и апелляция к исламу должны были способствовать консолидации распадавшейся империи.

Вопрос о «законности» османского халифата с точки зрения норм ислама неоднократно обсуждался в русской и советской историографии. Об этом писали В. В. Бартольд, В. Д. Смирнов, В. А. Гордлевский, А. С. Тверитинова. В настоящее время в свете имеющихся новых материалов по данному вопросу сама по себе проблема «законности» османского халифата или же его «фальсифицированная версия», по выражению А. С. Тверитиновой, нам представляется устаревшим, схоластическим предметом спора. Существует достаточно аргументов как в его пользу, так и против. Мусульманская догматика с ее широким спектром школ и различных направлений дает возможность обосновать правоту и сторонников и противников османского халифата. Мы рассмотрим здесь некоторые доказательства pro и contra, но не с целью отдать предпочтение тем или иным из них. Все эти рассуждения представляют, на наш взгляд, интерес как свидетельство острой идейной борьбы, развернувшейся в правящих кругах Османской империи последней четверти XIX в., в которой вопрос о халифате был не столько аргументом исторической значимости, сколько орудием текущей политики. В этот период идеи национального турецкого государства еще не получили широкого распространения и признания в верхах османского общества (в силу исторических причин их развитие задерживалось), а потому идеология правящих кругов, направленная на сохранение в составе Османской империи территорий, населенных преимущественно мусульманами, принимала религиозную окраску. Именно в 80—90-х годах вопрос о халифате стал поводом полемики и политической борьбы.

Если вспомнить о халифате Аббасидов, с которым многие авторы сравнивали османский халифат, то он, как и последний, был создан насильем. Не все суннитские авторы признавали

его законным. Это была династия скорее мусульманско-иранская, нежели арабская, поскольку она была проводником иранского влияния (см. [216, с. 47—48; 233, с. 60—62]). Вообще, большая часть средневековых мусульманских династий (да и не только мусульманских) устанавливала свою власть силой оружия. Что же касается таких деталей, как процедура передачи Селиму I халифского знамени и ключей от Каабы, на чем заостряли внимание некоторые наши исследователи, то едва ли столь уж существенно в данном вопросе, происходила она в действительности или нет, а если да, то добровольно или под принуждением были переданы османскому султану священные реликвии. Да и после заключения Кючук-Кайнарджийского мирного договора, как об этом упоминалось, на него ссылались в совершенно конкретном случае, не обосновывая им какой-либо глобальной доктрины, так как речь шла о бывших османских владениях и их населении. Не вполне обоснованным представляется и происхождение версии о наследовании Селимом I халифского звания, которая приписывалась Мурадже д'Оссону (см. [180, с. 194; 240, с. 175]). По имеющимся данным, эта версия скорее была заимствована д'Оссоном из сочинений мусульманских теологов [315, с. 190—192].

Главное же значение османского халифата в последней четверти XIX в. состояло в том, чтобы обосновать притязания понесших большие территориальные потери османских султанов на оставшиеся еще под их властью мусульманские земли. На основе этих притязаний и развернулась официальная абдухамидовская идеология панисламизма, что справедливо было отмечено советскими историками [180, с. 194; 240, с. 179].

Балканские земли, находившиеся под османским управлением с XV в., на которых проживало значительное мусульманское население, в конце XVIII—XIX в. были для султана утрачены. В целом потеря этих территорий уменьшила число христиан Османской империи и пропорционально увеличила число мусульман. В то же время миграция мусульман на османскую территорию, начавшаяся после присоединения Крыма к России в 1783 г., приобрела большие размеры. Все же в 80-х годах XIX в. мусульманское население Османской империи было значительно меньше, чем в некоторых христианских империях. Об этом наглядно свидетельствуют приводимые ниже данные (млн. человек) [294, с. 31]:

Английская колониальная империя, включая Египет . . . . .	82
Китайская империя . . . . .	34
Голландская колониальная империя . . . . .	30
Французская колониальная империя . . . . .	20—22
Российская империя . . . . .	18
Османская империя . . . . .	16—18
Иран . . . . .	10
Марокко . . . . .	8—9
Афганистан . . . . .	5—6
Независимая часть Аравии . . . . .	4—5
Германская империя . . . . .	2—2,5

Одна из могущественнейших колониальных держав XIX в., Англия, господствовавшая над миллионами мусульман, очень быстро оценила угрозу, таившуюся в идеях и начавшемся движении панисламизма.

Конечно, англичане понимали, что попытка осуществить идеи панисламизма на практике столкнется с очень серьезными препятствиями, что каждый мусульманский народ имеет свои собственные интересы, которые нередко противоречили интересам их соседей, что все эти народы испытывают воздействие Европы, результаты которого в некоторых странах (да и в самой Османской империи) были уже очень заметны. Но все же эта крупнейшая колониальная держава мира принимала в расчет возможность мощного антиимпериалистического движения мусульман. Опасаясь консолидации мусульман Индии и Афганистана, куда в 70-е годы проникли английские войска, а также стремясь упрочить свои позиции в Египте и распространить свое влияние в Аравии, Англия была заинтересована в ослаблении власти и авторитета султана в мусульманском мире, оказывала ему явное и тайное противодействие, хотя ее акции прикрывались рассуждениями о британской дружбе к мусульманам и защите их интересов. На первых порах английскому послу в Стамбуле Г. Лайярду как будто бы удалось ловкой лестью и внешним расположением усыпить бдительность Абдул Хамида II.

На Берлинском конгрессе турки почти не противоречили Англии. Однако очень скоро выявились серьезные разногласия между этими двумя государствами. Началом послужило неожиданное при не вполне ясных обстоятельствах убийство сторонника арабского сепаратизма и доверенного лица англичан шерифа Мекки<sup>15</sup> Хусейна (в некоторых источниках Хюсни. — И. Ф.). Английский посол ходатайствовал о назначении на место убитого его брата — шерифа Адуна. Султан отказался это сделать и утвердил на этот пост старого шерифа Абд аль-Мутталиба, известного своей неприязнью к англичанам. Помимо того Абд аль-Мутталиб принадлежал к семье Девизидов, соперничавшей с могущественными Абадитами, возглавлявшими эмират Мекки, перед тем как он попал под власть османских султанов. Вокруг Абадитов группировались арабские сепаратисты, поэтому Абдул Хамид II не решился оставить Мекку, одну из главных святынь ислама, в руках семьи, добывавшей независимости от Стамбула [141, с. 190]. Как сообщал французский автор XIX в. Габриэль Шарм, «в ближайшем окружении султана и в дипломатических кругах обсуждались различные проекты, которыми можно было бы пресечь дальнейшее развитие сепаратистского движения в Аравии. Предполагалось, что Абдул Хамид намеревался объявить халифом кого-либо из более или менее подлинных потомков Мухаммеда, с тем чтобы этот титул одновременно и торжественно был бы передан ему самому, что обеспечило бы его дальнейшую на-



следственную передачу в османской династии. Такая мера положила бы конец тайной, но упорной и длительной борьбе между оппозиционной группировкой религиозных деятелей Мекки и султаном» [141, с. 191]. Если подобный план действительно имел место, то он свидетельствовал лишь о том, что Абдул Хамид II чувствовал уязвимость своих притязаний на халифат. Осуществление этого плана могло лишь подтвердить незаконный характер османского халифата, а в конечном итоге и его власти на арабских территориях. Назначив шерифом Мекки Абд аль-Мутталиба, султан дал ему в помощники более молодого шейха Фадила. О последнем было известно, что он долгое время прожил в Индии в качестве английского агента, но, рассорившись с англичанами, уехал в Стамбул. В первые годы своего правления Абдул Хамид II использовал шейха Фадила для активной политико-религиозной пропаганды своих идей в британских владениях. Успешно справившись с поручениями султана и представив доказательства своей преданности, Фадил был удостоен более важной миссии. Абдул Хамид II доверил ему плохо налаженное управление Аравией с правом распоряжаться всеми военными силами, сконцентрированными в этих землях. Ему же было предписано завязать отношения с вождями арабских племен и попытаться прервать их связи с Англией, сумевшей интригами и подкупом привлечь многих вождей на свою сторону. Для этого шейх Фадил должен был разъяснить, сколь выгодно для них признать за султаном право управления всеобщим мусульманским союзом [141, с. 191—192]<sup>16</sup>.

Таким образом, борьба Англии и Турции за власть и влияние на обширных арабских территориях, начавшаяся еще в 70-х годах XIX в., продолжалась фактически вплоть до первой мировой войны.

Однако не только Англия пыталась прибрать к рукам османские владения. Осуществив в 60—70-х годах финансовое закабаление Туниса, Франция в 1881 г. оккупировала его территорию. На протяжении нескольких десятилетий султан прилагал немалые усилия, чтобы вернуть Египет и Тунис, мусульманские страны, под власть Стамбула, а также удержать оставшиеся земли в составе Османской империи. Особенно большим ударом по политическому и религиозному престижу, а также финансовым интересам Порты была потеря Египта. Английское и французское правительства потребовали обеспечения египетских займов и взяли египетские финансы под свой контроль. Туда были посланы контролеры, один из которых, француз Деплейнер, был назначен министром общественных работ, а англичанин Вильсон — министром финансов. Они составили бюджет, уменьшили численность египетской армии, сократили жалованье офицерскому составу, половину которого (2500 офицеров) уволили с 50-процентным содержанием. Были урезаны также те суммы, которые хедив Исмаил-паша получал из госу-

дарственной казны на личные расходы. Эти меры иностранцев вызвали недовольство хедива и возмутили офицеров. Министерство финансов подверглось осаде. Хотя войска хедива разогнали взбунтовавшихся офицеров, контролеры заявили протест.

Англия и Франция прислали в Александрию по одному кораблю. В ответ на это Исмаил-паша собрал палату нотаблей, отстранил от должности иностранных контролеров и объявил, что Египет будет сам выплачивать долги, что он не нуждается в иностранной опеке [126, 1915, кн. 1, с. 187].

Западные державы оказали давление на Абдул Хамида II, и хедив был отстранен от власти. Исмаил-паше пришлось уехать в Италию, а место хедива занял его сын Тауфик-паша. Тем не менее причина всеобщего недовольства в Египте (введение иностранного контроля) продолжала существовать.

Тауфик-пашу в Стамбуле решили заменить Халим-пашой. В ответ на это западные державы договорились признать нового хедива главой халифата в ущерб султану. В Йылдыз-Кёшке срочно собрался Совет министров, на котором рассматривался вопрос, можно ли в подобном случае считать хедива раскольником, изменником шариату и лишить его всех связей с халифатом. Страсти накалялись. Тогда в английской газете «Таймс» появились статьи, требовавшие обеспечить независимость Египта под гарантией Англии и освободить от власти султана оставшиеся у него европейские владения.

Все это еще более обострило обстановку в Египте и англотурецкие отношения [62, л. 94—95об.]. Вскоре после отставки Исмаил-паши недовольные офицеры собрались под главенством полковника Ахмеда Араби-паши<sup>17</sup>. Они требовали принять на службу уволенных офицеров. Группировка Араби-паши была недовольна тем предпочтением, которое отдавалось в Египте черкесам и туркам. Она решила упразднить должность хедива, если Тауфик-паша не устранил иностранное вмешательство в египетские дела. Сторонники Араби-паши выдвинули девиз «Египет для египтян». В их программе сочетались националистические и религиозные требования. В Стамбуле ходили слухи о том, будто Ахмед Араби-паша выводил свою родословную от Мухаммеда. Возглавленное им антианглийское движение 1881—1882 гг. проходило под лозунгом «войны против неверных» и пользовалось поддержкой шейхов Аль-Азхара [211, с. 148]. Хотя Араби-паша намеревался защищать национальные права Египта не только от англичан, но и от посягательств султана, хотя он и его сторонники были приверженцами республиканской формы правления, до поры до времени лидер этого движения заявлял о своей лояльности к Абдул Хамиду II, признавал его религиозным главой мусульман, рассчитывая на его помощь в трудный момент [211, с. 149].

Восстание Араби-паши поначалу было успешным. В результате выступления повстанцев в 1882 г. Араби-паша стал военным министром, а его партия пришла к власти. По его распо-

ряжению была увеличена численность египетской армии, командирам полков было разрешено самим назначать полковых офицеров. В мае 1882 г. все европейцы были уволены с египетской службы. Вскоре к Александрии подошли английские и французские военные корабли. Их командование потребовало отставки кабинета и высылки из Египта Араби-паши. Это требование вызвало новую вспышку восстания. Имели место нападения на живших в Египте европейцев, многие из них были ранены, а их дома разграблены. Английские войска подвергли бомбардировке Александрию. В сражении под Эт-Телль-эль-Кебиром египетская армия была разгромлена. Англичане вошли в Каир. Египет был оккупирован.

В самом начале египетского кризиса Англия предложила султану обратиться к египетскому народу, объявив Араби-пашу бунтовщиком, и послать в Египет турецкие войска для подавления восстания. На совещании Порты было решено послать в Египет верховного комиссара и корпус турецких войск, чтобы действовать совместно с англичанами. Но Абдул Хамид II, на словах одоблив это решение, не утвердил его. Угроза Араби-паши уничтожить должность хедива была на руку султану. Он ждал, когда восстание достигнет высшей стадии своего развития. Вместо того чтобы послать туда, как было решено, 10—15 батальонов и совместно с англичанами подавить восстание, он рассчитывал морально поддержать Араби-пашу, поощрить его намерение ликвидировать должность хедива, а тогда Египет стал бы обыкновенным турецким вилайетом. Султан предполагал назначить туда вали (губернатора), покончить с египетской автономией, а также надеялся, что крупные доходы, получаемые хедивом и местными властями, будут поступать в султанскую казну [126, 1915, кн. 1, с. 192]. Для осуществления своих планов Абдул Хамид II послал в Египет в качестве верховного комиссара своего генерал-адъютанта Дервиш-пашу. Ему было поручено в знак поощрения вручить Араби-паше орден Меджидие I степени.

О замыслах султана стало известно англичанам. Опасаясь, что, став хозяином в Египте, Абдул Хамид II будет действовать вразрез с их интересами, англичане отказались от помощи турецких войск. Они действовали своими силами, разбили египетские войска и оккупировали страну. Араби-паша попал в плен и был сослан на о-в Цейлон. Дервиш-паша ни с чем вернулся в Стамбул, а отношения султана с Англией еще более обострились [126, 1915, кн. 1, с. 192].

В 1881—1885 гг. в Судане вследствие произвола и злоупотреблений местной администрации развернулось политико-религиозное массовое движение, возглавленное Мухаммедом Ахмедом (1844—1885). Он объявил себя махди Суданским и вначале выступал против султана и турецко-египетского господства в Судане. Эмиссары Мухаммеда Ахмеда в Триполи, Джидде и других городах распространяли публикации, в которых со

ссылками на Коран доказывалась узурпация власти халифами-турками. В борьбе с нападками некоторых арабских газет султан также опирался на священные тексты, позволявшие по-разному истолковывать одни и те же факты. Социальный и национальный состав приверженцев Мухаммеда Ахмеда (махдистов) был чрезвычайно пестрым. В беседе с российским послом Абдул Хамид II характеризовал силы повстанцев «как толпу искателей приключений. Между ними есть греки, черкесы, албанцы и даже итальянцы. К ним присоединились также остатки рассеянных сил Араби-паши» [69, 29]. Успех выступлений Араби-паши, Мухаммеда Ахмеда и других восстаний Абдул Хамид II объяснял отсутствием твердой власти, многочисленными злоупотреблениями на местах. «Население, — говорил он на упомянутой аудиенции российскому послу, — не знает, кому повиноваться: турецкому ли правительству или же английским властям». Султан вначале опасался, что движение в Судане могло быть инспирировано англичанами с целью в дальнейшем уничтожить османскую власть в Аравии и передать священные города в руки хедива [69, л. 290—291]. Успехи Мухаммеда Ахмеда в борьбе с англичанами, а также новое беспокойство Абдул Хамида II ввиду притязаний Италии на Триполи побуждали султана изменить свое отношение к движению в Судане, которое он прежде рассматривал как авантюру, как мятеж толпы искателей приключений и грабителей. «После того как его (Мухаммеда Ахмеда. — И. Ф.) называли разбойником, узурпатором, бесчестным человеком, — сообщал А. И. Нелидов Н. К. Гирсу, — сегодня в Иылдыз-Кёшке говорят о нем с симпатией, называют патриотом, а в особенности настаивают на том, что он якобы никогда не намеревался приписывать себе качества пророка или поднимать восстание против власти халифа. Представляется что отношения с этим персонажем установились через официальных эмиссаров и что султан даже намеревается опереться на него, чтобы начать отвоевание Египта» [71, л. 288].

Суть религиозных выступлений на Востоке в XIX в., их цикличность и отличие от христианских народных движений на Западе охарактеризовал Ф. Энгельс, который писал по поводу восстания Мухаммеда Ахмеда в Хартуме: «Все эти проходившие под религиозной оболочкой движения вызывались экономическими причинами; но даже в случае победы, они оставляют неприкосновенными прежние экономические условия. Таким образом, все остается по-старому, и столкновения становятся периодическими. Напротив, в народных восстаниях христианского Запада религиозная оболочка служит лишь знаменем и прикрытием для нападения на устаревший экономический строй; последний в конце концов ниспровергается, его сменяет новый, мир развивается дальше» [8, с. 468].

После смерти Мухаммеда Ахмеда в 1885 г. его последователи продолжали еще некоторое время пользоваться влиянием

в Судане, что давало султану повод для новых политических комбинаций. В декабре 1897 г. в Стамбул прибыл секретарь негуса Абиссинии Менелика II Ато Иосиф. В беседе с ним султан интересовался отношением правительства Абиссинии к Судану и махдистам. Он пытался подготовить почву для союза и намекал на возможность совместных действий абиссинцев с махдистами против дальнейшего наступления англичан в Судане и их владычества в сопредельных с ним странах. Султан намеревался послать к Менелику II посольство для вручения ему и крупнейшим сановникам государства орденов и подарков.

По мнению А. И. Нелидова, главная цель поддержания начавшихся контактов состояла в сохранении и распространении османского влияния в Африке и противодействии англичанам с помощью негуса и махдистов [91, л. 43—44].

Опасаясь окончательного закрепления англичан в Египте и дальнейшего распространения их господства в Африке, султан хотел поскорее решить путем переговоров вопрос о выводе английских войск. Поначалу это представлялось ему вполне реальным. В 1886 г. между Турцией и Англией велись секретные переговоры о реформах в египетской армии. Султан хотел удалить из армии англичан и заменить их инструкторами-мусульманами, на что англичане не согласились. В свою очередь, султан отказался от их предложения о постоянном присутствии в Египте двух батальонов турецких войск, предполагая, что по возвращении в Турцию они захотят ввести там египетские порядки. Долгие переговоры в конце концов завершились подписанием в 1887 г. соглашения, по которому английские войска оставались в Египте в течение трех лет, английские офицеры должны были находиться в египетской армии пять лет, а в случае нового восстания англичане могли вернуться и оккупировать страну. Порта также должна была направить туда свои войска, если считала необходимым. По миновании кризиса оба правительства одновременно отзывали свои войска. Султан мог держать в Египте своего представителя. За согласие на присутствие в Египте английских войск султан получал денежную компенсацию, часть египетской дани и доходы с Кипра [126, 1915, кн. 1, с. 197; 74, л. 448—456].

Договор, заключенный с предварительного разрешения султана, был подписан в Лондоне королевой Викторией. Ратификация этого соглашения в Стамбуле задерживалась. Французский посол в ноте, переданной султану, убеждал его не ратифицировать договора, обусловившего раздел власти над Египтом с Англией. При этом французы обещали султану моральную и материальную поддержку. Но более серьезным аргументом были угрозы первого драгомана посольства Максимова, что в случае ратификации англо-турецкого соглашения русские войска займут Эрзурум [126, 1915, кн. 1, с. 197]. Турецкое правительство оказалось в очень сложном положении. В случае отказа от ратификации ему угрожали санкциями Англия, Гер-

мания, Италия и Австро-Венгрия, а в случае ратификации — Франция и Россия [74, л. 479]. Абдул Хамид II не решился утвердить этот договор. Английский премьер-министр Р. А. Солсбери прервал переговоры, заявив, что Англия отзовет из Египта свои войска, когда эта страна сама сумеет защитить себя от агрессии [126, 1915, кн. 1, с. 197]. Дальнейшие попытки возобновить переговоры оказались безуспешными.

Противостоять возраставшей экспансии великих держав в Африке было нелегкой задачей для находившегося в состоянии глубокого упадка османского государства. В распоряжении султана были лишь дипломатические средства, часто оказывавшиеся малоэффективными. Абдул Хамид II был непоследователен, пытался лавировать, менял принятые решения. Так, в 1881 г. он побуждал арабов Туниса к восстанию против вторгшихся французских войск, а в начале 1882 г. занял более примирительную позицию по отношению к Франции и отказал восставшим под руководством Али бен Халифа арабам в оружии. Правда, в этот момент Порты вынуждена была срочно отправить в Южный Хиджаз пять батальонов солдат и две артиллерийские батареи для подавления вспыхнувшего там восстания племени неджран. Турецкие войска спешно высадились в Ходейде, чтобы справиться с восставшими до начала сезона горячих ветров [63, л. 92—92об.]. И султан и англичане старались привлечь на свою сторону местных вождей. Весьма характерный для этой борьбы инцидент произошел в Хадрамауте. Два шейха, поссорившись, обратились к английскому арбитражу, и тот из них, кто был разочарован решением англичан, перешел под протекторат Порты. Британское правительство, не признававшее власти султана в этих краях, не замедлило направить к берегам Аравии военный корабль, и непокорный шейх был изгнан из своих владений [63, л. 92—92об.].

Волнения в Аравии продолжались и в 90-х годах. Восставшие там в 1881 г. арабские племена наступали на главный город Йемена — Сану. Абдул Хамид II опасался, что они захватят Мекку и Медину, что положило бы конец его господству в Аравии, а вместе с ним и османскому халифату. В Йемен был послан генерал-губернатор с войском. Восстание это, подобно многим другим, приобрело характер религиозной борьбы, в которой, однако, важную роль играли интересы местных шейхов. Религиозная система этих арабских племен Йемена отличалась от принятого в Османской империи суннитского толка. Они принадлежали к шиитской секте зейдитов<sup>18</sup>, основавших в Йемене независимый выборный имамат, просуществовавший с 860 г. и сохранивший свое значение в XIX в., несмотря на господство турок в Йемене. Из всех мусульманских народов они выделяли арабов, среди которых отдавали предпочтение хашимитам, одному из родов племени корейш, к которому принадлежал Мухаммед. Они считали, что потомкам пророка следовало подчиняться беспрекословно даже тогда, когда их требова-

ния расходятся с постановлениями османского правительства. В Йемене большую роль играла та ветвь хашимитов, которая вела происхождение от одного из сыновей дочери пророка Фатимы. Шерифы этой семьи время от времени побуждали население к неповиновению османским властям, указывая на их незаконность. В одном из писем йеменского имама говорилось, что поскольку в настоящее время законного халифа нет, а жители Йемена подчинены чуждой им, несправедливо установленной власти, то противозаконно платить ей подати. Арабам разрешалось не повиноваться этой власти [81, л. 323—324].

В Йемене были посланы турецкие войска, но султан понимал ограниченные возможности их действия. Борются против арабского движения только силой было опасно и недостаточно эффективно. При удаленности этих территорий, специфике географических условий и чувстве солидарности с арабами Йемена других арабских народов насильственная ликвидация очага восстания грозила бы вспышкой его в другом месте. Особенно пагубными для халифата могли стать волнения в Хиджазе [81, л. 324об.]. Поэтому султан действовал и силой и подкупом, а также обращался за содействием к улемам.

На протяжении всего XIX века власть турок в Аравии была непрочной, несмотря на все попытки, начатые еще Абдул Азизом I, закрепиться на этих землях. Аравия оставалась взрывоопасным очагом, причем малоуспешными были старания утвердиться в нем и турок и англичан. В начале 90-х годов в Джидде имели место нападения на иностранных консулов. Местные жители угрожали расправой личному составу санитарного управления, а построенный в Мекке в 1894 г. на личные средства султана большой госпиталь в Мекке в 1895 г. был разрушен до основания [85, л. 261—262].

В 1898 г. против турецких властей в юго-западной части Аравии восстало довольно многочисленное племя асиров. Турецкий отряд, направленный для охраны сборщиков податей, подвергся нападению и потерял более 80 человек убитыми. Восстание быстро разрасталось. Командующий войсками вали Йемена Ахмед Фейзи-паша приписывал возникшие волнения проискам англичан [95, л. 349]. Абдул Хамид II заподозрил вали в неспособности поддерживать порядок и сменил его, хотя ему самому были известны английские контакты с арабскими племенами на восточном побережье Красного моря. У повстанцев было отобрано английское оружие. В Стамбуле стало известно о британских планах создания в Аравии независимого от Порты и послушного Англии халифата.

Один из таких планов принадлежал английскому поэту и шпиону высшего класса Уилфреду С. Блэнту, который выдавал себя за реформатора ислама и освободителя арабов. Во время своих путешествий в Сирию, Египет и Неджд он встречался с бедуинскими шейхами, египетскими либералами и улемами университета Аль-Азхар, которым пытался объяснить

свою концепцию панисламизма. Главная его идея сводилась к тому, что халифат принадлежит арабам, что он воплощает в себе не политическую, а религиозную власть. Если халифат станет чисто духовным учреждением, то мусульмане будут действительно свободными людьми и избавятся от абдулхамидовского режима. Блэнт считал, что Англия именно та держава, которая сможет быть оплотом халифата. Для осуществления проекта нового халифата он готов был выполнить посредническую миссию между британским правительством и либеральными арабскими националистами [296, с. 268—269].

Сторонником и идеологом арабского халифата был Абд ар-Рахман аль-Кавакиби, который в своих работах подвергал всесторонней критике ортодоксальный ислам и политический режим в Османской империи [211, с. 123].

Такие планы ставили под удар авторитет и политику Абдул Хамида II. Подавив очередное восстание в Аравии, как сообщал новый российский посол в Стамбуле И. А. Зиновьев, турецкое правительство в числе нескольких мер, предусмотренных «для обеспечения спокойствия, предполагало соединить различные пункты полуострова телеграфными линиями, а также сформировать там отряды жандармов, аналогичные тем, что имеются в других областях Турции. Знатным и благонадежным туземцам предоставлено будет право поступать на службу в эти отряды, но с ограничением производства их до чина капитана» [96, л. 3].

Османский верховный комиссар в Египте Ахмед Мухтар-паша в докладной записке султану от 9 января 1899 г. рекомендовал сделать более щедрые пожертвования в пользу именных горожан Мекки и Медины, усилить войска в Йемене, удалить оттуда офицеров, причастных к злоупотреблениям и давить отсюда англичанам установленные контакты и что замедление в высылке из Стамбула сумм, предназначенных для населения священных городов, весьма неблагоприятно отзывалось на расположении представителей этого населения к султанскому правительству» [96, л. 103]. Ахмед Мухтар-паша подтвердил факт английского вмешательства в Аравии и поставки оружия повстанцам Йемена.

Религиозное главенство Абдул Хамида II помимо шиитского Ирана не признавали Марокко, Оман, Занзибар, Маскат и некоторые другие мусульманские страны. Марокканский правитель, именовавшийся эмиром эмиров (амир аль-умара), не считался с приоритетом султана как главы халифата и почтил себя равным ему. Тем не менее султан стремился завязать с ним более тесные дипломатические контакты и приобрести влияние в этом государстве. В начале 1893 г. по поводу убийства в Марокко английского подданного возникли разногласия между Англией, Францией и Испанией. Турецким представителям в Марокко было предписано с особым вниманием сле-

доть за развитием событий в этой стране [82, л. 98—98об.], ставшей объектом французских притязаний. Вмешательство султана было весьма проблематичным, поскольку в конце XIX в. собственные его территории стали объектом дележа европейских держав. О том, сколь мало считались эти державы, особенно Англия, с суверенитетом султана, свидетельствуют и такие факты. В 1891 г. английское правительство обратилось к Порте с требованием о признании за британскими представителями в Турции права покровительства прибывавшим в Османскую империю афганцам и выходцам из среднеазиатских ханств. Турецкий кабинет отверг притязания Англии, сочтя их противоречащими международным трактатам и традиционным нормам османского государства [81, л. 344—345об.].

Другие державы также мало расположены были принимать в расчет панисламистские интересы султана, стремившегося сохранить и расширить свое влияние в мусульманских странах. Великий везир Кямиль-паша в июле 1894 г. от имени султана сделал французскому послу Полю Камбону тайное предложение о разграничении земель в Центральной Африке, имея в виду получить протекторат над расположенным к югу от оз. Чад султанатом Борну. Посол ответил, «что, поскольку почти все африканские земли уже поделены на бумаге, трудно провести это разграничение. Насчет упомянутых местностей и берегов озера Чад уже состоялось соглашение между Францией и Англией, с одной стороны, и Францией и Германией — с другой» [84, л. 374—374об.]. Великий везир пытался возражать, что Турция имеет несомненное право требовать соблюдения Берлинского трактата 1885 г.<sup>19</sup>, где упоминалось, что оз. Чад находится в сфере турецкого влияния. Порта обратилась к своим представителям в европейских странах, имевших интересы в этом регионе, с запросом сведений о принятых этими государствами обязательствах [84, л. 375]. Однако все попытки султанского правительства добиться признания своих особых прав в мусульманских странах Африки остались безрезультатными.

В 80-е годы XIX в. османской дипломатической миссии в Мадриде было поручено наблюдать «за отдаленными границами ислама на Западе», что вызвало настороженность французского представителя в Стамбуле Тиссо, так как Франция сама имела виды на эти земли и считала их сферой своего влияния [61, л. 4—4об.].

Дипломатическая борьба султана с Англией и другими европейскими державами, оспаривавшими его притязания на господство в мусульманских странах, осложнялась развернувшейся в эти годы «газетной баталией». Против султана и его религиозного авторитета активно выступил бывший египетский хедив Исмаил-паша, эмигрировавший в Европу. Оппозиционная султану пресса выдвигала уже известные возражения против османского халифата, подкрепляя их новыми доводами. В ней утверждалось, что суверенитет стамбульских султанов чисто-

политический. Это власть де-факто. Законное правительство мусульман — халифат восходит по праву прямого наследования к самому пророку, тогда как турецкий султан не только не состоит в каком бы то ни было родстве с Мухаммедом, но он даже не арабской крови, а потому не имеет прав на наследство Аббасидов. Истинные халифы, носившие титул «главы верующих», должны были непременно принадлежать к племени корейшитов, в котором родился Мухаммед. В то время только шерифы Марокко и Мекки имели такое происхождение. Следовательно, никто, кроме них, а тем более турки не могли претендовать на этот титул.

Халиф не имел права, заявляли противники султана, взимать с подвластного ему населения каких бы то ни было налогов и повинностей, кроме тех, что были установлены религиозным законом. Абдул Хаида II обвиняли в его нарушении. Султан произвольно относился к расходованию общественных средств и нормам юрисдикции. Как утверждали авторы полемических статей, сам титул султана в мусульманских государствах появился вследствие вялости, бездеятельности и недостойного поведения некоторых халифов [141, с. 185—186]. Возникшие новые династии султанов хотя и располагали властью в столице наследников Мухаммеда, но были халифам в тягость. Здесь имело место выраженное превосходство силы над правом. И все же султанат никогда не являлся законной и ответственной исламу формой правления, так как первоначально был установлен путем узурпации власти<sup>20</sup>.

Многочисленные примеры перехода власти к различным лицам и династиям, происходившего на протяжении нескольких столетий, в конце концов приобретали какое-то подобие законности в глазах мусульман. Но передача шерифом Мекки инквитуры халифа османским султанам не могла быть законной, так как зависимое положение потомков Мухаммеда лишало их самих права на халифат [141, с. 186—187].

Таким образом, то, что ранее было известно единицам образованных мусульман, теперь благодаря оппозиционной прессе стало достоянием широкой гласности. Османские султаны впервые были открыто названы узурпаторами. Эта разоблачительная контрдоктрина, подкреплявшаяся комментариями к Корану и ссылками на шариат, распространялась паломниками из Аравии во многих мусульманских странах. Подобные настроения усиленно подогревались арабскими газетами, которые субсидировались бывшим хедивом, что было на руку англичанам.

Абдул Хаид II не мог оставаться безразличным к столь шумной кампании, которая хотя и выглядела религиозной, однако могла иметь для него серьезные политические последствия. Задетый нападками прессы за живое, Абдул Хаид II поручил премьер-министру Саид-паше вступить в переписку с Исмаил-пашой<sup>21</sup> и возразить ему к лучшим чувствам. Бывший хедив отреагировал на письменное обращение Саид-паши от

8 ноября 1880 г. весьма холодной отповедью<sup>22</sup>, в которой, признавая высокое значение халифата, все же оспаривал права на него османского султана. Большую часть ответного письма Исмаил-паши составляли упреки и обиды личного характера<sup>23</sup> [60, л. 540—544об.].

Отголоски этой религиозной по форме, а по сути политической борьбы нашли свое отражение и на страницах «Истории Джевдета». Официальный историограф, видный политический деятель и царедворец, он обосновывает законное право османских султанов на халифат, прибегая к ссылке на одного из влиятельных и авторитетных улемов Магриба — имама Маккари. Вскользь упомянув, что прежде неоспоримый авторитет османских султанов-халифов ныне подвергается сомнению, А. Джевдет утверждал, что не кто иной, как султан, является олицетворением величия и могущества ислама, что только ему следует оказывать повиновение и покорность, что он — единственный защитник османского государства. По свидетельству Маккари, власть аббасидских халифов вместе с попечением над Каабой была передана султану Селиму I Явузу вследствие многочисленных ходатайств мусульман, а иджда, т. е. согласное мнение мусульманской общины, по суннитским законам имеет решающее значение. Следовательно, вне всякого сомнения и в соответствии с шариатом любой, кто бы он ни был, если он оказывает неповиновение и противодействие халифату османской династии, есть бунтовщик и мятежник [140, № 12, с. 148—149].

С нападками на Османскую империю и халифат выступали английские газеты. Официальная турецкая печать старалась дать отпор антиосманским публикациям. Так, в «Терджюман-и хакикат» («Толкователь истины») от 11 ноября 1879 г. была опубликована статья «Англия и Восток», где говорилось, что под предлогом реформ Англия стремится прибрать к рукам Анатолию, как это она уже сделала с Кипром, Египтом и Афганистаном, послать туда английского губернатора, своих судей, жандармов и финансовых чиновников. Эта колониальная держава добивается единоличного преобладания и в арабских странах [119]. В борьбе с Англией султан пытался заручиться поддержкой Германии, которая в конце XIX в. приобретала все больший вес в международной политике и активизировала свою дипломатию в Стамбуле.

В 1882 г. Е. П. Новиков сообщал Н. К. Гирсу, что англо-французские элементы в учреждениях, армии, промышленности заменены германскими. Командование жандармским корпусом, прежде осуществлявшееся английскими офицерами, перешло к немцам [64, л. 442об.]. Все чаще в турецкой печати появлялись невыгодные для Англии сравнения с Германией. Отдавая должное прошлой многолетней британской поддержке османского государства, турецкие авторы подчеркивали изменение отношения и враждебность к империи английского правительст-

ва в последней четверти века. В анонимной брошюре «Англия и Германия на Востоке», опубликованной в 1881 г. бывшим дипломатом<sup>24</sup>, содержалась именно такая резкая оценка английской политики на Ближнем Востоке. «До 1874 г., — говорилось в ней, — Англия постоянно помогала Турции советами, деньгами и даже кровью<sup>25</sup>. Но после неудачной миссии Бульвера<sup>26</sup> она стала думать лишь о падении этой империи» [138 с. 11]. Далее указывалось, что Англия наводила все сферы стамбульской администрации большим числом шпионов и агентов. Поскольку Германия в благоприятном свете противопоставлялась Англии, не исключено, что автор принадлежал или был близок к правительственным кругам.

С начала 80-х годов Абдул Хамид II пытался получить военную и дипломатическую поддержку Бисмарка. Для реорганизации османской армии и некоторых административных звеньев были приглашены германские офицеры и гражданские чиновники, временно поступившие на турецкую службу. Продолжая политику своих предшественников, Абдул Хамид II старался разобщить великие державы, не допустить их соглашения относительно раздела Османской империи.

Как и раньше, в политике султанского правительства преобладала преимущественная ориентация на одну или две великие державы. В 1881 г. в Стамбул прибыла специальная германская миссия во главе с князем Радзивиллом. В турецких газетах утверждалось, что «союз с Германией базируется на мирных и прогрессивных началах». Новая внешнеполитическая ориентация Порты обосновывалась одним из принципов панисламизма о недопустимости вмешательства европейских держав в дела мусульманских государств. В газете «Османлы», близкой к придворным кругам, говорилось, что Германия менее всех других европейских держав заинтересована в восточных делах, а потому ее содействие в реформах и внутренней реорганизации предпочтительнее, чем со стороны какого-либо другого государства. «Некогда для Турции был полезен союз с Англией и Францией. В то время для этих двух держав поддержание независимости и целостности Османской империи являлось аксиомой международного европейского права. Тогда в английском правительстве преобладали государственные деятели мудрых охранительных принципов, такие, как Пальмерстон, а позднее Биконсфилд. Но постепенно под влиянием радикальных идей и тайной деятельности их сторонников сформировалась новая политическая школа, которая пришла даже к тому, чтобы подстрекать часть населения империи к мятежу» [120, 09.02.1882].

В статье «Гладстон и его разрушительная политика» с позиций панисламизма оценивался новый курс британского кабинета. Главе его вменялось в вину осуществление тех враждебных османскому государству действий, которые Англия всегда усматривала во внешней политике России. Примером этому была английская оккупация Египта, что послужило прецедентом

для захвата других мусульманских владений султана европейскими державами [120, 09.02.1882].

С Францией в 80-х годах обострились отношения из-за Туниса. «Германия в отличие от других держав, — как информировала читателей турецкая газета, — желает сохранения мира и status quo». В статье подчеркивалось, что ни Турция, ни Германия не заинтересованы в каких-либо переменах в Европе. «Восстановленная на новых началах Германская империя призвана играть выдающуюся роль в мире, а главное то, что она не имеет владений в мусульманских странах» [120 09.02.1882].

Особенно активно с антиосманскими публикациями выступала «Таймс». В Стамбуле эта антиосманская пропаганда отождествлялась с антимусульманской и рассматривалась как подстрекательство если не к новому крестовому походу, то по меньшей мере к новой военной кампании.

С резкой статьей «Мусульманский мир и газета „Таймс“» в защиту панисламизма, с обличением европейского колониализма и экспансионизма выступил близкий к правительству писатель Ахмед Мидхат. Он утверждал, что стремление мусульманских народов основать единое обширное и могущественное государство не преследует каких-либо агрессивных, разрушительных целей. Оно продиктовано желанием оградить страны ислама от участи Туниса или Афганистана. Мусульмане вполне отдают себе отчет в том, что не могут сражаться против современных армий со стрелами и дротиками либо с устаревшим и малоэффективным огнестрельным оружием.

«Хотя в Европе издавна существует идея христианского единства, на этом основании приписывать ей сегодня панхристианизм было бы, — считал Ахмед Мидхат, — совершенно абсурдно. Но если применительно к Европе, достигшей всем известного прогресса, подобная идея показалась бы смешной, то не следует ли полностью отбросить ее в том смысле, в каком ее истолковывает „Таймс“, и для мусульманского мира? Идея мусульманского единства в действительности отнюдь не имеет того характера, который ей приписывают „Таймс“ и другие европейские газеты. Мусульмане уже поняли, — продолжал он, — что настоящая сила не в армиях, а в науке. Без науки не могут быть хорошими армии. Наука побеждает там, куда не могут прийти и где бессильны армии, оснащенные пушками Круппа и Армстронга. Настоящее завоевание современной цивилизации состоит в том, — пояснял автор, — чтобы включить в ее пределы самые отдаленные районы, где аборигены о ней ничего не знают, но при этом употребив в дело только науку. Такой принцип мусульманам был бы вполне понятен и приемлем для них. Но мусульманский мир видит, как английская нация господствует над 200-миллионным населением и едва ли можно его убедить, что господство это держится только наукой. К такому господству разумный мусульманин не стремится, и не его ожидает он вследствие объединения всех своих единоверцев в

мире. Подобное господство ведет лишь к восстаниям и сопротивлению, как это доказали войны с зулусами, с бурами и военная экспедиция в Афганистан. Если бы англичане водворились в странах, где развеивается их флаг, не в видах господства, а из приверженности к прогрессу, если бы, вместо того чтобы привязывать местных жителей к жерлам пушек и расстреливать их, что, естественно, вызывает ненависть, англичане оказывали местным жителям неоценимые услуги, приобщая их к прогрессу, они всюду были бы приняты как агенты цивилизации, пионеры прогресса».

Ахмед Мидхат признавал и очень высоко ценил ведущую роль европейских народов в развитии мировой цивилизации. Он не пытался, несмотря на полемический тон статьи, акцентировать все внимание лишь на негативных сторонах европейского прогресса, как это нередко делали некоторые апологеты панисламизма. «Хотя политическая несправедливость Европы, — писал он, — производит в Стамбуле удручающее впечатление и хотя объектом этой несправедливости стала Османская империя, все же мы благодарны ей за свет знаний, которые мы у нее заимствуем» [120, 29.12.1881].

Ахмед Мидхат понимал невозможность политической и культурной изоляции мусульманских народов в современном мире. Наибольшую притягательность идеи мусульманского единства он видел именно в том, что она могла бы положить конец насилиям, убийствам и религиозной розни не только между мусульманами и христианами, но и внутри мусульманского мира, например между суннитами и шиитами<sup>27</sup>. Он указывал на еще одну цель мусульманского единства — на возможность приобщить кочевников, часть которых не брезговала грабежом, к благам современной цивилизации. Само восприятие этой цивилизации, как полагал Ахмед Мидхат, было бы более эффективным при объединении и совместных усилиях всего мусульманского мира. Это касалось конкретно строительства железных дорог и телеграфных линий в мусульманских странах, что способствовало бы увеличению торговли в труднодоступных районах, а шире — ускорило бы их экономическое развитие.

Упреки автора статьи «Мусульманский мир и газета „Таймс“» были направлены не только в адрес Англии и ее правительства, но также и против Франции, которая оккупировала, по определению Ахмеда Мидхата, «районы, составляющие неотъемлемую часть Османской империи». Подводя итог, турецкий писатель заключал, «что мусульманское единство не преследует никакой другой цели, кроме установления между европейскими державами, например Францией, и мусульманскими странами тех же отношений, какие существуют сегодня, скажем, между Францией и Бельгией».

Конечно, довольно шумная панисламистская пропаганда беспокоила европейских политиков, усматривавших в ней препятствие для своего открытого экспансионизма в странах Азии и

Африки. Но притязания султана на лидерство все же преувеличивались и искажались европейской прессой, что служило поводом для ответов полемических выступлений официальных турецких газет. Османская империя уже была настолько ослаблена и политически и экономически, что в арсенале ее средств были только дипломатические методы борьбы и оказать серьезную материальную либо военную поддержку единоверцам в других странах она не могла. Поэтому в борьбе против английской оккупации Египта и захвата Туниса Францией Абдул Хамид II пытался помимо Германии заручиться еще и поддержкой России, которая не имела в Африке особых интересов.

В 80—90-х годах отношения Порты с Россией заметно улучшились. По целому ряду внутренних и международных проблем позиции этих двух соседних держав были близки, а ловкая и достаточно осторожная дипломатия султана старательно обходила чреватые конфликтами ситуации. Пользовавшийся в эти годы большим влиянием на султана российский посол А. И. Нелидов тоже прилагал немалые усилия для поддержания мирных отношений с Портой при одновременном укреплении дипломатического престижа России. К гегемонистским притязаниям султана в мусульманском мире А. И. Нелидов относился иронически, описывал попытки султана поднять свой престиж среди мусульман с изрядной долей юмора, но тем не менее аккуратно фиксировал в своих донесениях любые шаги абдулхамидовской дипломатии в этом направлении. Так, он сообщал об отплытии в июле 1889 г. в Тихий океан броненосного фрегата «Эртогрул» с целью демонстрации военной силы. Показным предлогом этого плавания, как писал российский дипломат, была «выставлена посылка ордена Имтиаза императору японскому, один из высших сановников коего посетил в прошедшем году турецкую столицу и передал падишаху высшие японские ордена. Но настоящая причина, вызвавшая посылку „Эртогрула“, есть желание султана показать турецкий флаг в Красном и Арабском (Аравийском. — *И. Ф.*) морях, а равно и на островах Индийского океана, где находится значительное мусульманское население. Вследствие того фрегату предписано прежде всего остановиться на некоторое время в Алене... Затем „Эртогрул“ будет останавливаться в различных портах и на островах Индийского океана с целью, как кажется, поднять мусульманский дух и преданность халифу в местных населенных пунктах, которые стараниями Англии последовательно отвлекаются от духовного подчинения султану» [77, л. 251—252]. Путешествие турецкого фрегата закончилось неожиданно. У берегов Японии он потерпел крушение, и уцелевших моряков на японских судах доставили в Стамбул. Тогда же были посланы подарки султану от японского императора и пожертвования японцев в пользу семей пострадавших.

Завязавшиеся таким образом контакты с Японией Абдул Хамид II вознамерился использовать для дальнейшего развития

своей капитальной идеи — укрепления мусульманского союза. Султану отнюдь не показалась фантастической мысль склонить японцев к принятию ислама, показав им выгоды и блеск этой религии. События эти происходили после буржуазной революции Мэйдзи 1867—1868 гг., когда ускоренное политическое и экономическое развитие Японии вызвало идеологический кризис в правящей верхушке. Развернулась ожесточенная борьба вокруг синтоизма, древней японской религии, которую в конце XVI — начале XVII в. потеснило конфуцианство<sup>28</sup>. Все же древняя религия в 1868 г. вновь стала в Японии официальной, хотя ей пришлось приспособляться к изменившимся социально-политическим условиям. А. И. Нелидов по-своему характеризовал сложившуюся в конце XIX в. религиозную ситуацию в Японии: «Идолопоклонство (так он называет синтоизм. — *И. Ф.*) и буддизм, очевидно, не могут быть достаточными для народа, входящего в ежедневные сношения с просвещенными народами Европы и стремящегося к усвоению всех особенностей современного государственного и общественного строя» [80, л. 50об.].

В Стамбуле с энтузиазмом восприняли идею обращения японцев в ислам. А. И. Нелидов сообщал, что «морьякам оказывается особое внимание, что их с отменной предупредительностью водят по мечетям, им объясняют особенности Корана, простоту и сжатость оснований, на которых зиждется религия Магомета. Уверяют, что японцам нравится мусульманская вера, отличающаяся, как известно, своим потворством человеческим слабостям» [80, л. 50—50об.]. По сведениям российского дипломата, тогда же из Японии в Европу была отправлена комиссия, которой надлежало представить отчет о наиболее подходящей для нее религии. В Стамбул вместе с японской миссией, вручавшей султану подарки императора, прибыли двое бонз, которые затем должны были выехать в Лондон. Вопрос о выборе государственной религии в Японии привлек внимание иностранных дипломатов. Но намерения султана выглядели для большинства из них как дипломатический курьез. «Султана, как меня уверяют, — продолжал свое донесение А. И. Нелидов, — живо занимает вопрос о возможности обращения Японии в исламизм и установления с нею более тесных сношений. С этой целью уже теперь говорят о назначении туда агента — сначала под видом изучения нужд края и установления с ним торговых сношений, за которым, без сомнения, скоро последует учреждение там турецкой миссии» [80, л. 51—51об.].

В последнее время были опубликованы работы главным образом европейских и американских исследователей, содержащие сравнительный анализ политического и экономического развития столь различных в историческом и культурном плане государств, как Япония и Турция (см. [259; 332; 340]). Сравнение проводится на том основании, что оба государства избежали прямого колониального захвата, а в середине XIX столетия танзимат и революция Мэйдзи стимулировали капиталистиче-



ское развитие этих стран. Конечно, для исторического анализа продуктивным может быть и такое сопоставление государств, у которых различий больше, чем общего. Ведь танзимат и реформы периода Мэйдзи имели совершенно разное завершение. В Турции почти на три десятилетия возобладала политическая и религиозная реакция, едва ли имевшая что-либо общее с религиозным и политическим кризисом в Японии последней четверти XIX в. Историческое развитие этих двух государств определялось различными факторами и шло разными путями. Некоторые исследователи пытаются найти общие этапы в развитии европейского и японского феодализма<sup>29</sup>. Интересным был бы анализ идеологических течений и религиозной ситуации в Японии XIX в. Очевидно, что европеизация Турции и Японии происходила по-разному и отличалась заметной спецификой в каждой из этих стран.

Возобладавший в последней четверти XIX в. в политической и культурной жизни Османской империи панисламизм был враждебен европеизации и в целом направлен против нее, так как султан не без основания полагал европейские идеи одним из источников революций. Турецкие газеты тех лет избегали многих тем европейской жизни: парламентских дискуссий, межпартийной борьбы, смены правительств, забастовок и в особенности государственных переворотов, покушений, любых проявлений анархии и нигилизма. В эти годы усилилась борьба консервативных кругов против начавшегося в годы танзимата движения за очищение турецкого языка от арабо-персидских заимствований. Вновь окрепли позиции сторонников усиления арабского языка в учебном процессе [191, с. 74—75].

Очевидно пытаясь препятствовать широко развернувшейся во второй половине XIX в. миссионерской деятельности, Порта указом от 1894 г. запретила отправление литургии в частных домах под тем предлогом, что «всякое место, где христианин произносит свои молитвы, считается церковью, а церковь не может существовать без султанского фермана». Таким образом, было запрещено богослужение во многих христианских школах, которые после 1892 г. правительство начало закрывать. В том же году был издан указ, преграждавший доступ к правительственным должностям всем лицам, получившим образование не в правительственных школах. Тем самым была ограничена возможность назначения на эти должности немусульман [213, с. 293—294]. Законы о типографиях и книжном деле подчиняли книгоиздателей и торговцев жесточайшим полицейским правилам и предписаниям. Цензурные ограничения распространялись на огромное число самых различных изданий — исторических, философских, юридических и художественных произведений. Были запрещены сочинения многих европейских и русских классиков, книги турецких просветителей Намыка Кемалья, Зия-бея, Али Суави и др. События, имевшие место в самой Османской империи, резня в Армении, переговоры о Крите и

другие в газетах замалчивались. Росли списки запрещенных изданий [192, с. 178—182].

Английский каноник М. Мак-Колль приводит примеры абсурдного запрета ряда христианских сочинений, в том числе комментариев к Библии. Он указывает, что цензура предложила изъять те места из Библии, в которых попадались слова: «преследование», «мужество», «свобода», «сила права», «объединение», «равенство», «звезда» (в астрономии рекомендовалось заменить ее термином «светило»), «царь», «дворец», «оружие», «кровопролитие», «тирания», «герой» и др. Слова эти было запрещено употреблять также в статьях религиозного содержания независимо от контекста (см. [213, с. 296—297]).

Культивировались всякого рода сочинения с апологией ислама и идеализацией прошлого Османской империи. Турецкая интеллигенция в эти годы также видела в исламе источник возрождения и подъема общественной жизни. В 1883 г., находясь в ссылке, Намык Кемаль получил текст лекции Э. Ренана об эволюции науки в мусульманских обществах. Э. Ренан утверждал, что ортодоксальный ислам как создание арабского ума был исконно враждебен науке и философии. В истории мусульманских государств наука и философия расцветали лишь тогда, когда ортодоксия по каким-либо причинам ослабевала. Но даже и тогда ни наука, ни философия не имели истинно арабского происхождения. По своим истокам они были либо греческими, либо сасанидскими, либо же их создатели не были арабами по крови или образу мыслей. Все самостоятельное и наиболее ценное в науке было разработано людьми, которые восставали против ортодоксии и рассматривались как еретики. Ислам как совокупность духовного и светского начал, как источник общественного бытия, базировавшийся на откровении, наконец, как основа для регулирования повседневной жизни общества был враждебен прогрессу. Именно поэтому мусульманское общество оказалось застойным, а его развитие зашло в тупик [158, с. 2—24].

Подметив некоторые действительно имевшие место черты мусульманских обществ, сходные с чертами, характерными, впрочем, и для других восточных религий, которые, несомненно, оказывали тормозящее воздействие на развитие исповедовавших их народов, Э. Ренан их абсолютизировал и приписал лишь исламу. Он игнорировал вполне установленный наукой и доказанный тезис о том, что религия сама есть продукт общества, находящегося на определенной ступени социально-политического развития. Хотя она приобретает постепенно относительно самостоятельное значение и, в свою очередь, является важнейшим фактором культурного развития общества, все же не следует ее отрывать от других факторов, воздействующих на это развитие.

Намык Кемаль, возмущенный ренановской постановкой вопроса, ответил ему известным опровержением «Ренан мюдафаа

намеси», в котором указал на ряд фактических ошибок и неточностей европейского исследователя. Обвинив его в расизме, он привел ряд имен крупных ученых и философов, которые были арабами. Ответ Намыка Кемалья был полемическим, в духе апологии арабской науки (см. [296, с. 262]).

Клерикальные идеи, поддерживаемые высшими правительственными кругами, были сформулированы дворцовым секретарем Нуманом Кямилем. Он выступил на конгрессе ориенталистов в Женеве с речью на тему «Несколько истинных слов относительно ислама в Турции», где доказывал ту же мысль, что и Намык Кемаль, т. е. обратную ренановскому утверждению. Он говорил о том, что ислам никогда не был в противоречии с наукой и цивилизацией. Но в отличие от Намыка Кемалья он защищал не арабов, а османцев. Нуман Кямилль повторял тезисы о быстром успехе и распространении ислама, о добровольном переходе покоренных народов под власть мусульман, и в частности османцев. В его речи содержался откровенный панегирик панисламистской политике султана Абдул Хамида II, всеобщему благоденствию и процветанию в османском государстве (см. [182, с. 402]).

Во многих османских сочинениях этого периода подчеркивалось, что именно Европа воспользовалась многими достижениями мусульманской цивилизации: алгеброй, астрономией, химией, физикой, медициной и др.

В 1886 г. в газете «Тарик» («Путь») появилась серия статей под общим заглавием «Мусульманская цивилизация». Главная их цель была доказать, что основные достижения средневековой науки, технологии, литературы и истории принадлежали арабам и что все это было заимствовано европейцами. Некоторые из мусульманских авторов утверждали, что в основе современной цивилизации нет ничего, что не было бы связано с деятельностью и традициями Мухаммеда. «Мусульманская цивилизация, которая ведет свое происхождение от Корана и хадисов о пророке, освободила Европу от средневекового варварства и невежества» (цит. по [296, с. 263]). Материальному превосходству современного Запада противопоставлялись непреходящие ценности, отождествлявшиеся с исламом. Причем, как правило, авторы всех этих работ умалчивали о той ожесточенной борьбе, которая на протяжении многих столетий велась между различными религиозными толками, течениями и отдельными духовными вождями в исламе.

Апологеты безусловного превосходства мусульманской культуры в пылу полемики вслед за европейцами впадали в другую крайность. Они также игнорировали фактор преемственности культурных начал и традиций в процессе исторического развития западного и восточных обществ.

Известно, что арабы, завоевав Египет, Сирию, Иран и другие страны древней цивилизации, овладели центрами тогдашней высокоразвитой культуры. Они восприняли культуру покорен-

ных ими народов и в дальнейшем способствовали ее развитию. Очень важным этапом на этом пути было их знакомство с греческой философией, которое заложило основы арабского рационализма и признания разума как единственного критерия истины в вопросах религии. Бывали примеры, когда подобные принципы находили поддержку со стороны государственной власти [при аббасидских халифах аль-Мамуне (813—833), Мутасиме (833—842) и Васыке (842—847)]. Это был период официального господства мутазилизма, рационалистического течения в исламе, признававшего свободу воли и отвергавшего предопределение (подробнее см. [232, с. 203—213]). В силу своего широкого взгляда на религию они придерживались мнения о «сотворенности Корана», а потому считали, что не все в нем может быть непреложной истиной. В этот период большое распространение получили греческая философия и античные науки [216, с. 127—128]. Но чаще торжествовала реакция, и тогда ортодоксальный ислам использовался против приверженцев греческой философии. Правоверие утверждалось огнем и мечом. И все же правоверные защитники мусульманской философии были более терпимы к религиозной оппозиции, чем идеологи христианской церкви с их инквизиторской практикой. При этом арабская философия была более тесно связана с практической жизнью, чем христианская средневековая философия. Часто она служила необходимым теоретическим обоснованием ислама, выступала с его позиций против христианства и других религий [254, с. 152—153].

Арабы знали греческую философию не в подлинниках, а по арабским переводам, осуществленным сирийцами. Они применяли ее помимо той или другой трактовки догматов ислама для постижения законов природы, общества и мышления.

Рассматривая процесс развития философии в странах ирано-арабской цивилизации, можно проследить линию преемственности, идущую от греческой к ирано-арабской философии (от Запада к Востоку), затем от философии ирано-арабского Востока к философии западноарабского мира (от Востока к Западу) и, наконец, от арабского или арабоязычного мира в целом к странам Запада [254, с. 154].

Некоторые европейские ученые XIX в. отдавали должное фактору преемственности культурных начал, однако, оценивая дальнейшую культурную эволюцию мусульманских народов, воспринявших достижения античности, они решающее значение придавали географической среде и климату тех стран, которые подвергались арабскому завоеванию и восприняли ислам. Г. Вамбери полагал, что «ислам под влиянием европейского климата, среди очаровательной природы Андалузии принял совершенно другой характер... Промышленность, искусство и рыцарский дух мавров, — пояснял он, — существенно отличаются от понятий, способностей и направлений азиатцев, и мы легко можем признать, что ислам под западным небом принял совсем

ное направление, вследствие чего масштаб мавританской культуры неприменим к образованности всего магометанства» [122а, с. 74—75].

Очевидно, все-таки большее значение, нежели географическая среда, для расцвета мусульманской культуры X—XIV вв. имела относительная веротерпимость и борьба различных мусульманских течений в первые столетия после распространения ислама за пределы Аравии в результате арабских завоеваний. Культурный подъем, о котором сообщает Г. Вамбери, наблюдался не только в мавританской Испании и странах Магриба, но также и в Средней Азии, Иране и малоазийских городах. Первоначально ислам дал импульс новому расцвету культуры очагов древней цивилизации, и вот об этом-то периоде предпочитали вспоминать мусульманские богословы и апологеты панисламизма последней четверти XIX в.

Среди идеологов панисламизма второй половины XIX в. резко выделяется и, пожалуй, обособляется фигура Джамал ад-Дина аль-Афгани, о котором упоминалось в гл. III в связи с его первым пребыванием в Стамбуле. Уже тогда аль-Афгани пытался совместить в своем учении принципы традиционного ислама с некоторыми современными европейскими идеями, что оказалось неприемлемым для османской религиозной верхушки, было воспринято ею в 1870 г. как ересь и за что он был выслан из Стамбула. Особенно возмутительным, с точки зрения османских улемов, было то, что мусульманский богослов посмел обсуждать пророчество Мухаммеда и интерпретировать его в философских терминах [319, с. 71—74].

В 1892 г. аль-Афгани вновь появился в Турции по приглашению Абдул Хамида II. Он был уже широко известен как идеолог мусульманского возрождения, автор работы «Отповедь материалистам-безбожникам» («Ар-Раад аля-ад-Дахрийин»), направленной против европейского экспансионизма и материализма, которые он связывал воедино. Его книгу было разрешено опубликовать на турецком языке [296, с. 265—266]. Такой поворот событий был неожиданным для человека, которого в период танзимата фетвой шейх-уль-ислама выслали из Стамбула. Аль-Афгани понадобился султану как признанный в мусульманском мире идеолог панисламизма, человек, обладавший большим религиозным авторитетом.

Важнейшей политической задачей Джамал ад-Дин аль-Афгани считал объединение мусульман под эгидой халифата. Хотя национальная принадлежность халифа не имела для него первостепенного значения, он склонялся к тому, что только Османская империя, объединившая в своих границах большую часть независимого мусульманского населения, способна выполнить эту задачу, а следовательно, халифом мог быть турецкий султан. При этом аль-Афгани сознавал всю сложность осуществления подобной задачи в условиях ослабленного и разобщенного мусульманского мира и подчеркивал прежде всего необходи-

мость духовного единства мусульман, которое со временем должно было обеспечить и политическое единство [211, с. 109—110]. В концепции Джамал ад-Дина аль-Афгани халифат был не просто религиозным символом, он был государством, а ислам был не только религией, он воплощал собой и национальную и политическую общность, причем религиозная и политическая основа доминировала над национальной. В интерпретации аль-Афгани ислам был цивилизацией, вполне совместимой со многими новейшими европейскими научными идеями и открытиями. Но при этом аль-Афгани, как и некоторые из его предшественников, полагал, что причиной упадка мусульманского мира явилась не только утрата единства правоверных, но также проникновение в него секуляристских идей.

Для политических амбиций Абдул Хамида II важен был не только религиозный авторитет аль-Афгани, но и то обстоятельство, что его доктрина связывала воедино различные концепции панисламизма, в том числе и те, что возникли за пределами Турции.

Биография Джамал ад-Дина аль-Афгани еще при его жизни начала обрастать многочисленными вымыслами и легендами. В фундаментальном труде о жизни и деятельности этого крупного религиозного реформатора XIX в. американская исследовательница Никки Р. Кедди, опираясь на огромный, впервые столь полно ею собранный и изложенный документальный материал, сопоставляет различные версии его сложной, изобиловавшей переменами и невзгодами судьбы и пытается определить подлинную канву событий его биографии. Сообщения близко знавших его людей Абдал Кадыра Магриби и Мухаммада аль-Махзуми, оставивших записи бесед с ним и воспоминания, позволяют с большей или меньшей степенью точности судить об учении аль-Афгани. В связи с идеологией панисламизма, господствовавшей в Османской империи конца XIX в., интересными представляются его взгляды прежде всего на религию, которые в некоторых пунктах весьма отличались от религиозных и политических установок Абдул Хамида II, что впоследствии могло сыграть роль в ухудшении его отношений с султаном.

Джамал ад-Дин аль-Афгани считал, что мусульманское возрождение должно базироваться на авторитете ислама и Корана. Он сетовал на то, что недавнее ускоренное социальное развитие мусульман состояло лишь в имитации европейских норм, и говорил, что «это именно та имитация, которая по самой сути своей тащит нас к восхищению иностранцами, к подчинению им и к примирению с их господством над нами. Природа ислама, которая содержит в себе элементы порядка и саморазвития, должна быть изменена в той части, которая мирится с апатией и допускает власть чужеземцев» [319, с. 391].

Путь народов Востока к современной цивилизации, восприя-



Джамал ад-Дин аль-Афгани  
(1838 или 1839—1897)

тие которой аль-Афгани признавал важнейшей и неотложной задачей, мог быть открыт только через религиозное движение. Тем же путем шли народы Европы от варварства к цивилизации. Призывая к осуществлению реформации в исламе, он ссылаясь на пример Лютера. Великий европейский реформатор церкви указывал, что народы Европы пришли к упадку и утратили свою энергию в течение того длительного периода, когда были полностью подчинены религиозным иерархам и установленному ими порядку, который не основывался на власти свободного разума. Лютер напомнил народу, что он свободен и не должен допускать господства над собой никакого деспотизма, даже церковного. Важным и положительным результатом соперничества протестантизма и католицизма в Европе, по мнению аль-Афгани, было ускоренное развитие европейского общества в целом, так как конкуренция побуждала сторонников каждого из этих религиозных течений изо всех сил стремиться превзойти друг друга во всех сферах деятельности и добиться ощутимого превосходства.

Джамал ад-Дин аль-Афгани не подвергал радикальному пересмотру те или иные стороны ислама. Он боролся с искажением, неверным пониманием Корана большинством его последователей. Прежде всего он считал ошибочным искусственное ограничение в странах Востока сферы научного поиска и образования лишь традиционными мусульманскими знаниями. Он подчеркивал, что иностранцы восприняли науку мусульман, развили ее, обогатились, усилились вследствие этого и оставили последователей ислама далеко за собой. Поэтому, как считал аль-Афгани, надлежало обратиться вновь к Корану, однако постараться понять его верно и непредвзято. И Абдал Кадыр Магриби и Мухаммад аль-Махзуми приводят характерные примеры интерпретации аль-Афгани некоторых выдержек из Корана, которые он приводил в доказательство совместимости ислама с современными европейскими научными и политическими идеями, включая парламентную форму правления. Надлежащим образом осмысленные тексты Корана намекают на принципы совещательного органа, к которому правители должны обращаться для решения сложных государственных проблем. При этом Коран определяет нормы поведения правителей и рекомендует им совещаться с теми, кем они управляют. Именно об этом речь идет в суре... о царе Соломоне и царице Савской. Этот эпизод приводится лишь для того, чтобы показать, как, столкнувшись со сложной задачей, царица созвала на совет (меджлис) свой народ и спросила его мнение. Собрание ответило ей, что народ готов сражаться с Соломоном, если она объявит войну [319, с. 394].

С годами аль-Афгани становится все более последовательным сторонником конституционализма и парламентской формы правления. Он полагал, что конституционные реформы укрепят мусульманские государства. Эти его идеи, конечно, не могли найти поддержку со стороны самодержавных правителей, к покровительству которых он вынужден был прибегать [319, с. 391]. Однако, утверждая совместимость норм ислама с современными политическими и научными идеями, Джамал ад-Дин аль-Афгани предостерегал от слепой имитации европейских образцов и особенно выступал против каких бы то ни было форм европейского господства в странах Востока. Мусульмане, считал он, могут найти вдохновение для реформ и науки в своих собственных религиозных текстах. Если Коран интерпретировать точно, то он окажется источником самых современных моральных и научных ценностей и с его помощью можно даже кое-что предсказать [319, с. 394—395].

Требование возврата к первоначальному священному писанию и отказ от позднейших его истолкований как ошибочных и искажающих его суть являются характерной чертой европейской реформации и некоторых мусульманских течений (ваххабиты). Апелляция к точности фундаментальных религиозных текстов имела целью игнорировать обширное наследие поздней-

ших, ставших традиционными и консервативными интерпретаций и кодификаций тех или иных известных мусульманских богословов. Именно они, утверждал аль-Афгани, способствовали тому, что большая часть традиционных религий на Востоке оставалась враждебной быстрым социальным и политическим переменам [319, с. 393].

Аль-Афгани утверждал, что в Коране содержится реформистская действенная этика, которую он старался освободить от позднейших фаталистических интерпретаций. Конечно, это было не так просто, поскольку некоторые суры содержали вполне однозначную идею кадара (предопределения) [21, 23; 4, 52; 6, 60, 125]. Но в целом концепции выбора и свободы воли в Коране достаточно противоречивы, поскольку имеются стихи индетерминистского толка (41, 16; 17, 86; 18, 28). Эта противоречивость вызвала позднейшие религиозные споры и расхождения [127, с. 75, 110, 117, 227, 232, 255, 379].

Утверждая во многих случаях приоритет ислама над другими религиями, подчеркивая его преимущества, Джамал ад-Дин аль-Афгани как-то высказал мысль, что народы Европы и США, возможно, и приняли бы ислам, если бы его проповедь была усовершенствована. Европейцы в настоящем отворачиваются от ислама лишь вследствие нынешнего низкого состояния мусульман. Чтобы разубедить европейцев в том, что это состояние связано с религией, следует указать, что большая часть мусульман как раз не придерживается истинных принципов ислама (вывод этот Джамал ад-Дин аль-Афгани делал неоднократно).

К величайшим достоинствам Корана следует отнести, утверждал аль-Афгани, прежде всего те, которые вели верующих к философским истинам и к потребности рациональных ответов на важные вопросы бытия. В пользу ислама свидетельствует и то, что до откровения Мухаммеда арабы находились в состоянии дикости, однако менее чем за полтора столетия они достигли господства над тогдашним просвещенным миром и руководили этим миром не одно столетие, приумножив его достижения в политике, науке, философии, искусстве и торговле. Коран оказался вполне достаточным руководством для раннемусульманского общества и, как полагал аль-Афгани, был приемлем в настоящее время.

Говоря о возможности и необходимости сочетания рациональной философии с правильным (с точки зрения аль-Афгани) истолкованием Корана, Джамал ад-Дин аль-Афгани занимает позицию тех мусульманских мыслителей прошлого, которые были одновременно богословами-рационалистами, философами и учеными. В доктрине аль-Афгани есть идеи арабского историка XIV в. Ибн Халдуна, который одним из первых мусульманских авторов пытался дать рационалистическое обоснование светским наукам и провести разграничение в содержании священных текстов, указав на те места в них, которые не имели непо-

средственного отношения к религиозно-нравственным вопросам [174, с. 318].

Как уже говорилось, с разобщенностью мусульман и неверным пониманием Корана многими поколениями верующих аль-Афгани связывал упадок всего мусульманского мира. Он считал, что мусульмане уже столь далеко отошли от предписаний Корана и так ему противоречат в повседневной жизни, что можно подумать, будто они делают это, следуя точно его нормам, которые, однако, никогда не призывали к разобщенности, упадку и гибели ислама. Вместо того чтобы искать истинное значение священной книги, правоверные занимаются пустой, бессмысленной интерпретацией отдельных цитат. Многие невежественные улемы лгут, утверждая, что Коран противоречит научному знанию и отрицает научные истины. В действительности, если даже какая-либо научная истина на первый взгляд не согласуется с очевидным значением того или иного места в священном тексте, то следует в этом случае прибегнуть к духовному истолкованию (ta'wil) [319, с. 394].

Современные знания и открытия не существовали во времена откровения Мухаммеда, а потому невозможно требовать прямых ссылок на них в Коране. Например, если в Коране не говорится о таких вещах, как железные дороги и электричество, то разве должен народ рассматривать их как нечто несчастливое и на этом основании отвергать? Ведь Коран дает общее, а не конкретное представление о том, что происходит в настоящем, и намекает на то, что произойдет в будущем, учитывая уровень восприятия и подготовленности народных масс. Например, идея быстрого средства сообщения была приведена в священной книге задолго до того, как нашла свое конкретное воплощение в научном открытии. В Коране говорится, что царь Соломон пользовался крыльями для распространения своих указов. Его распоряжения доходили молниеносно (аналогия с телеграфом).

Другие приводившиеся аль-Афгани отрывки из Корана наводят на ассоциации о шарообразности Земли, вращении Солнца вокруг своей оси. Он усматривал в них указание на то, что некогда Земля и Солнце были единым целым и лишь впоследствии разделились. Таким же путем истолкования отдельных, не вполне конкретных рассуждений и неясных мест Джамал ад-Дин аль-Афгани пытался вывести из Корана современные ему принципы экономики, эволюционной теории, социализма и другие научные идеи [319, с. 394—395].

Подобные достаточно произвольные и насильственные интерпретации Корана имели место и в прошлой истории ислама, в различных его толках и течениях. Такие интерпретации были естественным и единственным средством доказать истинность какого-либо нового положения, что было возможно лишь при использовании Корана и ссылок на священные тексты. Любая новая идея могла пробить себе дорогу скорее как старая

истина, как слово божье. И все же аль-Афгани был первым значительным мусульманским идеологом, который решился на столь свободное широко истолкование коранических текстов, хотя подобная практика имела место в Османской империи эпохи Махмуда II и в период танзимата в целях оправдания реформ. Впоследствии свободное истолкование священных текстов с целью модернизации некоторых положений ислама стало своеобразной традицией. Много таких примеров содержится в работах Абдаррахмана аль-Кавакиби, Мухаммада Абдо и других реформаторов.

Критика позднейших ошибочных истолкований Корана и призыв покончить со всеми традиционалистскими религиозными теориями сочтены у Джамал ад-Дина аль-Афгани с радикальной модернистской интерпретацией этой книги, с утверждением ее универсального, непреходящего и неисчерпаемого значения. Опровергая ортодоксальную суннитскую точку зрения о том, что иджтихад (личное мнение, складывающееся в результате свободного обсуждения законодательных принципов) со времени образования четырех мазхабов (толков) в исламе был сменен таклидом (безоговорочным признанием духовного авторитета), аль-Афгани утверждал, что этого не было и быть не могло, что это заблуждение невежд и мракобесов. Когда в опровержение современных идей приводили высказывания в далеком прошлом по тому или иному вопросу какого-либо кади или иного религиозного авторитета, аль-Афгани пояснял, что применительно к условиям своего времени кади, конечно, прав. Но этот же кади, живя в иное время, ни минуту не колебался бы высказать свое собственное мнение относительно прогресса и не стал бы при этом ссылаться на своих предшественников. А если, как утверждают суннитские богословы, дверь иджтихада закрыта, то как может человек сегодня добавить что-либо свое в океан знаний, как того требуют изменившиеся условия и новое время? Коран, продолжал Джамал ад-Дин аль-Афгани, так велик и неисчерпаем, что, хотя крупнейшие законоведы и схоласты прошлого пытались его толковать в расширительном смысле, все же они не могли постичь всех тайн этой сокровенной книги. Все их блестящие знания, школы и огромные усилия постичь Коран давали результат, подобный капле в океане, которым представлялась ему мудрость священного откровения [319, с. 396].

В установившихся религиозных нормах и обычаях резкое неприятие аль-Афгани вызывала также суннито-шиитская рознь. Он считал, что этот раскол был вызван борьбой и междоусобными распрями эгоистичных правителей, заинтересованных в невежестве и слепой покорности своих народов. Религиозными различиями они хотели оправдать развязываемые войны и стремились лишь к увеличению своей территории и добычи. И суннитские и шиитские правители преувеличивали различия этих двух направлений в исламе, однако в главном — вере в

Коран и Мухаммеда — они сходились, следовательно, различия не были столь уж существенными. «В современном мире этот раскол ослабляет мусульман, мешает их объединению, — говорил аль-Афгани. — Ни Али, почитаемый шиитами как преемник Мухаммеда, ни Абу Бекр, признанный суннитами первым халифом, не одобрили бы стольких войн и распрей, затеянных под предлогом наследственного права». Мысль об ответственности эгоистичных правителей за раскол в мусульманской религии появилась в сочинениях Джамал ад-Дина аль-Афгани в 1880 г. И здесь он подчеркивает, что объединение мусульман — лучшее средство противостоять дальнейшему проникновению Запада в страны Востока [319, с. 396].

Своеобразием отличались взгляды аль-Афгани на крупнейшие религии мира — мусульманство, христианство, иудаизм, которые он считал едиными в их происхождении и целях. Эти религии, корректирующие друг друга, должны вновь объединиться на благо людей. Их последователей, отмечал он, в настоящее время разделяют ошибки и суеверия. В любой из этих религий были свои еретики, те, кто противился обособлению и расколу, кто стремился к просвещению масс, к их единству на основе истинной религии. Болезнь Востока, по его мнению, состояла в разобщенности и беспечности народов. Поэтому Джамал ад-Дин аль-Афгани видел свою задачу в пробуждении Востока. Он убеждал правителей мусульманских государств в необходимости прогресса и преодоления религиозной розни.

Убежденность аль-Афгани в общей сути трех крупнейших религий мира проистекала из мусульманской идеи тождественности трех откровений, вследствие которой Коран выражал определенную терпимость к «людям писания» или «священной книги» — христианам и евреям. Однако это положение редко рассматривалось как практический вопрос, и большее значение в исторической жизни мусульман придавалось сурам о подавлении и подчинении «неверных», об их презренности и неполноценности.

Неортодоксальными были представления аль-Афгани об основателях мировых религий: Моисее, Христе и Мухаммеде. Он считал их величайшими мудрецами, которые черпали знания из более древних источников и окружавшей их действительности и устанавливали на этой основе свои собственные правила и нормы. Сами они полагали, что взяли их из книг, но едва ли понимали, что это была божественная истина. Личность и жизнь пророков обрастает легендами после их смерти. Разделение трех мировых религий не было заложено в их священных книгах. В этом повинны только правители, которые превратили религию в предмет торга и орудие грабежей. Религия сама по себе благотворное средство от большинства людских бедствий, но лишь тогда, когда религиозные лидеры благочестивы. Совершенная, неискаженная религия, в представлении Джамал ад-Дина аль-Афгани, допускает все основные истины ислама,

иудаизма и христианства. Его не смущали возражения о том, например, что мусульмане и евреи придерживаются строгого монотеизма в отличие от христиан, которые верят в троицу. Это противоречие аль-Афгани считал кажущимся, а не действительным и устранял его, прибегая к суфийской аргументации. Он определял его как внешнее, видимость, а не суть, так как все три религии говорят о единстве бога и о благе всего человечества [319, с. 397].

Конечно, эти взгляды аль-Афгани не вполне согласовывались не только с многовековой практикой ортодоксального духовенства каждой из этих трех религий, отстаивавшего приоритет своего вероисповедания, но и с его собственными идеями, в которых он неоднократно обосновывал исключительные преимущества и превосходство ислама.

И все же при этом Джамал ад-Дин аль-Афгани подвергал критике не религиозные и моральные ценности Европы, а империалистическую политику великих держав, европейскую экспансию и обосновавшие ее доктрины расового, национального и религиозного превосходства европейцев. Он отдавал должное положительным качествам европейцев, отмечал терпение, настойчивость, целеустремленность, собственные, например, англичанам. В целом же европейцы, указывал он, несмотря на их цивилизаторские притязания, не пытались улучшить жизнь населения в странах Востока и не признавали за ним прав на самостоятельное существование, оправдывая свою экспансию в этих странах отсутствием в них необходимой гарантии безопасности христиан и других религиозных меньшинств. В действительности европейцы поощряли межплеменную рознь, межпартийные и межнациональные конфликты, что позволяло им усилить собственные позиции. Аль-Афгани призывал народы Востока к объединению и готовности пойти на смерть ради свободы и духовного возрождения [319, с. 399]. Повести за собой народы могли лишь бесстрашные лидеры, которых нельзя было запугать или привлечь посулами и деньгами. Европейцы использовали коварные средства для разобщения народов. Они тормозили их национальное и культурное развитие. «Народ, — говорил Джамал ад-Дин аль-Афгани, — не представляет собой единого целого без языка, как язык без культуры. Народ не обладает величием без истории и не имеет истории, если он не защищает и не пытается возродить дела великих людей. Религиозную и племенную рознь можно преодолеть путем патриотического воспитания молодежи» [319, с. 399].

Отдавая предпочтение религиозным вопросам и заявляя себя сторонником мусульманского единства, аль-Афгани не противопоставлял ему национального развития народов Востока и считал, что оно не противоречит первому. Поскольку национальное самосознание и чувство национальной обособленности среди мусульманских народов еще не были достаточно зрелыми и не вычленились из панисламистских течений, они не настояжи-

вали реформатора, он не усматривал в них угрозу мусульманскому единству, как не предвидел и того, что националистические концепции впоследствии противопоставят религиозное начало светскому и потребуют разделения ислама и государства. В понятие национального единства Джамал ад-Дин аль-Афгани включал и жителей-немусульман, очевидно учитывая важность территориальной общности и общего исторического прошлого населения стран Востока, при этом имея в виду патриотизм в его современном значении. Большое внимание он уделял вопросам воспитания и образования, предлагая создать народные школы, где патриотическое воспитание сочеталось бы с изучением современных дисциплин [319, с. 399].

В исламе Джамал ад-Дин аль-Афгани находил истоки теорий социализма, однако без зла классовой ненависти и конфликтов<sup>30</sup>. Он был противником войн, и лишь конфликты на Европейском континенте, по его убеждению, были на пользу мусульманам, поскольку ослабляли их врагов и облегчали задачу освобождения народов Востока.

Любопытными представляются взгляды аль-Афгани на брак и роль женщины в обществе, так как в известной мере они определяют и уровень его социологических понятий, и его мировоззрение. Сам он отказался от женитьбы, хотя об этом хлопотал султан, объяснив в следующих словах свое упорство: «Человек в этом мире — путешественник, нагой, испуганный, со всех сторон окруженный препятствиями и сражающийся за свою свободу с другими. Если обременить это нелегкое путешествие кем-то, кто будет докучать и лишь усугубит ваш страх своим присутствием, что из этого получится?» Он говорил как-то по этому же поводу, что философский ум не нуждается в принудительном общении, а философия — в потомстве и продолжении рода [319, с. 400].

Джамал ад-Дин аль-Афгани не был сторонником женского равноправия, подчеркивая разные возможности и способности обоих полов. Мужчина должен содержать семью, а женщина — вести хозяйство и воспитывать детей. Если женщина пытается конкурировать с мужчиной в погоне за заработком, то страдают ее дом и дети. Кто-то из слушателей привел ему в пример Айшу, любимую жену Мухаммеда, женщину решительную, участвовавшую в сражении и активную в различных делах. Аль-Афгани ответил, что это исключение и не может быть правилом [319, с. 401—402].

В период пребывания шейха в Стамбуле многие из тех, кто его слышал, обвиняли его в ереси, так как выступления аль-Афгани отличались смелостью, резкостью выпадов и обличений. Особенно недобролыбы были османские богословы его критикой ряда суннитских правил и норм. Его попытки лишить бога привычных атрибутов, его веротерпимость и широкая интерпретация Корана создавали ему врагов. Суждения о нем были весьма различными. Одни считали его ренегатом, другие — ре-

лигиозным фанатиком. Ему приписывали и безбожие. Его философские рассуждения не всем были доступны. Даже его ученики подчас искажали его концепции. Раздражали людей некоторые особенности его поведения [319, с. 398—402].

Аль-Афгани отказался от подарков и орденов, пожалованных султаном, сказав: «Зачем мне уподобляться мулу с колокольчиком на груди?» Абдал Кадыр Магриби сообщает, что знаменитый шейх обладал чувством юмора, высмеивал глупость, эгоизм, и другие пороки своих единоверцев. Ему претили условности и церемониал двора, придворные нравы, лесть и угодничество [319, с. 402]. Такие качества аль-Афгани не пришлись по вкусу ни одному из тех правителей, которые под обаянием его славы пытались вначале ему покровительствовать. Далекий от конкретных задач панисламистской политики султана, последние годы своей жизни аль-Афгани прожил в Стамбуле почетным пленником, окруженным шпионами.

Обвиненный в причастности к убийству в мае 1896 г. Наср эд-Дин шаха (1831—1896) Джамал ад-Дин аль-Афгани стал и вовсе негоден османскому правительству, так как иранский посол, убежденный в его виновности, настойчиво требовал его ареста и выдачи. Аль-Афгани отрицал какую бы то ни было причастность к убийству.

Османское правительство, вначале как будто склонное уступить настойчивости иранского посла, стало затягивать переговоры, требуя обоснования. Дело дошло до угрозы со стороны посла порвать дипломатические отношения. Имеется версия о том, что шейх был отравлен по тайному приказу Абдул Хаида II. Но известно, что аль-Афгани в последние годы страдал раком гортани и ему в Стамбуле делали операцию. Н. Кедди, подробно изучавшая обстоятельства последних лет его жизни, считает, что он умер от болезни [319, с. 419].

Сложно как-либо однозначно определить религиозно-философские концепции Джамал ад-Дина аль-Афгани. Это был мыслитель, который строил свои рассуждения и заключения, не только исходя из хорошо известных ему религиозных истин ислама и научных достижений Европы, с которыми он также был знаком. Материалом для его размышлений и выводов служила жизнь со всеми ее сложностями и противоречиями, которые нашли отражение в его учении. Едва ли можно его назвать идеологом буржуазии на том основании, что «он выступал против колониализма в интересах национальной буржуазии и проповедовал активную действительную этику в исламе», как полагает М. Т. Степанянц. Правда, и она признает, что у аль-Афгани «не было четкой позитивной программы, касающейся будущего государственного устройства» [236, с. 122]. Такие оценки представляются натянутыми и упрощенными. В подавляющем большинстве мусульманских стран буржуазия еще не сложилась. Многие положения в концепции аль-Афгани были антибуржуазными, имели абстрактно-гуманистический характер. Он,

как и другие его предшественники, мусульманские идеологи, выступал с резкой критикой буржуазных ценностей, с неприятием многого в европейском мире, с которым был достаточно хорошо знаком. Классовое общество, как таковое, он отвергал. Как нам представляется, аль-Афгани оставался на позициях чисто религиозного реформизма, не лишённого противоречий, и хотя предостерегал от имитации западных социальных образцов, но неизбежно во многом следовал сам идеалам христианской реформации Лютера и Кальвина. Выдвигая собственные идеалы в сфере морали, политики и государственной практики в целом, он, безусловно, учитывал и специфику исторического развития мусульманских народов, предлагал искать пути в будущее, обращаясь к Корану как универсальному, вечному и неисчерпаемому источнику мудрости Востока.

Более убедительна оценка советского арабиста З. И. Левина, который объясняет учение Джамал ад-Дина аль-Афгани, исходя из сложившихся в XIX в. исторических условий, учитывая многообразие идеологических форм и течений, порожденных «всем национально-освободительным движением мусульманских народов в целом со всеми участвовавшими в нем классами и общественными группами. Эта социальная неоднородность движения в значительной степени определила противоречивый характер его взглядов». Здесь же З. И. Левин справедливо подчеркивает возможность использования учения аль-Афгани самими различными классами и политическими группировками, что и произошло вскоре после смерти шейха. Этому способствовал еще более возросший его религиозный авторитет [211, с. 112].

Как уже говорилось, идеи аль-Афгани были гораздо шире и глубже тех идеологических установок, которые служили обоснованием политики Абдул Хаида II. Политическая деятельность османских панисламистов сводилась к посылке эмиссаров в отдаленные страны ислама, распространению религиозной литературы и отпечатанных экземпляров Корана, поощрению паломничества в Мекку и Медину, организации живописных караванов, ежегодно отправляемых из Стамбула и Каира в священные города, а также денежным жертвованиям на мечети и гробницы святых.

На рубеже XIX — XX вв. османское правительство начало деятельную панисламистскую пропаганду среди мусульманских народов, находившихся в пределах Российской империи. Эмиссары Абдул Хаида II посылались в Закавказье, Среднюю Азию, Крым, Поволжье. Антирусская панисламистская агитация велась и среди курдов Закавказья. В результате многие курды бежали из России в Турцию, чтобы там пополнить ряды курдских воинских формирований — хамидие, и нередко возвращались обратно в составе вооруженных отрядов, грабивших мирное земледельческое население [210, с. 87]. Впоследствии, в начале XX в., панисламизм составил важнейшую часть про-



грамм религиозно-националистических организаций (мусавватистов, бухарских джаидов, иттифак-уль-муслимин). Все же практические результаты панисламистской пропаганды были велики.

Выступить единым фронтом против царизма или западноевропейского империализма мусульманские народы не могли и в силу своей разобщенности и бесконечных внутренних конфликтов, и вследствие общего низкого социально-экономического и культурного уровня развития. Панисламистская пропаганда оказалась малоэффективным средством против материальной мощи европейских государств, стремившихся к господству в странах Востока. Наряду с иллюзиями панисламизма существовала реальная политическая и экономическая экспансия Запада. В 1881 г. в Стамбуле была учреждена Администрация оттоманского долга (международная финансовая комиссия), которая фактически прибрала к рукам финансы страны, извлекая для себя большую часть ее доходов. К концу XIX в. большая сеть железных дорог в Османской империи принадлежала германскому капиталу. В упорной борьбе с европейскими конкурентами немцам удалось заполучить и концессию на строительство крупнейшей тогда Багдадской железной дороги [308, с. 203]. В то время, когда османские писатели, историки, богословы доказывали превосходство арабской мусульманской цивилизации над европейской, экономику Турции захватывали европейские промышленники и банкиры, что вело к еще большему ухудшению и без того нелегкого положения подданных османского государства.

И все же 80-е — начало 90-х годов, по свидетельству живших в Стамбуле европейцев, были временем относительной стабилизации султанской власти. Для Абдул Хаида II период «золотого века» длился с 1880 по 1895 г. и закончился резней армян<sup>31</sup>. В эти годы султан пользовался безраздельно огромной властью, урезав окончательно права Высокой Порты, которая играла при нем довольно жалкую роль. Желая придать больше блеска титулу халифа, он возродил отмененную Махмудом II пышную мусульманскую терминологию, именовался «тенью Аллаха на земле», «победоносным», «благостным» и т. д. Европейцы, которые жили в османской столице или приезжали туда в эти годы, превозносили атмосферу доброжелательности Йылдыз-Кёшка, благолепие дворца и куртуазность его хозяина [147, с. 118—119]. Они отмечали, что прежние султаны предавались излишествам и расточительности, тогда как Абдул Хаид II был экономен в личных расходах. Его развлечения ограничивались главным образом верховыми прогулками в дворцовом парке. Чрезмерность он проявлял лишь в работе, так как, не доверяя никому, сам вникал во все важнейшие вопросы управления [141, с. 239].

Однако более близко знавшие султана иностранцы отмечали его постоянное болезненное состояние. «Страх и подозритель-

ность, — по отзыву А. И. Нелидова, — были отличительными чертами его тонкого, пытливого, но крайне болезненного ума» [85, л. 294]. Огромные средства расходовались на шпионаж и слежку за неблагонадежными лицами, число которых возрастало, а также на подкуп местной и иностранной печати. В оппозиции к султану находилась часть духовенства. Российский посол сообщал в 1883 г. о возмущении софт и заговоре против Абдул Хаида II, в котором участвовали главным образом софты и улемы. Они организовали Союз исламского возрождения, участники которого подверглись жестоким наказаниям, однако недовольство среди духовенства продолжало расти [67, л. 108, 129об.]. Мусульмане упрекали султана за его потворство западным предпринимателям, банкирам и газетчикам, получавшим богатые подарки, ордена и концессии.

В конце XIX в. в Турции насчитывалось около 10 тыс. софт, из которых 3 тыс. проживали в Стамбуле. Эти молодые люди в возрасте от 12 до 25 лет, посещавшие духовные училища, имели довольно большой авторитет среди мусульман [204, с. 43]. Политические события они истолковывали по-своему, часто не в пользу правительства. В 1889 г. А. И. Нелидов вновь писал в Петербург о недовольстве среди духовенства Стамбула. Ходжи и софты собирались у одного из доверенных лиц министра юстиции Ахмеда Хильми-эфенди, говорили о политических делах, обсуждали положение Османской империи и критиковали действия правительства. По приказу султана многие участники сходок были арестованы и высланы из Стамбула.

Смерть престарелого шейх-уль-ислама Абу-ль-Худа дала султану возможность потребовать от вновь избранного на этот пост<sup>32</sup> Бодруми-эфенди навести порядок и спокойствие в среде подчиненного ему духовного сословия, которое внушало опасение султану своим большим влиянием на массы [77, л. 26об.]. Духовенство принимало участие во всех дворцовых переворотах и являлось единственным в стране относительно независимым выразителем общественного мнения. Несмотря на некоторое развитие в Османской империи светского образования, религиозное обучение все еще значительно преобладало и находилось целиком в руках духовенства. Оно имело постоянные контакты с населением. В записке сотрудника российского посольства А. Петряева приводятся примеры повседневного общения духовенства с массами верующих. «Группы мусульман располагаются в разных концах мечети, каждая около одного какого-нибудь проповедника, и с большим вниманием слушают толкование Корана, нередко переходящее в критику современной социальной и политической жизни. Эти своего рода публичные лекции, поддерживая постоянную связь между народом и духовенством, значительно увеличивают влияние последнего» [110, л. 28—28об.].

Консервативное в целом мусульманское духовенство выступало в качестве руководящей и направляющей силы в кризисные

периоды османской истории. По мере ослабления и возраставшего упадка империи его роль не становилась хоть сколько-нибудь прогрессивной. Оно по-прежнему боялось реформ и перемен в общественной жизни. Панисламистский курс султана клерикалы поддерживали и одобряли до тех пор, пока личная инициатива Абдул Хамида II не выходила за пределы их контроля. Но не в характере султана, почитавшего себя халифом, было терпеть какое бы то ни было вмешательство в дела государства. С годами возрастал антагонизм между ним и улемами [182, с. 399].

В 90-х годах пошатнулся и международный авторитет халифа в мусульманских странах. Примечательным в этом плане было сообщение в Порту турецкого посла в Париже Мюнир-бея, глубоко встревожившее султана. По сведениям, полученным турецким послом, в Кабуле состоялось, не без ведома и причастности англичан, собрание представителей среднеазиатских ханств, в том числе Бухары, на котором обсуждался (уже не впервые. — *И. Ф.*) вопрос о походе на Кафиристан<sup>33</sup>. Собрание, однако, занималось главным образом рассуждениями о падении ислама, о постепенном подчинении мусульманских государств христианским правительствам и признало виновником этого печального явления нынешнего халифа. «В итоге, — как сообщал Мюнир-бей, — будто бы сочтено было необходимым лишить Абдул Хамида этого сана и возложить его на самого воинственного и отважного из мусульманских государей — эмира Абдулрахмана<sup>34</sup>».

Как сообщал далее турецкий посол, индийское правительство отнеслось сочувственно к принятому решению и даже будто бы согласилось передать в подчинение эмиру части Читрала<sup>35</sup>. Султан был настолько обеспокоен полученным известием, что запросил российского посла о том, имеются ли у императорского правительства какие-либо сведения о происходившем в Кабуле собрании [90, л. 40—40об.].

В середине 90-х годов значительно осложнилась ситуация в самой Османской империи. Конфликты, возникавшие вследствие пороков управления и государственной системы, усугублявшиеся национальной и религиозной рознью, часто перерастали в восстания. Участились волнения среди мусульманских народов. В конце XIX в. межплеменные раздоры албанцев и их столкновения с турецкими властями вновь вынудили Порту прибегнуть к дипломатическим мерам. Не вступая в вооруженную борьбу с возмущившимися беями, правительство золотом и обещаниями султанской милости подкупало самых опасных вожakov восстаний. В 1897 г. Порты сумела склонить на свою сторону руководителя албанских повстанцев Риза-бея. В почетном сопровождении султанского адъютанта он был отправлен в Стамбул. Сообщавший об этом в Петербург сотрудник посольства В. Жадовский на основании аналогичных примеров полагал, что «Риза-бей будет принят в Йылдызе с особенными по-

честями, получит там хорошую должность и будет проживать не то гостем, не то заложником на щедром жалованье, пока при будущих смутах не будет отпущен на волю, снабженный негласными средствами для борьбы с каким-нибудь новым повстанцем. Эта непрерывная цепь смут и замирений, — заключал В. Жадовский, — вошла здесь в систему управления Албанией, в которой султан считает выгодным поддерживать воинственный дух и зверские нравы в расчете на фанатическую преданность необузданных албанских племен, которая в случае опасности для ислама может пригодиться в крайний час отчаянной борьбы» [94, л. 174].

Однако на безусловную преданность албанцев исламу султан уже не мог рассчитывать. Миссионерская деятельность европейцев в XIX в. распространилась во всех уголках земного шара. Она активизировалась и в Османской империи, в частности в Албании. Часть албанских племен, примерно полтора столетия назад (XVII в.) обращенных в ислам, продолжала тайно исповедовать христианство. Ислам не проник глубоко в народную жизнь. Христианские предания не были совсем забыты. В некоторых местах под внешним покровом ислама соблюдались христианские обряды. К таким местностям принадлежал Спат, находившийся в пределах Эльбассанского мутасаррыфлыка<sup>36</sup>. В нем насчитывалось 44 селения с 1290 домами. С 1882 г. жители этого округа, официально числившиеся мусульманами, стали добиваться от Порты признания их христианами. Это требование, очевидно, получило или могло получить поддержку великих держав. Россия его поддержала сразу. Взвесив сложившиеся обстоятельства и приняв во внимание точку зрения представителя России, Порты отказалась от первоначального плана подавить насильственными мерами возникший очаг недовольства. Но в то же время спатиотам категорически было отказано в официальном признании их христианами и в освобождении их на этом основании от воинской повинности [95, л. 107—107об.].

Жители Спата не удовлетворились таким решением Порты и, применив к начавшемуся среди албанцев национальному движению, потребовали к тому же помимо свободы христианского вероисповедания открытия школ с преподаванием на албанском языке. Хотя требование спатиотов вполне согласовывалось с объявленной в годы танзимата широкой свободой вероисповедания, но в 80—90-х годах оно оказалось вызовом абдулхамидовскому панисламизму. Пробуждение национального самосознания и начавшееся национальное движение мусульманских народов, в частности албанцев, из которых формировались самые надежные османские войска и личная гвардия султана, были первым шагом к их обособлению. Правительство увидело в этом движении угрозу дальнейшего отпадения оставшихся османских территорий. Но не только Порты была обеспокоена требованием спатиотов. Их ходатайство не поддержала Кон-

стантинопольская патриархия, не желавшая в тот момент обострять отношений с правительством. Этим воспользовались агенты Австро-Венгрии, стремившейся утвердить в Албании свое влияние. Жители Спата обратились к папе и выразили готовность принять унию с Римом, сохранив при этом православную обрядность. Взамен этого им было обещано через агентов исходатайствовать у Порты освобождение от воинской повинности, а также ряд церковных льгот. Такой поворот дела не устраивал российского представителя, поскольку мог послужить примером для других христиан православного толка [95, л. 108об.].

Шатким было положение османских властей и в принадлежавших Порте районах Фессалии и Южной Македонии, где население было смешанным. Греческое правительство искало случая присоединить эти территории. Его планам тайно способствовала греческая патриархия в Стамбуле, пользовавшаяся еще очень большим влиянием. В конце 80-х — начале 90-х годов в Европейской Турции насчитывалось 2150 тыс. православных христиан. Константинопольскому патриарху подчинены были на этой территории девять архиепископов и митрополитов (в Адрианополе, Дураццо, Кастории, Мелнике, Охриде, Призрене, Салониках, Сересе и Ускубе) и шесть епископов (в Авлоне, Шкодре, Эльбасане, Енидже, Вардаре при Штине и Одене) [204, с. 37].

Порта продолжала начатую в период танзимата политику постепенного ущемления привилегий греческой церкви, направленную на подрыв ее огромного влияния среди христиан Османской империи. Реорганизация миллетов в 60-х годах, имевшая целью укрепление единства османского государства, столкнулась с упорным сопротивлением греческого духовенства. Конфликт с Портой продолжался и повлек за собой отставку наиболее резкого и непримиримого ее противника патриарха Иоакима III. Греки избрали нового патриарха Дионисия, человека более дипломатичного, надеясь, что он сумеет добиться тех же целей при помощи личных отношений с властями. Но и новому патриарху не удалось получить от Порты каких-либо уступок [75, л. 214—215]. Поводом для открытого конфликта и начавшейся в 1897 г. греко-турецкой войны послужили восстание на Крите в 1896 г. и попытка Греции присоединить этот остров, а также Фессалию и некоторые другие территории с греческим населением. Победа Турции в войне с Грецией не принесла ей больших материальных выгод (хотя она и получила контрибуцию) или каких-либо существенных территориальных приобретений, но она способствовала на некоторое, правда непродолжительное, время укреплению нравственного престижа султана среди мусульманских подданных<sup>37</sup> [95, л. 195].

В период правления Абдул Хамида II еще более углубились религиозные и национальные противоречия в Османской импе-

рии и на освободившихся балканских землях. Политика султана строилась на постоянном разжигании и поддержании этой розни. После освобождения балканских стран от турецкого господства там вспыхнули внутренние разногласия и начались территориальные споры. Такая ситуация вполне устраивала Порту, и она пользовалась взаимными распрями и враждой своих новых соседей, поддерживая в конфликтах то одну, то другую сторону. В 80-х — начале 90-х годов предпочтение отдавалось болгарам. Тогда же обострились отношения Порты с сербами. Российский консул в Битолии (Монастир) сообщал А. И. Нелидову о закрытии там сербской школы, заключении в тюрьму двух учителей и преследовании сербской пропаганды. В беседе с великим везиром Кямил-пашой российский посол изложил всю неосновательность в интересах самой Порты принятой ею системы, «состоявшей в поочередном покровительстве одной из борющихся на Балканском полуострове народностей и в преследовании в угоду ей прочих» [79, л. 225об.—226].

Что же касается Македонии, провинции со смешанным греко-болгаро-сербским населением, где турки составляли небольшой процент, то здесь османские власти поощряли греков в ущерб болгарам. Македонские греки в 90-х годах в борьбе со славянским населением использовали поддержку Порты. В 1895 г., во время волнений в Македонии, греческое духовенство открыто встало на сторону османского правительства. Султан не остался нечувствительным к подобному проявлению политической лояльности и, желая выразить свое благоволение греческому населению, пожаловал вселенскому патриарху Анфиму VII орден Османе I степени, украшенный бриллиантами. Отправившийся во дворец благодарить падишаха за эту беспримерную милость святейший Анфим услышал от султана во время данной ему аудиенции, что, «убедившись в верности и преданности своих греческих подданных, он намерен доказать им свое благоволение и не замедлит назначить православных на высокие должности» [86, л. 426—426об.].

Вскоре по распоряжению Абдул Хамида II были составлены два тезкере (записки), в которых повторялись заверения султана в благосклонности к преданным ему греческим подданным. Исполняя свое обещание, султан предложил патриарху избрать среди самых способных греческих учеников 20 человек, которых намеревались разместить в нескольких гражданских правительственных училищах. Комментируя эту милость монарха, А. И. Нелидов подчеркивал: «...она тем более заслуживает внимания, что с некоторых пор прием христиан в высшие правительственные учебные заведения был почти совершенно прекращен. Так, например, в Галатасарайский лицей, куда по существовавшим правилам ежегодно должны были принимать четырех православных учеников, в последние годы под различными предлогами не было допущено ни одного. Равным образом в училище Мюлькие, которое в соответствии с указом о рефор-

мах 1895 г.<sup>38</sup> должно было готовить кандидатов на административные должности, в том числе каймакамов, *невзирая на вероисповедание* (выделено А. И. Нелидовым. — И. Ф.), не найдется ни одного христианина»<sup>39</sup> [86, л. 446]. Далее А. И. Нелидов высказал предположение, что эта внезапная благосклонность к грекам вызвана беспокойством султана вследствие движения армян, а также обозначившихся намерений болгар присоединить к своему независимому княжеству Восточную Румелию. По его мнению, именно такой ход дел побудил султана попытаться привлечь греков на свою сторону [86, л. 446].

В эти же годы происходило сближение Румынии с Турцией. Румыны делали попытки обеспечить церковную независимость своих соотечественников, проживавших на османской территории, обособив себя от греков. Наряду с религиозной они добились и культурной автономии. Осенью 1896 г. румынские представители вели переговоры с Портой об учреждении Румынского экзархата, аналогичного Болгарскому экзархату [93, л. 117].

Хотя значительная часть османских владений на Балканах была утрачена в XIX в., правительство прилагало большие усилия для сохранения оставшихся территорий в составе Османской империи, а также пыталось удерживать в орбите своей политики и своих интересов недавно образовавшиеся там национальные государства. Отсюда брали свое начало многосторонняя балканская политика султана, его избирательные контакты с различными политическими деятелями и партиями этих стран. Абдул Хамид II вынашивал план создания Балканского союза, в котором главная роль принадлежала бы Турции [84, л. 334об., 412об.]. А. И. Нелидов полагал, что цель этого союза была противостоять притязаниям извне, особенно России и Австро-Венгрии [84, л. 412—413об.].

Таким образом, наряду с панисламом, который составлял важнейшую линию в политике Абдул Хамида II, существенную часть в ней занимали балканские проблемы, которые включали османское правительство в круг общеевропейских интересов и дел, что усиливало политические и деловые контакты с Европой в целом и способствовало дальнейшему проникновению в Османскую империю чуждых официальному панисламу идей и влияний.

В целом султанская политика 90-х годов характеризовалась жесточайшим подавлением любых проявлений и форм национально-освободительного движения народов империи. Абдулхамидовский панислализм служил обоснованием для расправы с армянским населением Анатолии. В начале 90-х годов по инициативе бывшего посла Порты в Петербурге Шакир-паши были созданы особые мусульманские отряды хамидие, формированные из курдов. По плану Шакир-паши они должны были служить двум целям: во-первых, ограничению курдских вольностей, ликвидации независимого положения всех без исклю-

чения курдских племен и подчинению курдов надзору турецкой администрации; во-вторых, подавлению развивавшегося в Восточной Анатолии армянского национального движения [83, л. 89—91об.; 210, с. 60].

Как уже говорилось, постоянные волнения курдов причиняли немало беспокойства Порте. Хотя в массе своей курды были суннитами, а восстания иранских курдов против шаха мало тревожили султанское правительство, эти восстания захватывали и османскую территорию. Все попытки подчинить курдское население контролю османских властей оказывались безуспешными. Во время курдского восстания в 1880—1881 гг. против Ирана Порта оказывала тайную поддержку руководителю восстания шейху Обейдулле. Она была заинтересована и в ослаблении своего восточного соседа, и в создании затруднений своему недавнему врагу — России [210, с. 34]. По сообщению английского представителя Гошена, Порта намеревалась также сформировать в Курдистане новую мусульманскую лигу, чтобы противодействовать национальному движению армян [60, л. 491]. Об этом же сообщал вице-консул в Ване российскому послу в Стамбуле в донесении от 20 ноября 1880 г.: «Существуют... признаки того, что если восстание Обейдуллы и не есть дело рук Порты, но что последняя хочет воспользоваться этим движением с целью подавить здесь окончательно христианский элемент. Из всех доходящих до меня известий означенного характера можно заключить, что турецкое правительство решилось тайно руководить восстанием Обейдуллы, дать этому восстанию направление наиболее благоприятное интересам Турции. Главнейший же интерес последней в Анатолии, с точки зрения Порты, есть, как выше сказано, подавление христиан и в особенности уничтожение в корне армянского вопроса... Знаменательно при этом, что Обейдулла производит ряд беспорядков в Хакярии, дружины его бьются с турецкими войсками и в результате он получает награды от султана (орден, осыпанную драгоценными камнями табакерку, пенсию и т. д.)». Однако Обейдулла имел собственные намерения, не во всем совпадавшие с планами султана. Его целью было объединить под своей властью Иранский и Турецкий Курдистан и создать на этих территориях независимое курдское государство [210, с. 34—35].

Используя отсталость и главным образом религиозные предрассудки масс курдского населения, султанскому правительству удалось натравить значительное число курдов на армян и нанести тяжелый удар армянскому освободительному движению. Но вместе с тем на восточных границах страны возник опасный очаг, доставлявший Порте немало забот и вынуждавший ее содержать в этих районах большие военные силы.

Резня в Восточной Анатолии вызвала широкие протесты мировой общественности. Она побудила великие державы оказать давление на султанское правительство с целью заставить его осуществить там реформы. В проекте реформ, представленном

Порте послами великих держав, содержалась рекомендация рекрутировать кадры для жандармерии среди мусульманского и немусульманского населения пропорционально числу жителей данного вероисповедания в каждом вилайете. Такая мера предотвратила бы исключительность и произвол мусульманской власти. Далее предлагалось установить контроль за передвижением курдов, а также поставить пределы их передвижению. Кавалерия хамидие должна была быть подчинена обычному судопроизводству, а в дальнейшем для нее предполагалось разработать военный регламент [86, л. 439—440]. С этими пунктами правительство согласилось и включило их в свой контрпроект. Однако ряд предложений проекта держав оказался для Порты неприемлемым. Она категорически возражала против назначения на высшие административные посты в Османской империи (вали, мутасаррыфы и др.) немусульман, хотя допускала занятие ими второстепенных должностей (помощники вали, каймакамы и др.) [86, л. 452—460].

Но и собственный контрпроект реформ правительство не смогло осуществить. Правда, были предприняты попытки установить контроль над действиями отрядов хамидие в районах, наиболее населенных армянами. Кое-где даже произошли столкновения между правительственными отрядами и курдами, но эти попытки оказались малоуспешными, так как, строя свою политику на разобщенности народов империи, разжигая мусульманский фанатизм, султанское правительство не было ни в коем случае заинтересовано в прекращении кровавых столкновений в Восточной Анатолии. Будучи беззащитной перед лицом вооруженных мусульманских формирований, большая часть армянского населения вынуждена была бежать в Россию, Сирию, Ливан и другие страны.

В конце 90-х годов участились случаи оскорбления европейцев мусульманами. Было совершено нападение на второго секретаря российскийского посольства Г. Крупенского. Эти инциденты были следствием мусульманской пропаганды, направленной против «неверных». В то же время следует заметить, что в течение всего периода правления султана-халифа на государственной службе довольно широко использовались способности христиан. В начале царствования Абдул Хамида II министром иностранных дел Порты был грек Александр Каратеодори-паша, бывший представителем Османской империи на Берлинском конгрессе 1878 г. Впоследствии он получил назначение на пост губернатора о-ва Крит. По отзыву А. И. Нелидова, это был «самый просвещенный, способный и честный из всех христианских чиновников Турции» [85, л. 100]. Послом в Лондоне был грек Антопуло-паша.

Министром двора был армянин Агоп-паша. Он заведовал частными делами и имуществом Абдул Хамида II, который не хотел посвящать в тайны собственных финансовых оборотов и источников богатства своих мусульманских подданных. После

смерти Агоп-паши на его место был назначен тоже армянин Михаил-эфенди Портакал, бывший до этого директором Земледельческого банка. Он, по свидетельству того же А. И. Нелидова, навел относительный порядок в финансовом ведомстве и отличался безупречной честностью [80, л. 110—110об.]<sup>40</sup>. Армяне занимали ряд высоких постов в Порте. Товарищем министра иностранных дел был Артын-паша Дадан, товарищем министра юстиции — Ваган-эфенди. Во главе основанного в 1893 г. министерства земледелия, лесного хозяйства и горной промышленности был поставлен маронит, ранее управлявший делами Совета бондгольдеров<sup>41</sup>.

Всего в 1896 г. в столице Османской империи насчитывалось 597 чиновников-немусульман, число же мусульманских чиновников составляло 1700. Дипломатия султана широко использовала для прикрытия своей истинной панисламистской политики наличие христиан на государственной службе и отрицала планомерно проводимую в целом линию религиозной дискриминации немусульман. Один из секретарей султана в беседе с А. И. Нелидовым следующим образом излагал позицию своего правительства в национальном вопросе: «Армяне пользуются в империи полным равноправием с остальным населением. Некоторые из высших государственных должностей заняты армянами. Против них нет никаких преследований со стороны курдов и черкесов» [77, л. 233об.]

Однако официальное лицемерие и подобные заявления ни в какой мере не могли скрыть действительную остроту религиозных и национальных противоречий в Османской империи. Погромы и массовая эмиграция армян из османского государства были свидетельством истинного положения. В конце XIX в. Порта вынуждена была вновь поднять вопрос о подданстве османских граждан<sup>42</sup>, что послужило поводом к столкновению с иностранными послами. Великий везир заявил, что огромное число уроженцев империи принимает иностранное подданство и становится под покровительство иностранных законов. Эти подданные выходят из-под влияния османских властей и подчинения им. Порта намеревалась ограничить свободу перехода в иностранное подданство. В провинции империи был разослан циркуляр, предписывавший вали как можно строже относиться к заявлениям о просьбе предоставления прав на иностранное покровительство. В Стамбуле при министерстве иностранных дел было учреждено Центральное бюро по национальным вопросам, куда должны были поступать соответствующие дела из провинций. Вместе с тем турецкие власти стали требовать от консулов великих держав представления списков подведомственных им иностранных подданных, проживающих на территории Османской империи. Эта мера вызвала протесты послов, которые считали, что составить подобные списки чрезвычайно затруднительно [70, л. 1—2 об.]

Намерение большого числа османских подданных, в основ-

ном немусульман, получить иностранное покровительство свидетельствовало о нестабильном и неблагополучном положении в Османской империи. Массовое стремление немусульман сменить подданство было невыгодно Порте и вследствие потери права их налогообложения, и вследствие того, что среди них было много специалистов высокой квалификации. Поэтому правительство ставило преграды для перехода в иностранное подданство и насильственными мерами пыталось разрешить возникший конфликт.

Политика, строившаяся на национальной и религиозной розни, на преследовании целого народа, не могла не обернуться против ее стратегов. Безнаказанность грабежей и убийств развращающим образом действовала на мусульманское население, поощряла в нем самые низменные инстинкты. Созданные правительством отряды хамидие часто выходили из-под его контроля и бесчинствовали, не считаясь ни с какими указаниями. Султан мог удерживать свою власть с помощью разветвленной и изощренной системы шпионажа, доносов, тайных и публичных расправ. Дворцовая атмосфера интриг, коррупции и разложения, внезапных милостей и опал вызвала возмущение даже в среде высокопоставленных сановников. В окружение султана попадали и способные, честные люди, но их было очень мало по сравнению с огромным числом некомпетентных, продажных и алчных чиновников всех рангов. Немногие дельные сановники весьма пессимистически представляли себе будущность Османской империи, остальные же она просто не интересовала. Великий везир Кямиль-паша в беседе с одним из драгоманов сказал: «Дела идут плохо. Я не вижу исхода и очень рад буду избавиться от власти. Все это кончится весьма скверно, и я не желаю быть за это ответственным. У нас везде беспорядок. При существующей системе правления мы не в силах его подавить, и это должно привести неизбежно к иностранному вмешательству» [87, л. 61]. В докладной записке султану тот же Кямиль-паша писал: «У нас в Турции политический шантаж в широком смысле слова и шпионство развиты в ужасающих размерах. От наносимого ими ущерба настолько сильно страдают население, правительство и нравственные интересы Вашего Величества, что вопрос [этот] в настоящее время особенно озабочивает верных слуг Вашего Величества» [126, 1916, кн. 1, с. 99].

Великий везир пытался открыть глаза султану на вред, причиняемый необоснованными увольнениями и высылкой из столицы ни в чем не повинных людей. Недоверие и подозрительность, присущие характеру султана, с годами и под воздействием его окружения приобрели патологическую форму. «Многие считают его душевнобольным, подверженным в минуты страха припадкам полного умопомешательства», — сообщал А. И. Нелидов А. Б. Лобанову-Ростовскому в 1895 г. [87, л. 496]. Султан не доверял своим министрам, духовенству, дворцовой челяди. Великого везира Кямиль-пашу, получившего

отставку, спасло от ссылки только вмешательство иностранных послов. Подобная же участь грозила сопернику Кямиль-паше бывшему великому везиру Саид-паше, который спасся от султанского гнева бегством в английское посольство. Неуравновешенность султана сказалась и в том, что вскоре опальному министру вновь был предложен пост великого везира. Однако, зная характер султана и опасаясь за себя и свою семью, Саид-паша решил уехать за границу. Свое убежище в английском посольстве он покинул лишь тогда, когда шейх Эсат, пользовавшийся большим расположением Абдул Хамида II, поклялся на Коране, что султан не питает к Саид-паше никаких враждебных намерений. Саид-паша 43 года провел на государственной службе, пять раз назначался великим везиром. В своем письме к британскому посланнику в Стамбуле Филиппу Кэрри от 9 декабря 1895 г. он объяснял свое намерение отказаться от службы плохим здоровьем, не позволявшим ему заниматься государственными делами. Вместе с тем он жаловался на тяжелую обстановку, писал, что устал от интриг [87, л. 195—199].

Иностранцы, посещавшие Турцию в эти годы, отмечали неэффективность, неповоротливость огромного бюрократического аппарата, в котором «насчитывалось в сто раз больше функционеров, чем функций» [141, с. 253]. «Чиновники набираются и выдвигаются не по способностям и образованию, а по бесцеремоннейшей протекции, — писал А. А. Крымский. — Протежируются родственники, знакомые, „нужные люди“ и т. п., так что человек без способностей и без совести легко получает место в каком-либо важном государственном учреждении или отправляется для „кормления“ в провинцию в качестве губернатора» [208, с. 68—69]. «Вымогательство и взятка не были предосудительными, так как честность никак не поощрялась государством. Честный человек умрет с голоду, он ничего не имеет. Вот почему честность — чрезвычайно редкое качество в государственных учреждениях», — отмечали европейцы. «Чиновники не получают регулярного жалованья. Важнейшие чиновники грабят казну направо, — продолжал А. А. Крымский. Из той мизерной суммы, которая остается на жалованье, получают свою плату (с надбавками, наградными и т. п.) лица влиятельные и их протеже, а на жалованье остальных, невлиятельным, более мелким чиновникам денег уже не хватает, и хорошо, если они получат из своего годового жалованья хоть одну треть» [208, с. 70].

Лицо, обладавшее хоть какими-то полномочиями, рассматривало свою власть как благо, которое можно эксплуатировать исключительно в свою пользу, согласно пословице «Кто держит мед, тот и ложку облизывает». По мере возвышения в административной иерархии такие понятия, как честность, достоинство и т. п., встречались все реже. «Мелкие служащие еще как-то сдерживаются, — писал Габриэль Шарм, — высшие чиновники империи — никак и ничем... Потребности возрастают,

пороки следуют параллельно им». Француз был удивлен широко распространенным в среде чиновников выражением «кормиться». «Бесконечные перемещения в администрации, — отмечал он, — приводят к тому, что каждый занят только личными интересами». Размах и повсеместность коррупции особенно поражали европейцев, которые при этом отмечали, что в частной жизни турки очень честны [141, с. 257].

Наряду с повсеместной коррупцией и злоупотреблением властей всех рангов османская государственная машина работала медленно, была скована множеством инструкций и регламентаций. Г. Шарм приводит примеры деятельности государственного аппарата: «Вали в провинции не может распорядиться сколь-нибудь значительной суммой, не сообщив об этом в Константинополь. Он направляет рапорт министру финансов, а тот вручает свой рапорт министру внутренних дел. Дело, подготовленное таким путем, поступает в Совет министров, который тщательно его изучает, после чего оно следует в канцелярию султана, где чрезвычайно долго дожидается его ираде. Если дело спешное и не терпит отлагательства, то разрешение султана приходит слишком поздно... Управленческая машина развалилась бы на части, но она поддерживается глубокой инертностью населения» [141, с. 248]. Попытки улучшить работу государственного аппарата путем включения в отдельные его звенья некоторого числа европейцев не дали заметных результатов.

Дурные примеры подавали лица из ближайшего окружения султана. Особенно ненавистны стамбульцам были министр морского флота, шейх-уль-ислам, обер-камергер Хаджи Али-бей, камергер Рагиб-бей и др. Их обвиняли в злоупотреблении своим положением, хищениях, доносах, в погоне за личной выгодой в ущерб интересам государства [87, л. 13—16об.]. Несмотря на широко распространенный шпионаж и доносы, всеобщее недовольство переходило в открытое порицание действий правительства, в обвинения султана. «Турция находится, возможно, накануне государственного переворота, — сообщал А. И. Нелидов А. Б. Лобанову-Ростовскому. — Везде громко толкуют о необходимости обставить какими-нибудь обеспечениями расходование государственных денег, назначения на высшие должности, издание правительственных распоряжений, находящихся ныне в исключительной власти окружающих Йылдыз недостойных и алчных льстецов, фанатиков и доносчиков...» [87, л. 16—16об.].

Султана также считали причастным к хищениям государственных средств. В секретном донесении от 4 января 1896 г. третьего драгомана российского посольства Майкова рисуется картина всеобщего разложения османской администрации, начиная от самых высоких ее ступеней до самых низких. В беседе с Майковым один из очень высокопоставленных турок, имени которого он не называет, говорил о дурном примере, подаваемом султаном и его фаворитами всему населению. «Все мы об-

виняем его в том, — сказал собеседник Майкова, — что он окружил себя недостойными людьми, которым из страха за свою особу позволяет разорять страну. Он сам из личных интересов способствовал обеднению казны, захватив незаконными путями большое количество государственных земель и имений, бывших в частной собственности и, следовательно, прежде вносивших в казну подати и налоги, от чего, как известно, освобождены имения, принадлежащие султану. А насколько много этих имений, можно судить по тому, что не только в главных городах вилайетов, но даже в санджаках были постепенно учреждены особые комиссии для управления этими землями. Мы обвиняем его в том, что, позволяя своим приближенным безнаказанно грабить страну, он развратил всю администрацию, так как искание личных выгод перешло от высших к низшим» [88, л. 41об.—42].

И все же весьма неприглядная картина состояния османского общества в конце XIX в., которую запечатлели сами турки, а также иностранные дипломаты и журналисты, жившие в Стамбуле, не была в действительности вовсе безнадежной. Показателем развития османского общества и приближения его к новому историческому этапу служило недовольство всех слоев населения Османской империи. Оно было распространено не только среди низов, исповедовавших ислам и христианство, не только среди софт, улемов и части сановников, оно проникло в армию, во флот и генеральный штаб. В 1894—1895 гг. в Стамбуле появились первые листовки младотурецкого общества «Единение и прогресс» («Иттихад ве теракки»).

Авторы одной из листовок, написанной по-французски и разосланной осенью 1895 г. министром и крупным сановникам империи, в решительной, содержащей даже угрозы форме требовали восстановления конституции и созыва парламента. В листовке за подписью «Национальный османский комитет» осуждалась султанская политика религиозной и национальной розни. «При восшествии на престол нынешнего султана, — говорилось в ней, — была провозглашена конституция и создана Генеральная ассамблея. Неизвестно, по какой причине это не устроило султана Хамида и его министров. У нас нет никаких претензий к кому-либо из наших соотечественников. Вы же расходуете деньги народа как вам заблагорассудится, вы грабите жителей провинций, закабаляете своих подданных. Если армяне требуют справедливости, то и мы хотим того же. Вы, как и султан Хамид, желаете, чтобы мы уничтожили друг друга, но наше терпение истощилось. Соберите Генеральную ассамблею, и, если сами не можете наказать воров, народ сумеет это сделать. Либо Генеральная ассамблея будет открыта, либо улицы Стамбула окрасятся кровью... Воры дерзки, но народ знает их.

Мы повторяем, что ваши шпионы и офицеры службы безопасности не смогут повлиять на общественное мнение. Все,

чего мы требуем, — это Генеральная ассамблея! Генеральная ассамблея! Нам отвратителен деспотизм» [87, л. 31об.].

Султан был сильно напуган подобными настроениями. Относительно создавшегося положения он советовался с А. И. Нелидовым. Посланец Абдул Хамида II обсуждал с ним целесообразность обращения к населению империи всех вероисповеданий с воззванием о прекращении всех междоусобиц под угрозой объявить осадное положение и предать виновных в беспорядках военному суду. А. И. Нелидов усомнился в успехе подобной меры, и посланец султана вынужден был согласиться, что исполнителями предполагавшегося указа будут «лица, не заслуживающие доверия и малоспособные понять и применить основы равноправности между христианами и мусульманами» [87, л. 49—50].

В листовках и воззваниях младотурки, которых А. И. Нелидов в своих донесениях называл передовыми людьми Турции, обращались за содействием к великим державам: «Просвещенная Европа занимается судьбою армян и христиан вообще. Почему не займется она и мусульманами, которые страдают от дурного управления столько же, сколько христиане, если не больше, ибо не имеют ничьей внешней защиты» [87, л. 212об.]. В российском посольстве имелись сведения об организованной партии<sup>43</sup>, насчитывавшей в своей среде много пашей и мяширов и деятельно готовившей переворот. По данным, которыми оно располагало, эта партия стремилась усилиться за счет объединения с армянскими комитетами и искала контактов с ними. В упоминавшемся секретном донесении Майкова сообщалось об этом: «На днях армянскому патриарху было сказано: „Того, что вы ищете, то есть автономии, никогда не может быть, ибо ни в одном вилайете нет сплошного армянского населения и нигде оно не составляет большинства“<sup>44</sup>. Требуйте возможного. Требуйте парламента, и мы восстанем вместе с вами“». Восстание предполагалось поднять в ближайшем будущем. В этом же донесении говорилось о центре младотурецкой партии, находившемся в Париже [88, л. 43—62].

Постепенно начал меняться тон и официальных газет, в которых появились примирительные в отношении армян статьи. Одна из первых подобных публикаций была в газете «Сервет» («Богатство»). В ней говорилось о мирном сосуществовании турок и армян на протяжении веков под эгидой османских падишахов, которые оказывали армянам больше доверия и милостей, чем другим подданным-христианам. «Пора наконец, — призвала статья, — восстановить наши исконные отношения с армянами, и провинциальным мусульманам следует огноситься к своим иноверным братьям так же любовно и доверчиво, как это было раньше...» Перепечатавшая эту публикацию газета «Петербургские ведомости» заключала, что такая статья в подцензурной печати была знаменем времени и указывала на новый поворот во внутренней политике султана [109, л. 3].

Социально-экономическое развитие общества в силу ряда факторов могло быть заторможено, но нельзя было остановить его какими бы то ни было мерами. Потребности прогресса давали знать о себе и в султанской Турции.

Несмотря на суровые законы о печати, преграды цензуры, мракобесие реакционных охранителей веры, интерес к литературе, истории, европейской науке и политике не угасал и в эти годы. Развивались книгопечатание и книжная торговля, в 1900 г. был открыт Стамбульский университет, хотя преподавание в нем велось не на высоком уровне. Публиковались техническая литература, справочники, словари, грамматика. Наряду с арабскими словарями и учебниками увеличилось число справочных изданий по западноевропейским языкам и переводов с них на турецкий. В некоторых школах серьезно было поставлено изучение французского языка. Большим спросом турецких читателей пользовалась французская беллетристика [192, с. 189—205]. Раньше дипломатические документы составляли по-французски, затем их переводили на турецкий язык, чтобы показать султану. В правление Абдул Хамида II их уже писали по-турецки, затем переводили на французский язык в соответствии с дипломатическим обычаем [141, с. 248].

В последней четверти XIX в. появилось большое число новых газет и журналов. Среди них были реакционные исламистские издания типа газеты «Саадат» («Счастье»), получавшей средства от султана, но тогда же начал издаваться журнал «Сервет-и фюнун» («Богатство наук»), ставший значительным культурным очагом, вокруг которого группировалась талантливая литературная молодежь [192, с. 229—232]. И турецкая журналистика, и художественная литература тех лет вопреки вкусам и установкам лиц, диктовавших панисламистские нормы и образцы, испытывали на себе разностороннее европейское влияние, столь нежелательное для султана и его окружения. Несмотря на подкуп и другие ухищрения Абдул Хамида II, за границей продолжали выходить эмигрантские издания антиправительственного характера, которые тайно переправлялись в Турцию и распространялись в различных районах. Эти издания, рисовавшие картину деспотизма и произвола властей, с одной стороны, бесправия и нищеты населения империи — с другой, способствовали росту оппозиции и протеста [192, с. 241—262].

С растущей оппозицией и всеобщим недовольством султан боролся различными методами. Основным из них были многочисленные аресты и высылки офицеров, чиновников и духовенства. Этот метод становился все менее эффективным. «Люди в кофейнях открыто выражают свои мысли, — писал Майков, — их не арестовывают, ибо тогда пришлось бы арестовать всех — ведь не помогли казни, ссылки и потопления, которым подверглись некоторые из софт и менее значительных людей» [88, л. 42об.].



Абдул Хамид II опубликовал новый указ о реформах 1896 г. во всей империи (кроме Хиджаза), который повторял то, что уже содержалось в прежних ферманах и хаттах. В кризисные периоды османское правительство на протяжении XIX столетия не раз прибегало к этому средству для смягчения внутренней напряженности и отвода угрозы иностранного военного вмешательства. Но этот указ уже никем всерьез не воспринимался [90, л. 1—1об.]. Пытаясь сбить волну протеста в стране и нейтрализовать острую критику османского режима эмигрантской младотурецкой печатью, в значительной части направленную лично против него, Абдул Хамид II прибег к испытанному средству — подкупу. В 1897 г. ему удалось привлечь на свою сторону и склонить к возвращению на родину одного из лидеров младотурок — Мурад-бея, которому было назначено большое содержание и обещан высокий пост [93, л. 233—233об.]. Но при всей относительной ловкости султанской дипломатии, ее умении пользоваться противоречиями отдельных лиц и держав положение Абдул Хамида II было весьма шатким. Сознавая это, султан предусмотрительно поместил значительную сумму (700—800 млн. фр.) в европейские банки на случай государственного переворота и вынужденного бегства за границу [109, л. 3].

Некоторые сановники и иностранные дипломаты советовали султану вновь ввести в действие упраздненную конституцию и тем самым спасти Османскую империю от полного развала. Парламентарная форма правления с кабинетом, подчинявшимся премьер-министру, предусматривалась еще в программе Хайреддин-паши. Но Абдул Хамид II не соглашался с этим. Он не терпел какого-либо ограничения своей власти, не любил самостоятельных и сильных министров. Однако в период обострившейся внутренней обстановки он обратился к одному из известных шейхов с вопросом: «Сообразно ли с постановлениями Корана, чтобы халиф предоставил своим подданным право участия в государственном управлении, иными словами нечто вроде конституции?» — «Да, — ответил шейх, — пророк предписал халифам совещаться с народом и принимать в расчет его желания»<sup>45</sup>. Излагавший этот эпизод А. И. Нелидов заключает, что, недовольный подобным ответом, Абдул Хамид II обратился с тем же вопросом к шейх-уль-исламу, который, очевидно, дал ему совершенно противоположный ответ [87, л. 79].

Сознавая непрочность своего положения, Абдул Хамид II старался избегать конфликтов с великими державами. В 90-х годах еще более усилились контакты Порты с Германией. Во время греко-турецкой войны 1897 г. множество немцев, искателей всякого рода заработков, наводнило Стамбул и Малую Азию. При этом они воспользовались уходом греков (в период военных действий они были изгнаны из Турции) и сумели захватить большую часть брошенных теми дел. Различные подряды и поставки, находившиеся в руках греков, перешли к

немцам, и они, как сообщал А. И. Нелидов, «стараясь утвердить здесь свое влияние на этой труднооспариваемой у них почве» [92, л. 209об.]. Широкое поле деятельности открылось для немцев и вследствие частичного истребления и бегства армян, в руках которых были ремесла, торговля, банковское дело.

На рубеже XIX—XX вв. отношения с Англией не улучшились вследствие продолжавшейся оккупации Египта, острой критики английской общественностью политики султана в восточных вилайетах, антитурецкой деятельности английских агентов в пограничных с Ираном районах, а также из-за действий англичан в Аравии. В греко-турецком конфликте из-за Крита Англия не поддержала Порту, и, несмотря на одержанную Турцией победу, Крит по настоянию великих держав отошел к Греции. В составленной великим везиром по требованию султана секретной записке о внешней политике османского государства и его отношениях с великими державами были отмечены существенные расхождения с Англией по ряду вопросов. Великий везир в этой записке обвинял премьер-министра У. Ю. Гладстона за «резкие и несогласные с приличиями речи против ислама и османского правительства». В записке давалась положительная оценка русско-турецким отношениям за 1879—1899 гг. А. И. Зиновьев, сменивший в Стамбуле А. И. Нелидова, считал, что в эти годы отношение Абдул Хамида II к России было лучшим, чем отношения к ней ряда балканских государств [95, л. 133; 98, л. 371, 369об.].

Переселение мусульман в Малую Азию происходило на протяжении всего XIX века, однако к концу столетия оно увеличилось. Среди переселенцев были различные народы: турки, татары, черкесы, лазы и др. В целом численность мусульман в Европейской Турции за истекшее столетие заметно снизилась. Если в 1823 г. там насчитывалось 2,7 млн. турок (османлы), не считая других мусульман, то к 1850 г. их осталось 1,4 млн. и 2 млн. мусульман других национальностей — албанцев, славян-потурченцев [145, с. 103—107]. После образования на Балканах независимых национальных государств Греции, Сербии, Румынии, а затем Болгарии многие мусульмане переехали оттуда в пределы Турции. К концу века в Европейской Турции проживало 1,7 млн. мусульман (турки, татары, черкесы, албанцы, отчасти сербы, греки, болгары-помаки) [204, с. 37]. Подобные процессы имели большое значение в динамике социальной и религиозной демографии османского государства. Согласно переписи 1844 г., мусульмане составляли 60%, а христиане — 35% всего османского населения Балкан и Анатолии (общая численность населения составляла тогда 35 млн. человек). В 1885 г. население Османской империи насчитывало 17 286 412 человек: мусульмане составляли 12 707 638 (73,5%), немусульмане — 4 578 774 человека (26,5%) [317, с. 107; 335, с. 334].

В начале 80-х годов Порты поощряла переселение мусульман

из России на османскую территорию, однако позднее она уже менее охотно шла на это. В 1889 г. 9100 мусульманских семей переселилось в Турцию. Они прибыли из Екатеринодарского и Лабинского округов Кубанской области. В 1891 г. в Турцию переселилось еще 5000 мусульман, которых разместили в окрестностях Самсуна, Синопа и Сиваса. Предполагалось переселить в пределы Османской империи еще довольно большое число мусульман, но вследствие тяжелого финансового положения правительство не смогло этого осуществить. А многие мусульмане после присоединения Крита к Греции самостоятельно переехали в Турцию [99, л. 323—325].

Кроме того, в XIX в. происходил быстрый рост урбанизации. Скорость урбанизации в городах с населением 20 тыс. человек в 1821—1826 гг. составляла 8,6%, в 1846 г. — 11,1, а в 1897 г. — 13,6%<sup>46</sup>. Урбанизация сопровождалась ускорением социальной дифференциации, которая была результатом экономического развития ближневосточного региона. Низшие по своему социальному положению урбанистические группы состояли главным образом из мусульман, а в провинциях Западной Анатолии — из мусульман-турок [317, с. 107].

Политика Абдул Хамида II сознательно стимулировала демографические изменения. Его идеологическая и культурная ориентация заметно отличалась от идеологических установок предыдущих десятилетий XIX в. Абдул Хамид II принял концепцию, согласно которой в Османской империи должно было преобладать мусульманское большинство и господствовать мусульманские культурные основы. Поощрение арабского языка и культуры имело целью удержать арабские территории в составе империи. Султан способствовал переселению черкесов и боснийцев, несмотря на их языковые и этнические различия с турками, и ассимиляции их среди турецкого населения. При этом он исходил прежде всего из их религиозной общности с последними.

Следует заметить, что довольно значительное мусульманское население Боснии и Герцеговины, попавшее под власть Австро-Венгрии в силу решений Берлинского конгресса 1878 г., демонстрировало свою приверженность Османской империи и султану. Во время греко-турецкой войны издававшаяся в Сараеве на турецком языке газета «Рехбер» («Путеводитель») не скрывала своих протурецких настроений. В ней регулярно печатались списки лиц, делавших пожертвования в пользу пострадавших мусульман Крита. «День восшествия на престол Абдул Хамида II газета называла днем радости всех мусульман и османов» [230, с. 146].

От имени мусульман Боснии и Герцеговины султану неоднократно направлялись меморандумы с жалобами на притеснения австрийских властей, которые препятствовали свободе вероисповедания и развитию мусульманского образования<sup>47</sup>. В меморандумах содержались просьбы к султану оказать содействие на-

селению и освободить эти бывшие османские провинции от австрийского гнета. Мусульман поддерживало и православное население, тоже страдавшее от притеснений австрийских властей [230, с. 147]. В этой борьбе использовались в сочетании идеи османизма и панисламизма, поскольку стремление к территориальному единству с османским государством обосновывалось и общностью религии.

Что же касается мусульманского населения Малой Азии, то оно к концу XIX в. имело большой численный перевес над христианским: много армян и греков выехало из Турции<sup>48</sup>.

Для проводимой Абдул Хамидом II политики панисламизма национальные различия не играли особой роли. В его ближайшем окружении и личной гвардии были албанцы, арабы, черкесы, курды. Султан подчеркивал приоритет религии в политической и культурной жизни османского общества.

Ислам, как и другие религии, не дифференцирует людей ни по социальному, ни по национальному признаку. Единственным его критерием является религиозная принадлежность, хотя в Коране и упоминается, что люди делятся на народы и племена. Капиталистическая стадия социально-экономического развития общества, появление националистической идеологии были теми новыми факторами, к которым религиозным кругам и теологам пришлось приспособиваться. Уже в доктрине Джамал ад-Дина аль-Афгани содержались попытки совместить ислам с зарождавшимися в странах Востока националистическими течениями. Позднее эти тенденции проявились отчетливее в общественно-политических взглядах Абдаррахмана аль-Кавакиби [211, с. 125—130], Мухаммада Абдо и др.

Конечно, нельзя сводить всю многостороннюю политику Абдул Хамида II с ее сложными, подчас противоречивыми комбинациями и менявшейся ориентацией к одному лишь идеологическому направлению, которое, безусловно, доминировало в общественной жизни тех лет. Так, далеко не вся балканская политика, как об этом говорилось, укладывалась в русло панисламизма. Прибегая к исламу с целью найти в нем опору своему шаткому трону, Абдул Хамид II играл не только на религиозных противоречиях тех или иных групп населения Османской империи, но и на их национальной розни, делая ее важнейшей ставкой в своей политической игре.

Да и сам панисламизм, который он пытался использовать для упрочения своей власти, представлял собой чрезвычайно разнородные, неадекватные по своим политическим целям, пестрые религиозные течения, у которых общими были антиимпериалистические, часто даже антиевропеизаторская направленность, обращение к исламу как панацее от угрозы колониальной зависимости и призыв к единству под эгидой либо османского султана, либо арабского халифа, либо какого-то другого мусульманского лидера. В русле османского панисламизма имели место консервативное и более умеренные направления.

Адепты первого из них считали, что все напасти, в том числе господство и могущество христианских народов, угрожающих мусульманам, проистекают оттого, что правоверные отступились от буквального следования шарияту, за что и лишились милости Аллаха. Истинное соблюдение шарията заключается в сохранении мусульманского единства, которого в действительности давно уже нет. Мусульманским правителям недозволительно было заимствовать европейские законы и правила<sup>49</sup>. Чужеземные законы исходят от разума, рационалистического мышления, которое не может заменить религиозных ценностей. Спасение Османской империи для них заключалось в том, чтобы государство возглавлял благочестивый, беззаветно преданный вере падишах, который бы управлял совместно с опытными и способными министрами и в котором народ видел бы отца. В подтверждение своей правоты консервативные исламисты ссылались на некоторые аяты Корана. В существовавшей форме правления их многое устраивало, поскольку они были противниками реформ и конституции. В случае осуществления подобных попыток, опасных и бесполезных для общества, заявляли они, отсталость и фанатизм его сохранятся, а авторитет и честь исчезнут [268, т. 7, с. 315, 316].

Умеренные исламисты, хотя и не были противниками реформ, конституционных идей не одобряли. Для их дискредитации они выдвигали тезис о том, что мусульманские государства не знали подобной формы правления. Помимо этого они доказывали, что если в условиях Европы конституционные режимы себя оправдывают, то в Османской империи вследствие невежества, низкого культурного уровня народа такая форма правления не будет эффективной. Она принесет пользу лишь христианам, образовательный уровень которых сравнительно высок, а мусульманам от этого будет еще больший ущерб [268, т. 7, с. 316].

Одной из последних попыток поднять престиж османского халифата в годы правления Абдул Хамида II была инициатива султана в строительстве Хиджазской железной дороги, которая должна была обеспечить более легкой и скорый доступ паломникам к святыням Мекки и Медины.

В конце XIX в., как и на протяжении нескольких предыдущих столетий, основным связующим звеном между османской администрацией и жителями Хиджаза были подарки и жертвования султана-халифа религиозным деятелям, шейхам племен и населению священных городов. Организация и проведение хаджа стоили ежегодно по цивильному листу 150 тыс. лир (около 3,5 млн. фр.). Одни подарки бедуинам оценивались суммой свыше 60 тыс. лир. Железная дорога до Хиджаза уменьшила бы вполовину эти расходы. Разумеется, столь грандиозное строительство могло усугубить финансовые долги Османской империи, но, по предварительным расчетам, дорога должна была окупиться, а кроме того, прославить Абдул Хамида II.

В Османской империи и других странах мусульманского Востока была открыта подписка для сбора средств на строительство железной дороги. Султан подписался на 7 млн. фр., шах Ирана — на 1150 тыс. фр., египетский хедив обещал предоставить материалы; мусульманская община Индии собрала в общей сложности 2425 тыс. фр., шериф Мекки дал свое благословение. В целом по подписке было собрано более 17 млн. фр., кроме того, еще 6 млн. фр. было получено за счет специальных налогов и сборов. Расходы по строительству дороги протяженностью 1800 км оценивались в 125 млн. фр. По проекту дорога должна была соединить Йемен с Сирией, Красным морем и Персидским заливом.

Строительство первой очереди дороги Дамаск—Дерья (123 км) было закончено 1 сентября 1902 г., второй — Дерья—Амман (100 км) — в 1903 г., третьей — Дерья—Хайфа—Амман (124 км) — 1 сентября 1904 г. [294, с. 109, 125—134].

Таким образом, строительство дороги, начатое в 1900 г., велось на средства, собранные среди мусульман всего мира, и было закончено в 1908 г. В годы первой мировой войны 1914—1918 гг. железная дорога Медина—Амман была разрушена.

Младотурки, унаследовавшие и развившие идеологию «новых османов» 60—70-х годов, также пытались использовать панисламизм в пропаганде своих идей. Возглавившие революцию 1908 г. и низложившие султана Абдул Хамида II лидеры младотурецкого движения видели в панисламизме опору для османского государства и халифата, хотя некоторые из них (принц Сабахеддин и др.) отмежевывались при этом от абдулхамидовской его интерпретации [192, с. 290—291]. Одновременно они сохраняли в своей программе и лозунги османизма. Газета «Стамбульские новости», обсуждавшая возможные перспективы османизма младотурецкого руководства страны, в целом оценивала их весьма скептически. Главный редактор газеты Ахмед Джевад полагал, что не будет особых хлопот с включением в «османскую нацию» мусульманских народов Османской империи. Гораздо труднее обстояло дело с османизацией христианских подданных. «Причины этого, — указывал он, — заключаются в многовековом неравенстве христиан с мусульманами, общинном самоуправлении, которое много способствовало сохранению национального самосознания немусульман, и, наконец, в недалекости турецких султанов, променявших идею османского единства на более высокие налоги, которыми облагались христиане и иудеи» (цит. по [195, с. 46—47]).

Важнейшим актом младотурок в национальной политике был закон о привлечении немусульман к воинской повинности. Об этом нововведении было объявлено ферманом нового султана Мехмеда V от 18 ноября 1909 г. В ответ христианские народы выдвинули требование о формировании своих обособленных воинских частей [195, с. 47]. Таким образом, проблема полувековой давности так и не получила эффективного решения.

Одна из последних попыток найти в идеологии панисламизма опору для политического курса османского правительства была сделана Саидом Халим-пашой, занимавшим в 1913—1916 гг. пост великого везира в младотурецком кабинете. Как и его предшественники, он полагаю, что причина распада Османской империи кроется в отходе от первоначальных принципов ислама, под которыми он подразумевал в отличие от улемов суннитского толка не включенные в шариат позднейшие нормы и правила, а ислам эпохи пророка. Этот ислам надлежало открыть и заново прокомментировать. Для ориентации в социально-политических вопросах нет нужды обращаться к Западу, писал Саид Халим-паша, так как все элементы, необходимые для развития мусульманского общества, можно найти в Коране и в прошлом опыте мусульманских государств. Здесь он следовал установкам Джамал ад-Дина ал-Афгани и других мусульманских реформаторов. Запад немало позаимствовал в прошлой истории мусульманского Востока, продолжал он, а в настоящем науку и технологию следует заимствовать в Европе. Усвоению и развитию таких знаний ислам отнюдь не препятствует. Что же касается государственной структуры, права, общественных традиций и воспитания, то эти вопросы должны оставаться в компетенции ислама. Такое искусственное механическое разделение неразделимых сфер общественного бытия и сознания было характерно для течения умеренных исламистов, которому была близка концепция Саида Халим-паши.

Саид Халим-паша отмечал, что отсталость мусульманских обществ Востока со всей очевидностью обнаружилась после того, как они попали в зону европейского господства или влияния. Отсталость стран Востока оказалась в поле зрения христианских народов, которые обратили на нее внимание гораздо раньше, чем сами мусульмане. Следовательно, на Востоке эта болезнь не была распознана вовремя, что облегчило европейскую экспансию. Самое печальное, по мнению Саида Халим-паши, заключалось в унаследованной европейцами от прошлых поколений подсознательной ненависти и вражде к исламу и мусульманам. Различные толки и течения в исламе, ставшие предметом суждений и интерпретации европейцев, настолько отошли от подлинных событий и преданий, что очень трудно понять теперь их сокровенный смысл и причины, их породившие. Поэтому европейцы объясняют нынешнее положение Востока и его специфику в соответствии со своими ошибочными воззрениями и выносят ему приговор. Причину нынешней отсталости мусульманского мира они усматривают в недостатках шариата, так как положение примерно одинаково во всех мусульманских странах<sup>50</sup>.

Что же касается самих мусульман, то и они частично поддались этой пропаганде и некоторые из них склонны недостатки управления тоже приписывать шариату. Подобные суждения очень поверхностны и при всей кажущейся логике лишь затем-

няют суть вопроса. Чаще всего такие утверждения, продолжал Саид Халим-паша, встречают решительный отпор в среде мусульман, но они все еще очень распространены. Культивировавшаяся веками враждебность между последователями этих двух религий и сегодня побуждает их выдвигать религиозные различия в качестве аргумента ущербности того или иного вероисповедания. В итоге эта полемика превратилась в нескончаемые и бесплодные метафизические диспуты [159, с. 173].

Саид Халим-паша относился к той категории идеологов панисламизма, которая выступала с оборонительных позиций и проповедовала относительную религиозную терпимость. Он признавал все же необходимость контактов Запада и Востока особенно в тех областях науки и техники, которые способствовали материальному прогрессу.

Попытки дать объяснение отсталости мусульманских обществ с позиции панисламизма содержались и в других сочинениях турецких авторов, где пороки общественной системы, в частности османской, довольно резко критиковались наряду с защитой самих принципов ислама. Эти авторы допускали возможность сочетания ислама с европейским научно-техническим прогрессом. Они не усматривали какой-либо закономерной связи между быстрым подъемом европейской цивилизации и христианской религией. По их мнению, такая связь была случайностью.

Одно из довольно известных сочинений подобного рода — книга Ибрагима Хильми Тюджар-заде «Европеизация — причина наших бедствий» была издана в Стамбуле в 1913 г. Современная европейская цивилизация, утверждал он, является наследницей древних цивилизаций Греции и Рима, которые достигли высшей точки своего культурного развития задолго до появления христианства. Христианство развилось уже в эпоху угасания старых цивилизаций и ускорило их падение.

В период распространения христианства Европа раздиралась религиозными войнами, сопровождавшимися эксцессами, которые напоминали времена варварства. Лишь благодаря близкому соприкосновению с арабской культурой в период крестовых походов для Европы явилась возможность культурного развития. Культура арабов в значительной степени выросла на идеях эллинистической культуры, которые затем попали в Европу. Из этого автор делал вывод о вкладе мусульманских народов в современную европейскую цивилизацию. Однако, продолжал Ибрагим Хильми Тюджар-заде, «в то время как европейцы не удовлетворялись одним лишь заимствованием, а путем остроумнейших изобретений и открытий заимствованную обширную культуру довели до теперешней степени совершенства, мусульмане из-за внешних и внутренних войн не пошли дальше, да и во время свободное от войн они не двигались вперед по пути культурного прогресса, а погрузились в азиатскую спячку. Именно этот застой, отсутствие движения и были причиной

упадка всех мусульманских государств, в том числе и Турции» [250, с. 12—13].

Эти идеи были развиты в сочинениях основоположника турецкого национализма Зии Гёк Альпа, который еще решительнее высказался в пользу восприятия европейской цивилизации как единственной возможности выжить в современном мире.

Борьба между сторонниками европеизации и наиболее реакционной частью улемов велась ожесточенно. Младотурецкое правительство испытывало влияние и той и другой группировки, о чем свидетельствовали следующие факты. Первый перевод Корана на турецкий язык был выполнен в 1914 г., но экземпляр перевода был конфискован до выхода книги, а дальнейшая публикация запрещена. Местные власти запретили преподавание эволюционной теории Дарвина, а преподаватель был арестован [296, с. 414—415].

В начале первой мировой войны младотурки объявили джихад с целью вовлечь в военные действия арабов и другие мусульманские народы. В весьма курьезной ветве шейх-уль-ислама разъяснялось, что мусульмане должны воевать против России, Англии, Франции и их союзников, а не с Германией и Австро-Венгрией, выступавшими совместно с мусульманским правительством [276, с. 13]. Тогда же в Германии был создан панисламистский центр, имевший широкую агентуру в Турции, Иране и в тех областях царской России, где компактно проживало мусульманское население. Тесно сотрудничавшие в эти годы с Германией младотурки создали сьюю панисламистскую организацию «Формирование особого назначения», которую возглавил Энвер-паша. В планы этой организации входила панисламистская и пантюркистская пропаганда на Кавказе<sup>51</sup>, в Крыму, Средней Азии. Энвер-паша мечтал даже об общем мусульманском восстании против стран Антанты на этих территориях [276, с. 7—8].

В целом же панисламистская идеология в Турции себя изживала. Она находила все меньше сторонников среди арабов и других мусульманских народов, не желавших воевать за чуждые им интересы. Серьезный удар панисламу наносили зарождавшиеся идеи турецкого национализма, предпочитавшие мусульманскому единству национальные интересы турок, хотя и это течение все еще широко опиралось на ислам. В 1916 г. были проведены некоторые реформы, заметно ограничившие сферу влияния мусульманских богословов. Они были осуществлены в соответствии с основными пунктами меморандума, подготовленного основоположником турецкого национализма Зией Гёк Альпом для младотурецкой партии «Единение и прогресс», и сводились к следующему:

1) исключение шейх-уль-ислама из состава кабинета министров;

2) передача шарнатских судов из юрисдикции шейх-уль-ислама министерству юстиции;

3) изъятие медресе из юрисдикции шейх-уль-ислама и передача их в ведомство министерства просвещения;

4) изъятие управления вакфами из юрисдикции шейх-уль-ислама, полная их реорганизация и передача в финансово-коммерческий департамент при кабинете министров, а также передача всех финансовых дел, касающихся религиозных институтов (мечетей, медресе и т. д.), юрисдикции вновь созданного министерства вакфов [296, с. 414—415].

Это были существенные меры на пути к отделению религии от государства, поскольку они касались важнейших государственных сфер: законодательной, судебной и образования. Но кардинальные сдвиги во всех областях жизни Турции, и прежде всего в идеологии, были связаны с кемалистской революцией 1918—1923 гг.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Эволюция взглядов правящих кругов Османской империи XIX в., нашедшая отражение в столь различных по содержанию доктринах, как османизм и панисламизм, определялась несколькими неравноценными по своему значению и воздействию факторами. К важнейшим из них относилась универсальная роль ислама в жизни османского общества. По-прежнему законы и мероприятия правительства обосновывались ссылками на Коран и шариат и должны были санкционироваться фетвой шейх-уль-ислама. Мусульманское духовенство имело огромное влияние на массы. Оно было той силой, с которой считались и министры и султаны независимо от их личных убеждений. В ведении духовенства находилась система образования с ее первостепенным значением в формировании стереотипов массового сознания. Законы шариата диктовали нормы морали и внутренней политики. Но при всем этом как само османское общество, так и официальная идеология его правящей верхушки на протяжении XIX в. подверглись заметной трансформации.

С момента своего возникновения Османская империя была полиэтничным государством с полуавтономной системой миллетов. Первые столетия существования империи отличались относительной религиозной терпимостью. Но по мере роста военного могущества и централизации административного аппарата ислам приобретал все большее значение в поддержании единства империи и господства правящей династии. Общественные нормы уже с XVI в. определяются ортодоксальными улемами и становятся достаточно жесткими. В XVIII и особенно в XIX в. вступает в силу другая, тоже очень важный, однако, антиисламский фактор — процесс европеизации, результатом которой было появление новых понятий и норм, чуждых традиционному мусульманскому обществу. В XIX в. обостряется и углубляется затяжной конфликт между сторонниками реформ и духовенством, на стороне которого была огромная масса мусульман империи. Примечательно, что и те и другие апеллировали к принципам ислама и ссылались на Коран, хотя для реформаторов такое обоснование было все же более сложным.

С процессом европеизации связано ускорение распада османского государства. Христианские народы, а позднее и мусульмане-нетурки усваивали идеи самостоятельного национального развития, получившие в Европе и во всем мире широкое распространение после Французской буржуазной революции

конца XVIII в. Эти же идеи, а точнее, производимые ими результаты побуждали правящую верхушку Османской империи искать выход из политического и экономического кризиса в реформах важнейших государственных институтов.

Еще одним фактором, неоднозначным и сложным по своему воздействию на эволюцию османского общества, была весьма нестабильная внешнеполитическая ситуация. В конце XVIII — начале XIX в. войны с Россией, окончившиеся поражением османского государства и значительными для него территориальными потерями, еще более усугубили состояние внутреннего упадка, в котором оно находилось около двух столетий. Вмешательство в дела Османской империи великих держав и угроза потери остальных территорий заставляли правительство искать компромиссное решение обострившихся национальных и религиозных проблем. Так, в первой половине XIX в. зародилась доктрина османизма, обосновывавшая единство всех подданных османского государства, без каких-либо религиозных и этнических различий, доктрина, появившаяся в мусульманском обществе и содержащая идеи религиозного и гражданского равенства. Нашедшая первоначальное воплощение в указах и политике султана Махмуда II, она получила дальнейшее развитие в эпоху танзимата. Сам процесс европеизации, налагавший отпечаток на идейную борьбу в османском обществе, являлся результатом длительного естественного влияния соседней Европы, но был ускорен политической и экономической экспансией великих держав, широко развернувшейся в странах Востока в XIX в. Отдельные элементы капиталистической экономики, появившиеся в Османской империи в середине XIX в., не являлись органичным продуктом развития османского общества, а были в него привнесены извне, что в настоящее время не вызывает сомнений большинства советских и зарубежных исследователей. В связи с этим наступление европеизации на нормы мусульманского общества проходило не гладко, а с отступлениями, попятными движениями и принимало подчас карикатурные формы, о чем свидетельствуют многие источники этого периода. Доктрина османизма, наиболее полно воплотившаяся в законодательных актах и политике танзимата, носила отпечаток двойственности, отражавшей противоречия реальной жизни. Эта двойственность в политической структуре, судебной и законодательной системах, в сфере образования сохранилась до кемалистской революции 1918—1923 гг. Сами реформаторы полагали, что для достижения скорого и заметного прогресса в Османской империи достаточно перенести на османскую почву европейские институты и некоторые нормы общественной жизни стран Запада. Однако опыт танзимата оказался гораздо сложнее.

Реформы с трудом и большими издержками приживались в османском обществе, не подготовленном всем ходом исторического развития к восприятию европейских буржуазных норм.

Они вводились насильственно, сверху, путем высочайших указов. Необходимость их была очевидна для небольшой, но влиятельной части государственных деятелей, поддерживаемых иностранными послами. В проведении танзиматских реформ большая инициатива принадлежала Англии, питавшей в этот период иллюзии о скором возрождении Османской империи путем широких преобразований в различных сферах общественной жизни. Это соответствовало тогда ее собственным политическим и экономическим планам на Ближнем Востоке. В середине XIX в. некоторые указы принимались Портой под прямым нажимом великих держав. В то же время реформы, в представлении наиболее образованной части османской правящей верхушки, были средством предотвратить окончательный распад империи и полное ее подчинение европейскому диктату.

Новая идеология представляла собой непрочный компромисс между глубоко укоренившимися в османском обществе мусульманскими нормами и чуждыми ему идеями религиозного и гражданского равенства с «неверными». Однако в ней преобладало светское обоснование единого общества и государства, столь отличавшееся от религиозного идеала, согласно которому немусульмане не могли быть равноправным населением. Принципы, провозглашенные в Гюльханейском хатт-и шерифе 1839 г. и развитые затем в хатт-и хумаюне 1856 г., были настолько чужды шариату и практике, веками имевшей место в османском государстве, что эти акты не только не получили поддержки мусульманского населения Османской империи (а оно составляло большинство), но и вызвали саботаж местных властей и кровавые столкновения мусульман с христианами. Мусульманское население и стоявшее за его спиной духовенство не без оснований восприняли новую доктрину и обосновывавшие ее реформы как угрозу традиционному укладу и ценностям ислама.

Постепенно, хотя и медленно, социальная база реформаторов расширялась. Немногочисленные светские школы, появившиеся еще в годы правления Махмуда II, а затем в эпоху танзимата, способствовали формированию чиновников и интеллигенции более широкого кругозора. Все большее число турок получало образование в Европе. В годы танзимата борьба шла не только между реформаторами и консервативной частью правящей верхушки. Тогда же сложилась оппозиционная группировка «новых османов», критиковавшая правительство за недостаточность реформ и требовавшая более самостоятельной политики. В целом «новые османы» принимали доктрину османизма. Она составила основную часть их политической программы. Но там же наряду с османизмом большое место отводилось исламу и мусульманской солидарности, тогда как светские идеи в документах лидеров второго периода танзимата были выражены сильнее, чем у «новых османов». Вместе с тем в эклектичной идеологии последних уже достаточно четко оформились

обозначенные первоначально в письмах и других личных документах Аали-паши и Фуад-паши идеи турецкого национализма. И у тех и у других они представляли собой политическое обоснование господства турок в Османской империи.

В переходный период 1871—1876 гг. в политике и идеологии Порты сосуществовали элементы трех направлений: отживавшего османизма, а также зарождавшихся турецкого национализма и панисламизма. У власти попеременно находились такие различные по своим взглядам политические силы, как группировка «старых турок», возглавлявшаяся Махмуд Недим-пашой, и близкая к «новым османам» группировка Мидхат-паши. Тогда же в связи с активизацией европейской колониальной политики в Азии и Африке усиливаются контакты между мусульманскими странами. В Стамбуле появились посланцы отдаленных мусульманских государств, прибывшие к султану за поддержкой против европейской экспансии. Однако в силу политической и экономической зависимости Османской империи от той же Европы помощь султана была чисто символической.

Кризисная ситуация 1875—1876 гг., сложившаяся вследствие восстания в Боснии и Герцеговине, грозила Порте серьезными внутренними и внешними осложнениями. На короткий период к власти вновь пришло либеральное крыло османской правящей верхушки. В 1876 г. была провозглашена первая турецкая конституция и созван парламент. Но как только султану Абдул Хамиду II удалось достичь относительной внутренней стабильности, последовал разгон парламента и начались репрессии против конституционалистов. С первых лет правления Абдул Хамида II углубился отход от политики танзимата, начавшийся еще в 1871 г. В эпоху Абдул Хамида II обоснованием его внутренней и внешней политики стала доктрина панисламизма. Султан претендовал на признание своей неограниченной власти халифа не только в пределах Османской империи, он стремился к главенству в мусульманском мире в целом, не имея для осуществления своих планов ни достаточных материальных средств, ни высокого политического престижа.

Панисламизм в последней четверти XIX в. стал альтернативой европеизации. Это была реакция на неизбежные просчеты танзимата, от которого ожидали скорых и значительных результатов. В итоге же возросла экономическая и политическая зависимость Османской империи от европейских держав. Доктрина панисламизма была принята правящей верхушкой тогда, когда большая часть балканских территорий, населенных христианами, отпала от империи. Правительство старалось удерживать в ее составе оставшиеся провинции, населенные арабами-мусульманами. Однако притязания Абдул Хамида II на звание халифа и лидерство в мусульманском мире столкнулись с внешними и внутренними препятствиями.

Одна из сильнейших колониальных держав, Англия, попыталась использовать широко распространенное в мусульманском

мире движение панисламизма в собственных целях. Ее интересы отнюдь не совпадали с гегемонистскими планами султана. Она стремилась не только удержаться в завоеванных странах Востока, но и подчинить новые территории. Действия англичан в Аравии, оккупация Египта, интриги на Среднем Востоке наносили прямой ущерб престижу султана-халифа. В колониальных захватах приняли участие Франция, оккупировавшая Тунис, а позднее Италия. Борьба вооруженным путем со всеми этими державами султану было не под силу, он ограничивался дипломатическими переговорами и тайными интригами.

Другое, столь же существенное препятствие для панисламистской политики Абдул Хамида II заключалось в том, что в Египте, Судане, Аравии и других странах в эти годы крепили и развивались тенденции к национальной независимости. Поддерживая идею объединения мусульман всего мира, их тесных контактов и согласованных действий, некоторые руководители национально-религиозных движений в этих странах не признавали законность османского халифата и отвергали притязания султана на лидерство в мусульманском мире. Их аргументы поддерживались враждебной Абдул Хамиду II прессой и его довольно многочисленными политическими противниками, эмигрировавшими в Египет и в европейские страны. Постепенно росло сопротивление политике Абдул Хамида II внутри Османской империи. Всеобщая коррупция, разветвленная система шпионажа, доносы, высылки и тайные расправы с оппозицией вызвали возмущение всех слоев населения империи. К тому же в силу специфических черт характера султан отличался особой подозрительностью, не доверял своим министрам, что приводило к частым сменам кабинетов и усложняло внутреннюю ситуацию в стране. Абдул Хамид II лично вникал во все важнейшие государственные дела, но беспорядок в управлении от этого не становился меньше.

Обострившиеся вследствие колониальных захватов Египта и Туниса отношения с Англией и Францией султан пытался компенсировать союзом с Германией и заметно улучшившимися сравнительно с серединой века отношениями с Россией. Сближение с Германией началось в 70-х годах. Эта держава постепенно приобретала все более прочные позиции в экономике Османской империи. Внешняя политика Абдул Хамида II также имела панисламистское обоснование. Союз с Германией оправдывался дружественным ее отношением к мусульманским народам и показным отсутствием у этой державы каких-либо интересов в мусульманских странах.

Абдулхамидовский панисламизм, конечно, заметно отличался от панисламистских идей Намыка Кемаля и других «новых османов», которые истолковывали его скорее в культурном и философском аспектах, нежели как средство политического давления и возвышения личной власти халифа. Гораздо шире официального панисламизма были идеи религиозного реформизма

Джамал ад-Дина аль-Афгани, жившего в Стамбуле с 1892 по 1897 г. В своем учении аль-Афгани опирался на принцип иджтихада — право свободной интерпретации Корана. Он доказывал, что Коран не отрицает самых современных научных знаний и ни в коей мере не препятствует прогрессу мусульманских народов. В сложном и подчас противоречивом учении аль-Афгани султана привлекли антиимпериалистические высказывания и признание за Османской империей, а следовательно, и за ним лично главенствующей роли в мусульманском мире. Конечно, конституционные идеи Джамал ад-Дина аль-Афгани едва ли импонировали столь убежденному стороннику верховной неограниченной власти, каким был Абдул Хамид II. Главная же причина, по которой аль-Афгани утратил в последние годы своей жизни расположение султана, заключалась, вероятно, в несовместимости, какая часто бывает между людьми философского и практического склада ума.

Если в концепции аль-Афгани содержались попытки сгладить религиозные и этнические различия (те же тенденции были свойственны доктрине османизма. — *И. Ф.*), являвшиеся поводом к опустошительным войнам на протяжении всего исторического периода, то политика Абдул Хамида II строилась на углублении и обострении религиозных и национальных противоречий. Она оказалась притягательной для наиболее отсталой и фанатичной части мусульман, которая составляла тогда довольно высокий процент. Проявлениями такой политики были массовое преследование и резня армян. Кровавые репрессии были признаком внутренней слабости Османской империи, доживавшей последние годы.

Наиболее идейно зрелой и организационно сплоченной оказалась в начале XX в. партия младотурок «Единение и прогресс». Она стремилась привлечь на свою сторону христиан, обращалась к армянскому подпольному комитету, призывала к совместным действиям против абдулхамидовского режима все оппозиционные силы. В программе этой партии сочетались еще элементы османизма и панисламизма, однако основное место в ней занимали идеи турецкого национализма, наиболее четко сформулированные сотрудничавшим с младотурецкой партией Зией Гёк Альпом.

Пришедшие к власти в 1908 г. младотурки пытались использовать идеи мусульманской солидарности в годы первой мировой войны, когда стало совершенно очевидно, что планы османизации народов Османской империи окончательно потерпели крах. Объявленный ими джихад против стран Антанты не имел никакого успеха. Активным сторонником панисламизма в эти годы был великий везир Саид Халим-паша, обособывавший в своих работах его пригодность в качестве официальной идеологии. По своим взглядам он примыкал к умеренным исламистам. В русле панисламизма имело место консервативное течение, сторонники которого выступали против контактов с Западом, и



более умеренное, представители которого пытались доказать, что европейская наука и технический прогресс получили первоначальный импульс от ислама, а стало быть, вполне совместимы с ним. В сфере религии они предлагали оставить государственное управление, право, мораль, воспитание и образование.

Панисламистская идеология во всех ее разновидностях тормозила развитие национального самосознания и задерживала процесс становления национальных государств у турок и арабов. Крах панисламистской доктрины был ускорен первой мировой войной, которая нанесла окончательный удар по Османской империи. Новое турецкое государство, сложившееся на развалинах империи, основывалось уже на иных, националистических принципах.

Методологической основой настоящего исследования являются труды классиков марксизма-ленинизма об идеологии как составной части надстройки, представляющей собой систему политических, правовых, нравственных, художественных, философских взглядов и выражающей интересы определенных социальных групп. В известной работе «Немецкая идеология» К. Маркс и Ф. Энгельс обосновывают возникновение идей и политических доктрин отражением в сознании людей их общественного бытия. Особенность идеологии, как и надстройки в целом, состоит в том, что она непосредственно не связана с производством. Однако такая связь осуществляется косвенным образом, она имеет место и в процессе материального бытия.

Возникнув на базе назревших задач развития материальной жизни общества, идеология, в свою очередь, оказывает обратное воздействие на экономику общества. Исторический материализм признает огромную роль идеологии в общественном развитии. Концепции национального государства, появившиеся в эпоху формирования европейского капитализма, были отражением новых экономических отношений. Они оказывали воздействие на судьбы многих стран Востока, включая многонациональные государства, каким была Османская империя. В ряде работ В. И. Ленина получили дальнейшее развитие проблемы становления национальной идеологии народов в эпоху империализма.

Источниками для данного исследования послужили неопубликованные материалы Архива внешней политики России (АВПР). В его фондах сосредоточены богатейшие материалы о внешней и внутренней политике сопредельных с Россией государств, в частности Османской империи. Реформы XIX в. и сопровождавшая их острая идеологическая борьба в правящей османской верхушке привлекали постоянное внимание находившихся в Стамбуле российских дипломатов. Обстоятельные донесения по этим вопросам содержатся в переписке фонда «Канцелярия МИД», материалы которого с 1830 по 1908 г. рассмотрены нами. Материалы по исследуемой проблематике имеются и в фондах «Посольство в Константинополе», «Главный архив V—A<sub>2</sub>», «Турецкий стол (старый и новый)», в годовых «Отчетах МИД».

В 30-е годы XIX в., когда были опубликованы первые ферманы Махмуда II о христианах Османской империи, положившие начало доктрине османизма, донесения о реформах и но-

вом направлении внутренней политики султана составлялись временным поверенным в делах бароном Р. Рикманом, а позднее послом А. П. Бутеневым. В те годы отношения России с Турцией улучшились сравнительно с предшествовавшим периодом начала века, поэтому сообщавшиеся тогда в Петербург сведения не отличались предвзятостью. Они написаны в спокойной, довольно объективной манере, не лишенной подчас некоторой доли иронии.

Существенным дополнением к донесениям российских дипломатов является большое количество турецких газет, которые целиком прилагались к отправляемым депешам. Таким образом, сохранились уникальные экземпляры первых турецких газет, выходивших в 30-х годах XIX в.: «Монитор Оттоман», «Таквим-и векаи», «Курьер де Смирн» и др. Позднее представители России в Стамбуле ограничивались присылкой вырезок из турецких газет. В турецкой прессе поднимались важнейшие вопросы политической и культурной жизни тогдашнего мира: об исторических путях развития Запада и Востока, о роли религии в реформаторской деятельности Махмуда II, о причинах отставания мусульманских обществ и способах его преодоления.

Большой материал о реформах танзимата и политике Порты в конце 50-х и 60-х годов содержится в донесениях А. Б. Лобанова-Ростовского<sup>1</sup>, а с 1865 г. Н. П. Игнатьева, который находился в Стамбуле до 1877 г. Н. П. Игнатьев, чрезвычайно влиятельный дипломат, был сторонником решительных действий России на Востоке. Его взгляды расходились с позицией более умеренной группировки канцлера А. М. Горчакова, в которую входили А. Г. Жomini и Е. П. Новиков, сторонники координации с европейскими державами. В донесениях Н. П. Игнатьева приводятся заслуживающие внимания характеристики иностранных дипломатов, аккредитованных в Стамбуле, османских государственных деятелей: Аали-паши, Фуад-паши, Махмуда Недим-паши и др.

Информация о положении в балканских провинциях Османской империи, где преобладало христианское население, направлялась в Стамбул консулами в Адрианополе, Филиппополе, Салониках и других городах. По запросу посла консулы составляли отчеты о результатах танзиматских реформ в османских провинциях. Эти сведения, изобилующие ценными данными, содержатся в фондах «Посольство в Константинополе» и «Главный архив V—A<sub>2</sub>».

Особый интерес представляют уникальные материалы фонда «Канцелярия МИД» о зарождении в Османской империи идеологии панисламизма, о контактах правителей мусульманских государств с султаном в 70-х годах XIX в. В этом же фонде удалось обнаружить первые статьи османских газет с обоснованиями мусульманской солидарности и призывами к совместным действиям мусульман против европейской экспансии.

Обстоятельными и разносторонними по содержанию являются донесения посла А. И. Нелидова, находившегося в Стамбуле в 1882—1897 гг. В его депешах получили отражение политические маневры Абдул Хамида II, стремившегося к укреплению своего религиозного престижа главы халифата и лидера мусульманского мира. Панисламизм и продиктованную им политику султана А. И. Нелидов считал нереалистичным и малоэффективным средством. Особое внимание российского посла привлекала резкая критика этого курса в оппозиционной абдулхамидовскому режиму печати, содержащей аргументы против законности османского халифата с точки зрения норм и догматов ислама. Большое место в донесениях А. И. Нелидова занимают материалы о волнениях в Аравии и попытках турок в последней четверти XIX в. укрепить там свое господство, о переговорах Порты с Англией после английской оккупации Египта, об антианглийских и антиосманских выступлениях на арабских территориях. А. И. Нелидов сообщал в Петербург и о недовольстве населения столицы, о крепнущей оппозиции абдулхамидовскому курсу и первых воззваниях партии младотурок. Для разработки проблематики данного исследования представляют интерес сведения А. И. Нелидова о национальных и религиозных конфликтах в Османской империи, о стиле и методах абдулхамидовской администрации, о ближайшем окружении султана.

Любопытны его депеши, где приводятся характеристики министров Порты, в том числе великих везиров Кямил-паши и Саид-паши, где сообщается об интригах в османской правящей верхушке и борьбе европейских держав за «османское наследство». В донесениях более позднего периода, конца XIX — начала XX в., составленных И. А. Зиновьевым, содержатся сведения о переселении мусульман Кавказа и других областей России в Турцию, о переговорах по поводу возвращения армян в Восточную Анатолию, о политике султанского правительства в оставшихся европейских провинциях.

В данной работе использованы также опубликованные на русском, турецком и европейских языках источники и исследования<sup>2</sup>. Среди источников на русском языке много переводов турецких и европейских материалов. В русских журналах «Сын Отечества», «Вестник Европы» и др. публиковались заметки, очерки о султанах, их политике, реформах. Среди переведенных на русский язык европейских источников несомненный интерес представляет двухтомная «История Турции от победы реформы в 1826 г. до Парижского трактата 1856 г.», написанная прусским дипломатом Г. Розеном, который провел много лет в Стамбуле, жил в Сирии, был лично знаком с Хюсрев-пашой, Реуф-пашой, Решид-пашой и другими известными государственными деятелями первой половины XIX в. Его труд написан на основе документов архива прусского посольства и работ европейских ученых, главным образом французских и не-

мецких. В первом томе автор рассматривает военные реформы Селима III, уделяет внимание международным отношениям первой половины XIX в. и особо останавливается на внешней и внутренней политике султана Махмуда II. Г. Розен излагает политические взгляды ближайших сподвижников султана — реформатора Пертев-паши, Хюсрев-паши, Халиль-паши и др., дает оценку личности и деятельности самого Махмуда II.

Во втором томе этого сочинения описываются события 17-летнего правления преемника Махмуда II — султана Абдул Меджида I, начиная с провозглашения Гюльханейского хатт-и шерифа 1839 г. до заключения Парижского мира 1856 г., завершившего Крымскую войну 1853—1856 гг. Одним из первых Г. Розен включил в свое сочинение полный текст Гюльханейского акта, выдержки из хатт-и хумаюна 1856 г. со своими комментариями и другие документы. Он полагал, что реформы Махмуда II «спасли государство, которое, казалось, без них было обречено, но дальнейшее развитие, подробная их разработка только в теории соответствовали искренним надеждам, связанным с первыми успехами. Способным к жизни в высшем значении слова хиреющее государство от того не сделалось» [131, ч. I, с. III—IV]. Главное препятствие на пути реформ автор видел в отсутствии у населения в целом, как и у правительства, за редким исключением, «расположения к общему благу» [131, ч. I, с. IV].

Важным источником по истории Османской империи 60—70-х годов XIX в. являются «Записки графа Н. П. Игнатьева», изданные на русском и французском языках, в которых раскрыты цели и методы дипломатии России тех лет, изображены политические группировки и борьба в Порте по вопросам дальнейшего политического развития османского государства.

Из турецких источников, опубликованных на русском языке, для данного исследования использованы «Записки великого везира Кямиль-паши» [126]. Этот известный государственный деятель, скончавшийся в 1913 г., за два года до смерти напечатал в Стамбуле на турецком языке первый том своих записок, большую часть которых составила его переписка с султаном Абдул Хамидом II. Записки были изданы в ответ на мемуарные нападки его бывшего конкурента и политического противника Саид-паши, который восемь раз назначался великим везиром и был известен прорусской ориентацией в противовес проанглийски настроенному Кямиль-паше. В предисловии к русской публикации сказано: «Записки Кямиль-паши и Саид-паши, их полемические брошюры открывают собою в турецкой литературе небывалую эпоху гласного обсуждения первыми лицами империи важнейших событий текущей внутренней и внешней жизни государства».

Обыкновенно Восток обходит молчанием множество государственных вопросов, которые в Европе подвергаются гласному обсуждению. На этот раз вышло наоборот: турецкие ми-

нистры по текущим вопросам предали гласности теперь же такие документы, которые, по европейским понятиям, еще надолго должны были оставаться государственной тайной» [126, 1915, кн. I].

Основное место в публикации Кямиль-паши занимают англо-турецкие переговоры по Египту, которые велись в 80-х годах XIX в., и отношения Порты с независимым Болгарским княжеством. Довольно резко бывший великий везир отзывался о ближайшем окружении султана и неуместном, по его мнению, вмешательстве последнего в министерские дела, которым он объясняет дипломатические неудачи правительства в тот период.

Среди турецких источников XIX в. большое значение имеют мемуары Ахмеда Джевдета. Джевдет-паша был современником султанов Абдул Меджида I, Абдул Азиза I, Мурада V и Абдул Хамида II. Его политическая карьера началась в канцелярии Решид-паши, где он окупился в гущу проблем танзимата. Он был лично знаком с Аали-пашой, Фуад-пашой, Недим-пашой и другими государственными деятелями. Ахмед Джевдет состоял в комиссии по проведению реформ в Анатолии и Румелии. Он занимал пост вали, затем был министром юстиции. В своей многотомной истории он сумел запечатлеть наиболее значительные события своей эпохи, оценивая их как крупный государственный деятель, хорошо знакомый с османской административной системой. Джевдет-паша внес свой вклад в полемику о законности османского халифата и выступил активно в поддержку прав Абдул Хамида II на религиозную власть в мусульманском мире.

Одним из немногих источников для изучения позднего этапа панисламизма (первое десятилетие XX в.) является книга сановника эпохи второй турецкой конституции Саида Халим-паши. В период завершения балканских войн 1912—1913 гг. и первой мировой войны он был великим везиром (1913—1916). Его книга «Бухранларымыз» («Наш кризис») впервые была опубликована в 1335 г. х. (1919 г.) и состояла из семи разделов. Некоторые из них в качестве отдельных статей и очерков были опубликованы в журнале «Себилюррешад» («Путь истины»). В этой работе автор рассматривает причины отсталости Османской империи и предлагает методы ее возрождения с позиции сторонника умеренного панисламизма [159].

Ценные материалы по истории реформ XIX в. и идеологии правящей верхушки содержатся в юбилейном сборнике «Танзимат», изданном в Стамбуле к столетию опубликования первых танзиматских актов [286]. Помимо публикации оригиналов хатт-и шерифа 1839 г. и хатт-и хумаюна 1856 г. большое место занимают в нем статьи о ланцизации государства и права, о развитии науки и культуры в эпоху танзимата.

В последнее десятилетие в Турции были опубликованы сборники османских документов, среди которых есть относящиеся к исследуемой в данной работе проблематике. К ним относятся

публикация законодательных актов с 1808 по 1961 г., подготовленная Сервером Феридуном [146].

В 1978 г. был издан на турецком языке сборник личных документов реформаторов второго периода танзимата Аали-паши и Фуад-паши [137]. В него вошли тексты завещаний обоих государственных деятелей и записка Аали-паши с Крита, впервые опубликованная на немецком языке в книге Мордтманна [154]. Завещание Фуад-паши, подлинность которого до сих пор ставится под сомнение, так как не найден его оригинал, было опубликовано в газете «Левант Гералд», а несколько позже в книгах английского консула Льюиса Фэрли (см. [143; 145]). Текст завещания Аали-паши столь же недостоверной аутентичности впервые стал известен по публикации на французском языке [122]. В примечаниях составитель сборника Энгин Дениз Акарлы ссылается на оригиналы, с которых был выполнен перевод этих документов на турецкий язык.

Среди источников на европейских языках для данного исследования были использованы классические труды по османской истории Мураджи д'Оссона [156], Йозефа Хаммера [307], Абдолонимо Убичини [164; 165], Э. Энгельгардта [142] и др., а также известные публикации международных соглашений, нот, меморандумов, протоколов конференций, ферманов и других документов И. Теста [162], Г. Норадунгяна [155], А. Шопова [160].

Интересный фактический материал о положении христиан в Османской империи XIX в. и о противоречиях между мусульманским правом и актами танзимата содержится в книгах Льюиса Фэрли «Турки и христиане» [145] и «Упадок Турции» [143].

В книге «Турки и христиане», несмотря на сомнения в возможности реализации доктрины османизма в мусульманском государстве и довольно мрачную в целом картину состояния нравов и традиций османского общества, автор все же возлагал некоторые надежды на реформы и политику танзимата.

Книга «Упадок Турции» была опубликована уже после смерти Аали-паши и Фуад-паши. В ней нашли отражение обострившиеся в 70-х годах англо-турецкие отношения и отход Порты от политики танзимата. Эта работа Л. Фэрли уже в самом названии содержит оценку социально-экономического и политического положения Турции и вовсе лишена каких-либо обнадеживающих прогнозов. Как и другие европейцы, долго жившие в странах мусульманского Востока, Л. Фэрли причину неудачи танзиматских реформ видел в несовместимости норм ислама с возможностью предпринимательства западного типа, а шире — с какой-либо капиталистической деятельностью в самых различных ее аспектах.

Из европейских источников весьма ценной для данного исследования оказалась книга французского журналиста Габриэля Шарма «Будущее Турции. Панисламизм» [141]. Не лишен-

ная тенденциозности, поскольку автор стремится оправдать внешнюю политику Франции конца XIX в. и ее колониальные захваты, работа эта в целом дает обстоятельную картину внутренних и внешнеполитических проблем османского правительства в последней четверти XIX в. Политику Абдул Хамида II автор изображает как малообоснованную, авантюристическую. Он обращает внимание и на сложность этноконфессиональных проблем в стране, где «различные народы: турки и арабы, курды и болгары, албанцы и славяне — объединены лишь узлами своей религии и где половина подданных — духовные родственники соседней державы (имеется в виду Россия. — И. Ф.)» [141, с. 31]. Препятствием на пути европеизации и реформ была сохранившаяся в XIX в. нерасчлененность светской и духовной власти. Г. Шарм усматривает парадоксальность ситуации султана-реформатора Махмуда II в том, что он сам по логике предпринятых им преобразований должен был бы ограничить собственный религиозный суверенитет. «Природа его собственной власти, — пишет Г. Шарм, — была почти непобедимым препятствием к его грандиозному предприятю» [141, с. 30].

Далее Г. Шарм приводит ряд конкретных примеров, когда религия оказывалась препятствием на пути реформ в военном деле, в сфере образования, здравоохранения, административной и т. д. Существенным фактором сохранения Османской империи, находившейся в XIX в. в состоянии глубокого кризиса, он считает противоречия великих держав в Восточном вопросе, которые не могли прийти к соглашению об условиях ее раздела [141, с. 35]. Г. Шарм справедливо отмечает прямую связь между усилившейся европейской экспансией в странах Востока, военными поражениями Турции и зарождением доктрины панисламизма. В его книге рассматриваются арабо-турецкие противоречия, которые отнюдь не стимулировали мусульманскую солидарность и практику панисламизма. Конечно, вследствие определенного пристрастия французского автора эти вопросы представлены в несколько утрированном виде. Что же касается французского управления в Алжире и Тунисе, то оно изображено в довольно идиллических тонах. Движение панисламизма в целом расценено как угроза для тех христианских государств, которые «имели мусульманских подданных» [141, с. 43], а точнее, для европейского господства в странах мусульманского Востока.

Наряду с архивными материалами и опубликованными источниками в настоящей монографии использована обширная литература на русском, турецком и европейских языках. Вопросы политического и культурного развития Османской империи XIX в. исследовались в трудах крупнейших русских востоковедов В. Д. Смирнова [234], А. А. Крымского [208; 209], В. В. Бартольда [170—174], В. А. Гордлевского [179—182].

При анализе самых различных явлений социальной, экономической и культурной жизни османского государства большое

значение они придавали религиозным факторам. Ряд их исследований был посвящен соотношению мусульманского идеала общественного устройства с практикой средневековых государств Ближнего и Среднего Востока, в том числе Османской империи. Написанные более полувека, а некоторые и столетие назад, работы этих ученых во многом не утратили и сегодня своей актуальности и научного интереса.

В современной советской историографии широко освещаются политические и экономические аспекты османской истории XIX в. По этим проблемам имеется достаточно большой и ценный материал. Менее исследованы вопросы идеологического и культурного плана<sup>3</sup>. Среди работ, в которых именно этим последним уделено значительное внимание, следует назвать универсальную книгу А. Ф. Миллера «Мустафа-паша Байрактар» [218], в которой сфокусированы важнейшие проблемы эволюции османского общества и государства в первой трети XIX в. Как уже говорилось, его заключения о путях и формах воздействия идей французской буржуазной революции на османское общество эпохи Селима III, а также о соотношении этих идей с принятыми тогда военными реформами, которые отнюдь не были прямым следствием этих идей, нашли полное подтверждение в позднейших исследованиях.

Книга А. Ф. Миллера была написана почти одновременно с работой известного турецкого историка И. Х. Узунчаршылы «Знаменитые румелийские аяны Исмаил-ага Тирсиникли-оглу, Сулейман-ага Иылык-оглу и Мустафа-паша Алемдар» *Meşhur Rumeli âyanlarından Tirsinikli İsmail, Yılık oğlu Süleyman ağalar ve Alemdar Mustafa Paşa*. İstanbul, 1942); опубликована несколько позже турецкой книги. Несмотря на сходство сюжета, обе работы отличаются и использованными источниками, и методологическими установками, и аспектом исследуемой темы.

Большой вклад в изучение османской истории XIX в. сделан А. Д. Новичевым. Из его четырехтомного труда [222—225] три книги составляют историю Турции нового времени. Во втором томе большое место отведено реформам Махмуда II, в третьем и четвертом томах помимо внешней политики рассматриваются вопросы внутреннего положения Османской империи в эпоху танзимата.

Специально вопросам идеологии и культурного развития османского общества в конце XVIII — начале XX в. посвящены монографии и статьи А. Д. Желтякова, используемые в настоящей работе. Особенно разнообразный и ценный материал по исследуемым вопросам содержится в его книге «Печать в общественно-политической и культурной жизни Турции (1729—1908 гг.)» [192]. Проследившая историю османской печати от начального этапа, когда в Турции была открыта первая типография, до периода младотурецкой революции 1908 г., автор изображает динамику культурного развития османского обще-

ства, исследует важнейшие этапы его политического и духовного развития. На большом и уникальном материале турецких газет и других изданий XIX в. рассматриваются особенности европеизации в Османской империи, политический и духовный климат в эпоху танзимата и в годы правления Абдул Хамида II. Особый интерес для исследуемой нами проблематики представляют данные о панисламистской культурной политике Абдул Хамида II, об издательских и цензурных законах последней трети XIX в., об условиях, в которых жила и работала турецкая интеллигенция. В главе о вольной прессе младотурок приводится ряд интересных сведений о программе и эмигрантской деятельности этой партии, о мерах, которые султанское правительство предпринимало, чтобы ликвидировать младотурецкое движение. Наконец, книга А. Д. Желтякова — ценный справочник, где даны сведения об основных периодических изданиях XIX в. и их характеристики.

Из довольно обширной советской и зарубежной литературы о младотурецком движении и революции 1908 г. выделяется работа Ю. А. Петросяна «Младотурецкое движение (вторая половина XIX — начало XX в.)» [231], где основное место отведено оппозиционной официальному политическому курсу идеологии, которая в 1908 г., после младотурецкой революции, стала господствующей. Младотурецкое движение представляет собой, на наш взгляд, пример условности и относительности таких понятий, как официальная и оппозиционная буржуазная идеология эпохи становления капитализма. Оппозиционные программы в результате либо государственных переворотов, либо буржуазных революций входят целиком или частично в официальную идеологию правящего класса, поскольку выдвинувшие их группировки становятся частью административного аппарата.

Для понимания идейной эволюции османского общества, особенно второй половины XIX в., очень важны исследования историков-арабистов, так как ряд арабских земель тогда все еще находился в составе Османской империи. Политика панисламизма в немалой степени была адресована арабам-мусульманам, в среде которых формировались собственные религиозно-националистические концепции, зачастую не совпадавшие с официальной доктриной, проповедовавшей неограниченную власть султана-халифа. С этой точки зрения представляют интерес работы Н. А. Иванова [198—200]. З. И. Левина [211], Л. Н. Котлова [207] и др.

Составной частью панисламистского курса Абдул Хамида II было создание привилегированных курдских отрядов хамидие, сформированных для подавления национальных движений немусульманских народов. Этот и ряд других вопросов, связанных с султанской политикой, направленной на разжигание религиозной и национальной розни народов империи, нашли отражение в монографии М. С. Лазарева «Курдский вопрос

(1891—1917)» [210]. Книга представляет большой интерес, так как написана главным образом на основе архивных материалов.

В связи с исследуемой проблематикой нельзя не отметить значение научного поиска А. С. Тверитиновой. Ее статья «Фальсифицированная версия о турецком халифате (Из истории панисламизма в Турции)» [240] содержит анализ нескольких средневековых османских источников. Прделанная автором кропотливая работа подтверждает не столько ее вывод о незаконности османского халифата (сугубо схоластическая проблема с точки зрения современных научных разработок и новых данных), сколько то бесспорное положение, что султаны до последней трети XIX в. не были заинтересованы в особом значении и культуре их духовного титула халифов, а следовательно, и в подчеркнутом статусе Османской империи как халифата. Военные успехи и политическое могущество в течение долгого времени были вполне достаточным оправданием их власти над христианскими и мусульманскими народами завоеванных земель. Отсутствие в исследованных А. С. Тверитиновой средневековых документах титулатуры халифа может быть отнесено за счет традиции, считавшей достаточными другие пышные и эквивалентные наименования османских владык. Связи Аче и других мусульманских государств с Портой начиная с XVI в., признание ими духовного главенства султанов как лидеров и защитников мусульман являются доказательством того, что, как бы официально ни именовали себя султаны, они обладали действительным религиозным главенством, которое не оспаривалось на протяжении многих веков.

Как уже говорилось, ислам был достаточно гибкой и универсальной системой для оправдания узурпации верховной власти, если бы в таком оправдании возникла действительная потребность. В конце XVIII в., когда Османская империя начала терпеть военные поражения и ее территориальные потери стали ощутимы, появилась необходимость в укреплении позиций центральной власти и повышении ее авторитета среди мусульман. Вот тогда-то пригодилась идея о величии халифата. Что же касается последовавшего затем периода реформ, продолжавшегося до последней трети XIX в., то реформы проводились не столько под знаменем религии, сколько в русле европеизации социально-политических и культурных институтов империи. Это была эпоха зарождения светских норм в законодательстве и других сферах османского государства. И лишь в связи с новыми военными поражениями и крахом доктрины османизма вновь возникла необходимость в религиозном обосновании господства султана над оставшимися еще в составе Османской империи арабскими и другими территориями с мусульманским населением. Кроме того, появление идеологии панисламизма было подготовлено почти столетней экспансией европейских держав в странах Ближнего и Среднего Востока.

Из работ турецких авторов, внесших большой вклад в изучение идейной эволюции османского общества в новое время, необходимо отметить монографии Ниязи Беркеса на турецком и английском языках [260; 296]. В его капитальном труде «Развитие секуляризма в Турции» в качестве начального периода более близкого знакомства турок с европейским бытом и культурных контактов с Европой обозначено начало XVIII в. Заканчивается книга 1939 г., когда были осуществлены важнейшие кемалистские реформы и завершилась секуляризация в законодательной, административной, экономической и культурной сферах.

Эта работа Ниязи Беркеса — необходимое пособие для изучения не только эволюции светских идей, но и других аспектов идеологии османского общества. В книге поставлен ряд таких сложных вопросов, как соотношение светского и духовного начал в системе управления, формы и степень европеизации османской правящей верхушки, отличие европейского секуляризма от того, что под этим термином подразумевают в Турции, генезис идей конституционалистского движения. Ниязи Беркес пытается объяснить периоды не только поступательного развития и прогресса в сфере господствовавших идей, но также и замедления этого процесса и имевшие место попятные движения.

Ценный фактический материал об эпохе реформ Махмуда II и танзимата содержится в трехтомной «Османской истории» крупного турецкого ученого Энвера Зии Карала [268]. Этому историку принадлежат также статьи о европеизации в османском государстве XVIII — первой половине XIX в. [269; 270]. Начало европеизации Э. З. Карал относит к 1718 г. — верхней границе, согласно периодизации турецких исследователей, «эпохи тюльпанов» [286, с. 15]. В этот период дипломатические контакты турок с европейцами стали более частыми и в быту османской верхушки появились европейские новшества. Сравнительно с Европой и османское общество XVIII в., Э. З. Карал отмечает быстрое распространение идей французской буржуазной революции в странах Запада, что способствовало консолидации европейцев на единых политических и экономических принципах, и в то же время засилье религиозного мировоззрения на Востоке, огромную власть улемов с их неприятием европейских идей, а в итоге упадок мусульманских стран, застой в науке и культуре. Турецкий историк здесь повторяет мысль Зии Гёк Альпа о конфликтующих цивилизациях Европы и Востока [286, с. 16—17].

Проблемы становления и развития османского государства в XV—XVI вв. наиболее полно разработаны в фундаментальном труде Халиля Иналджика «Османская империя (Классическая эпоха. 1300—1600)» [312]. Особый интерес для настоящего исследования представляют его замечания об условиях формирования духовного климата той эпохи и истоках этноре-

лигиозных конфликтов, которые впоследствии сделались одним из факторов, приведших к распаду империи.

Интересны некоторые наблюдения Х. Иналджика, касающиеся неэффективности доктрины османизма, а также тех препятствий, с которыми столкнулись попытки ее реализации на Балканах, в частности в Болгарии. Эти вопросы исследуются в его докторской диссертации, написанной по материалам турецких архивов и опубликованной в 1943 г. [266]. Турецкий историк полагает недостаточной ту трактовку выступлений болгарского населения против Порты в середине XIX в., которая приводится во многих работах, посвященных этому вопросу. В них в качестве основной причины восстаний указаны «угнетение, грабежи, коррупция турецких властей, увеличение налогов и т. д.».

По мнению Х. Иналджика, основная причина недовольства населения этих преимущественно аграрных провинций непосредственно проистекала из формы собственности на землю и способов сельскохозяйственного производства. Большая часть земель до принятия закона 1867 г. принадлежала государству и вакфам, меньшая часть была в руках ага и беев. При такой форме собственности сохранились самые отсталые способы ведения хозяйства. Они же приводили ко всем названным выше злоупотреблениям. Как считает Х. Иналджик, реформы танзимата хотя и поощряли мелких собственников (в эти годы была сделана попытка полностью отменить принудительные отработки типа барщины), но в целом они не смогли существенным образом изменить земельное законодательство империи, что могло бы повлиять на условия жизни преобладающей массы аграрного населения балканских провинций [266, с. 135—139].

Среди турецких работ, посвященных развитию общественной мысли в Османской империи XIX в., большой интерес представляет книга Шерифа Мардина «Генезис идеологии младоосманов. Исследование модернизации турецких политических идей» [327], опубликованная на английском языке. В ней автор рассматривает условия формирования новых идей в среде турецкой политической и интеллектуальной элиты, где, с одной стороны, большое значение имели мусульманские концепции и традиции, столь сильно отличавшиеся от христианской философии европейского средневековья, а позднее просветительства, а с другой — заметным было несомненное воздействие тех идей, которые стали продуктом постепенно менявшегося способа производства, а также европеизации, ускоренной политическим давлением великих держав на османское правительство. Синтез столь разнородных и даже как будто несовместимых элементов стал основой эклектической и не лишенной противоречий программы «новых османов». Шериф Мардин отмечает различия во взглядах членов этой группировки, куда входили известные писатели и просветители Ибрагим Шинаси, Намык Кемаль, Зия-паша, Али Суави.

Завершается книга специальной главой, посвященной политическим концепциям известного государственного деятеля Хайреддин-паши, у которого мусульманские принципы сочетались с признанием целесообразности и даже превосходства многих европейских институтов. Хайреддин-паша пытался воздействовать на сознание улемов, взывал к их патриотизму и доказывал, что достижения европейской цивилизации не противоречат исламу. Упадок мусульманских государств он в значительной мере относил за счет того, что улемы не поддерживали государственных деятелей и не имели с ними надлежащих контактов [327, с. 387]. В то же время он не был согласен с утверждением некоторых политиков его времени о необходимости разделения религиозной и государственной сфер. Слитность светского и духовного начал в общественной жизни мусульманских государств представлялась ему фактором силы, а не слабости [327, с. 388].

Проблемам европеизации и развитию общественной мысли в Османской империи XIX—XX вв. посвящены работы Тарика Тунайи [288—290]. Воздействие ислама на эволюцию османского общества и исламские идейные течения первой половины XX в. исследованы им в работе «Течения исламизма» [290]. В ней рассматриваются взгляды сторонников панисламизма в эпоху правления младотурок. Большое место в общественной жизни тех лет занимали дискуссии по проблемам отсталости османского государства. Сторонники европеизации пытались объяснить это явление не столько неблагоприятной для Османской империи внешнеполитической ситуацией, сколько некоторыми особенностями мусульманской догматики и права, в частности универсальностью таклида (безоговорочного признания религиозных авторитетов), вследствие которого османское общество оказалось приговоренным к духовной смерти [290, с. 7—8]. Тщательная регламентация быта, норм поведения, культурных традиций оставалась неизменной на протяжении нескольких столетий. Таким образом выработывался стереотип общественного сознания, в котором лень и невежество отнюдь не казались большими пороками. Уравнительные принципы в исламе не способствовали развитию личной инициативы, что приводило к застою в экономике.

Сторонники панисламизма отрицали подобную специфику ислама и считали возможным возрождение стран Востока только на его основе. Они считали принципы священного писания настолько универсальными, что в их пределах могло иметь место самое различное общественное устройство, при этом подчеркивался демократический дух ислама.

Любопытно в этом исследовании сравнение халифата и английского конституционного правления, между которыми теоретики исламизма усматривали немало общего. Они утверждали, что конституционные идеи ислама восходят к VII в., тогда как английская Великая хартия была объявлена в 1215 г.<sup>4</sup> Близ-

кими к мусульманским принципам они находили идеи Дж. Локка [290, с. 48—49]. В столь же схоластическом духе проводились и другие аналогии.

Приверженцы панисламизма критиковали многие статьи младотурецкой конституции 1908 г. Идеологическая борьба особенно обострилась в годы балканских войн 1912—1913 гг. и с началом первой мировой войны. Автор останавливается на разногласиях между сторонниками панисламизма и других идейных течений — османизма и тюркизма.

В позиции Т. Тунайи, так же как и других турецких авторов, наблюдается двойственное отношение к исламу. Он обращает внимание на тот факт, что к началу XX в. страны Востока не смогли осуществить секуляризацию государства, что препятствовало общественному прогрессу. Однако он обличает безнравственность европейского общества, противопоставляя ему исламские принципы справедливости, братства и равенства [290, с. 71]. В заключение Т. Тунайя отмечает, что многие проблемы прошлого в несколько трансформированном виде дошли до наших дней и все еще не получили удовлетворительно решения.

В работе известного турецкого историка и социолога Кемала Карпата «К вопросу о социальных основах национализма в Османском государстве: от сословий к классам, от миллетов к нациям» [317] показаны основные этапы формирования национальных государств на Балканах и Ближнем Востоке в XIX—XX вв., чему предшествовали постепенные изменения в традиционной социальной структуре, отразившиеся и на положении миллетов. Таким образом, формирование наций из средневековых миллетов было следствием изменившихся социально-экономических и религиозно-культурных факторов, испытывавших воздействие как внешних, так и внутренних сил.

К. Карпат полагает, что после XVII в. стал заметным процесс дезинтеграции средневековых религиозно-коммуналистских организаций (миллетов) и обозначилась их перестройка в примитивные формы классового общества и в нации, которыми руководила новая экономическая, политическая и культурная элита. Такой вариант развития вынуждал османскую бюрократию искать новые контакты с религиозно-этническими и социальными группами, чтобы интегрировать их в единую идеологическую и политическую систему. При этом К. Карпат утверждает, что сама структура обособленных, полуавтономных миллетов обеспечила сохранение и дальнейший прогресс различных этнических групп в османском государстве [317, с. 8].

В то же время турецкий ученый, как нам представляется, не вполне обоснованно отрицает несомненно имевшую место на протяжении нескольких веков политику ассимиляции немусульман. Достаточно напомнить о системе девширме, о нередких случаях похищения и насильственного обращения в ислам хри-

стианских женщин, а кроме того, условия господства ислама и религиозной дискриминации немусульман.

Новая социальная структура, продолжает К. Карпат, сложившаяся к концу XVIII в., вступила в противоречие со средневековой системой миллетов и требовала изменений в ней. Эти изменения попытались внести лидеры танзимата.

Очевидно не вполне разделяя точку зрения на ислам как одну из важнейших причин отсталости стран Востока, К. Карпат не дает какого-либо удовлетворительного объяснения этому феномену. Он обращает внимание на то, что в среде христиан Османской империи сформировался средний класс, ставший проводником новых идей и представлений, способствовавший существенным изменениям в системе образования этих народов. Опровергая расхожее мнение о том, что турки не занимались предпринимательством и торговлей, автор приводит интересные данные о городской жизни и занятиях мусульман, и в частности турок. Однако, доказывая наличие среднего класса среди городского мусульманского населения, К. Карпат признает, что он не смог сыграть роль, подобную той, которая выпала на долю среднего класса христианских народов [317, с. 60—61].

О несовместимости традиционного общества с европеизацией, о неприятии массами мусульманского населения буржуазных норм, которое имело место не только в XVIII—XIX вв., но существует и в современном мире, пишет другой известный турецкий социолог Исмаил Джем в своей книге «История отставания общественного развития в Турции» [261]. Он рассматривает последствия воздействия ислама на политику и экономику Турции на протяжении всего исторического периода. Как и другие турецкие авторы, И. Джем большое внимание уделяет идеям социального равенства в исламе. Поскольку, согласно Корану, земное имущество — достояние Аллаха, то отсюда делается вывод, что государство не должно быть классовым [261, с. 58].

И. Джем отмечает как отрицательный фактор в развитии относительную замкнутость мусульманского мира, его консерватизм. Как бы далеко ни продвинулась европеизация османского общества, оно сохраняло тенденцию возврата к традиционным нормам ислама. Поэтому попытки реформ и секуляризации государственных институтов постоянно наталкивались на сопротивление духовенства и массы мусульманского населения. Секуляризация осложнялась также единой концепцией религии и государства в исламе. И. Джем пишет далее, что хотя частная собственность на землю в Османской империи имела место, однако в строгом смысле она не была гарантирована от произвола. До 1550 г. земли маликяне вообще могли быть изъяты из частного владения и обращены в государственные [261, с. 18].

Медленные темпы общественного развития он объясняет



отсутствием поощрения частной инициативы со стороны государства, его незаинтересованностью в развитии частной собственности, в уравнивательных принципах, нивелировавших затраченные усилия.

В последние десятилетия в Турции издано немало работ, где содержатся попытки выяснить роль ислама в эволюции османского общества, определить его значение в современной политической и культурной жизни государства. Среди них представляют интерес работы М. Сенджера [281—283], О. Чермана [262] и других авторов.

Большое число исследований, посвященных различным аспектам общественного развития Турции, издано в США и Англии. Во многих из них содержатся сведения, полезные и необходимые для разработки ряда вопросов настоящей монографии. К таким работам относятся монографии и статьи Родерика Дэвисона [299—302], профессора Принстонского университета. В его капитальном труде «Реформы в Османской империи 1856—1876 гг.» [300] большое внимание уделено политическим взглядам реформаторов второго периода танзимата. Американский ученый провел тщательный текстовый анализ на предмет установления аутентичности завещаний Аали-паши и Фуад-паши. Не давая категорически отрицательных заключений, он все же склонен сомневаться в подлинности этих документов. В то же время Р. Дэвисон признает тождественность излагаемых в них идей принципам этих государственных деятелей.

Отдельные вопросы, связанные с формированием политических программ в османской правящей верхушке, затронуты в уже упомянутой работе Б. Льюиса [325]. Ему же принадлежит публикация двух писем Аали-паши, обосновывающих господство турок в многонациональной Османской империи и трактующих вопросы национализма с позиций османской правящей верхушки. Следует заметить, что эта позиция не менялась независимо от последующих перемен в правительстве. Принципиально иной подход к вопросам национализма появился лишь в период кемалистской революции 1918—1923 гг.

Интересные наблюдения об изменениях в структуре административного аппарата от высших его звеньев до низших содержатся в книге К. Финдли «Бюрократическая реформа в Османской империи. Высокая Порта. 1789—1922 гг.» [303]. Прослеживаемые автором изменения структуры управления были постепенными. Начало их относится к XVIII в. В этот период усилились дипломатические и культурные контакты турок с Европой, однако реорганизация звеньев государственного аппарата была произведена в XIX в., в годы правления Махмуда II и в эпоху танзимата. Реформы в системе управления были следствием новых политических идей в среде османской бюрократии, формировавшейся в XIX в. уже под непосредственным европейским воздействием.

О зарождении панисламизма большой и ценный материал содержится в книге американки Никки Кедди о Джамал ад-Дине аль-Афгани [319]. Это самое полное исследование на сегодняшний день о жизни и учении знаменитого религиозного реформатора. Ею впервые обстоятельно освещены взаимоотношения аль-Афгани с султаном во время его последнего пребывания в Стамбуле.

Среди работ об эпохе правления султана Абдул Хаида II выделяется книга английского автора Джоан Хаслип «Султан. Жизнь Абдул Хаида II» [308], написанная по материалам европейской, главным образом английской, литературы. Книга содержит множество интересных подробностей о формировании личности султана, его ближайшем окружении, основных событиях политической и культурной жизни Османской империи. Автор достаточно объективно оценивает наметившееся в последней четверти XIX в. германо-турецкое сближение, оправдывавшееся интересами панисламизма. Однако, раскрывая истинную подоплеку и мотивы этого альянса, Д. Хаслип пытается в наиболее благоприятном свете изобразить английскую политику на Ближнем Востоке и такие действия британской дипломатии, которым трудно найти оправдание. Позиция автора объясняется не только тем, что Д. Хаслип англичанка, имеет значение и не вполне лишенный тенденциозности характер английских источников, на которых построена книга.

В приведенном небольшом обзоре нет возможности остановиться на всех тех работах западных исследователей, которые в той или иной мере оказались полезными при разработке проблем данной монографии. Все они содержатся в библиографии.

## ПРИМЕЧАНИЯ

### Введение

<sup>1</sup> После парламентских выборов в ноябре 1983 г. Турция вернулась к гражданскому правлению. Многопартийная система была восстановлена, но контроль армии над политической жизнью страны, по-видимому, еще сохранится длительное время.

<sup>2</sup> Подробнее см. обзор источников и литературы.

<sup>3</sup> В советской литературе довольно полное освещение получила оппозиционная идеология «новых османов» и продолжателей их дела — «младотурок» — в работах Ю. А. Петросяна и других историков. Исследование официальных доктрин дополняет картину идейной эволюции османского общества XIX в.

<sup>4</sup> Турки оставили покоренным народам прежний способ производства, сами же на протяжении веков своего господства оставались, по существу, народом-завоевателем (см. [2, с. 34]).

<sup>5</sup> Османская система в целом отвечала регламентации Корана для покоренных немусульманских народов.

<sup>6</sup> Среди них было много марранов — испанских евреев, вынужденных принять католичество и все же подвергавшихся жестоким преследованиям в XIV—XV вв.

<sup>7</sup> Под этим термином подразумевается не столько идеал неограниченной власти правителя на Востоке, которой в «абсолюте» несомненно никогда и нигде не было, сколько имеется в виду совокупность надстроечных институтов, соответствовавших сложившейся и очень медленно эволюционировавшей на протяжении многих столетий системе социально-экономических отношений. Последние же в различных азиатских обществах имели сходные черты и заметно отличались от античных, а позднее западноевропейских систем.

<sup>8</sup> Военная организация турок была высока за счет пережитков родо-племенного строя. Турецкий социолог Д. Авджиоглу на основании военных успехов турок и некоторых достижений в области ремесленного и сельскохозяйственного производства в империи XV—XVI вв. делает весьма спорный вывод о превосходстве Востока над Западом в указанную эпоху [259, с. 31—33].

<sup>9</sup> Предпринимались неоднократные попытки правительства упорядочить численность и состав янычар, но они не имели успеха.

<sup>10</sup> Имеется и противоположная точка зрения. У. Хейд считал, что улемы не только препятствовали реформам, хотя были признаки оппозиции, особенно среди софт (учащихся медресе), но также и поддерживали их, а некоторые активно участвовали в их проведении. Такую поддержку он признавал равносильной социально-экономическому, политическому и религиозному самобытию, полагая, что они этого не сознавали. Свою точку зрения У. Хейд объясняет несколькими причинами: страхом улемов перед султанами, жестоко расправлявшимися с оппозицией; внутренней слабостью корпорации улемов, возросшей в результате их разобщенности, коррупции и моральной деградации; их враждебностью к янычарам, членам ордена бекташи, которая делала их естественными союзниками султанов; личной дружбой между некоторыми улемами и султанами; статусом улемов как части правящей верхушки и отсюда — государственными соображениями, поскольку их собственная судьба зависела от стабильности Османской империи. По мнению У. Хейда, улемы не опасались секуляризации, так как реформы обосновывались нормами ислами и проводились для укрепления мусульманского государства, а отнюдь не ради атеистической идеологии. Далее он отмечает интерес улемов к Евро-

пе и европейской культуре; кроме того, внешнее отношение султанов к религии и ее служителям имело тенденцию успокоить сознание улемов, явно не ущемлять их экономические интересы. Из этого он делает вывод, что интеграция улемов в османскую администрацию и политику поглощала так много энергии членов этой корпорации, что «это сковало инициативу ислама в роковой час его конфронтации с западной культурой» [323а, с. 41—42].

Мы не разделяем этой точки зрения, так как на каждый из приведенных аргументов можно привести контраргумент. Данный вопрос не является специальным предметом настоящего исследования, хотя имеет к нему непосредственное отношение. Весь доступный нам материал, использованный в работе, свидетельствует против концепции У. Хейда и подтверждает мнение Н. Беркеса.

<sup>11</sup> В силу существенных различий между европейской Реформацией и тем, что имело место под этим названием на мусульманском Востоке в XIX—XX вв., следует подчеркнуть условность этого термина в применении его к мусульманским обществам (см. гл. IV). Как нам представляется, в соответствии с уровнем социально-политического и экономического развития мусульманских народов едва ли правомерно считать, что Афгани был идеологом буржуазии [236, с. 122], которой, по существу, еще тогда в этих странах не было как класса.

## Глава I

<sup>1</sup> Аяны — именитые люди. Как свидетельствуют некоторые турецкие историки, до конца XVI — начала XVII в. аяны в большинстве своем имели весьма скромное происхождение: мелкие чиновники на местах, янычарские офицеры низшего ранга, которые умело пользовались служебным положением. После 1595—1610 гг., когда начался упадок прежней системы землевладения (тимары, зеаметы), аяны постепенно стали приобретать земельную собственность в провинциях, иногда они занимались сбором налогов. Тогда же в среде зажиточных горожан начала формироваться прослойка эшрафов. В XVII—XVIII вв. вали (губернаторы) часто доверяли аянам должности мютезеллимов (сборщиков налогов), воевод, субаши (чиновников, ведавших распределением воды). Многие семьи аянов удерживали власть и влияние на протяжении нескольких поколений. Наиболее богатые и могущественные из них становились соперниками вали и подчас выступали даже против центрального правительства, особенно в конце XVIII — начале XIX в. [332, с. 47—48].

<sup>2</sup> Д е р е б е и — представители местной землевладельческой знати.

<sup>3</sup> М а х д и (араб.) — вedomый истинным путем, по религиозным представлениям мусульман, пророк, призванный восстановить чистоту «истинного, первоначального ислама». Под этим именем и в XIX в. появлялись предводители движений арабских и других мусульманских народов, борющихся за независимость.

<sup>4</sup> Известно, что Ближний Восток долгое время был ареной жестоких, кровопролитных столкновений христиан Европы и мусульман в эпоху крестовых походов XI—XIII вв.

<sup>5</sup> Эти же идеи нашли воплощение в работах известного турецкого публициста начала XX в. Ахмеда Агаева (Ага-оглу) и др.

<sup>6</sup> Ф а н а р и о т ы — богатые стамбульские греки, потомки знатных византийских родов, жившие в квартале Фанар. В XIX в. так называли греческое духовенство.

<sup>7</sup> Пост в турецком правительстве, соответствовавший министру иностранных дел.

<sup>8</sup> Как сообщает французский автор д'Обинье, турки упорно именовали де Вернинака послом. Соглашаясь иметь дело с его правительством, они все же указывали на депешах: «Исполнительной Директории, Его Величеству императору Франции». Такой титул был для них привычен со времен договора, заключенного в 1535 г. с королем Франциском I [292, с. 175].

<sup>9</sup> Указ 1808 г. запрещал употребление бранной клички «гяур» в обращении к христианам. Согласно другому указу Байрактара сбор хараджа был

изъят у откупщиков и передан в ведение греческого и армянского патриархов [218, с. 296—297].

<sup>9</sup> В 1984 г. была защищена кандидатская диссертация М. Т. Боджоляна «Реформы в Османской империи 30-х гг. XIX в.». В ней рассматриваются главным образом события первой половины царствования этого султана и почти ничего не сказано о его политике в отношении христианского населения, заложившей основы реформ танзимата.

<sup>10</sup> Однако другие источники дают противоположные сведения (см., например, [132]).

<sup>11</sup> Стенфорд Шоу указывает, что по ряду причин эта цифра оказалась сильно заниженной (подробнее см. [335, с. 326]).

<sup>12</sup> Департамент переписи (Джериде-и нюфус незарети) был учрежден в 1835 г. при министерстве внутренних дел, однако на европейскую основу это дело было поставлено лишь в 1878 г. [335, с. 327].

<sup>13</sup> До XVII в. вследствие системы девширме (насильственного отбора и исламизации христианских детей и юношей, из которых формировался контингент янычарского войска) страдало христианское население. С 30-х годов XVII в. янычарский корпус начал пополняться главным образом сыновьями янычар. Кроме того, в него вступали многие турецкие ремесленники и торговцы, стремившиеся получить привилегии, которыми пользовались янычары. Таким образом, изменился и этнический и социальный состав важнейших частей османской армии.

<sup>14</sup> До начала XX в. словом «миллет» обозначались немусульманские религиозные общины, официально признанные в Османской империи при султанах Мехмеде II. Затем его стали употреблять в значении «нация».

<sup>15</sup> Аккерманская конвенция состоит из трех частей: 1) пояснительная конвенция к Бухарестскому мирному договору 1812 г.; 2) отдельный акт о Молдавии и Валахии; 3) отдельный акт о Сербии.

Подлинник ратификационной грамоты султана Махмуда II имеется в Архиве внешней политики России [108, л. 242—242об.].

<sup>16</sup> В XIX в. термином «крестьян» обозначали только христианское население Османской империи, тогда как в XV—XVII вв. под ним подразумевалось все земледельческое население — и мусульмане и христиане.

<sup>17</sup> Подробнее о взглядах Садыка Рифат-паши см. [296, с. 130—132].

<sup>18</sup> Этот указ был опубликован в августе 1833 г. для губернаторов Румелии, а в декабре 1833 г. с некоторыми дополнениями он был разослан в другие провинции. Текст этого фермана, а также другие документы впервые вводятся в научный оборот.

<sup>19</sup> Мирмиран (миримиран) — сановник в ранге двухбунчужного паши, глава эялета, иногда приравнивался к бейлербею.

<sup>20</sup> Мюселлим (мютеселлим) — наместник вали или мутасаррыфа, посылавшийся в санджаки для сбора налогов.

<sup>21</sup> Жившие в Османской империи европейцы усматривали причину произвола местной администрации и беспорядка в провинциях «в возмутительном обычае изыскивать места для своих людей, а не подходящие кандидатуры для мест» [292, с. 453].

Характерным был сам метод подбора сановников высшего ранга. «От положения раба до ранга паши — один шаг», — отмечали многие европейцы. Халиль-паша, первый зять султана, получивший доступ к высшим постам в государстве, был куплен в Грузии и продан сераскеру (военному министру) Хюсрев-паше. Саид-паша, второй зять султана, сын раба, не обладал ни преимуществами рождения, ни личными способностями. Благодаря женитьбе стал сераскером Анатолии, а затем и Румелии [292, с. 284—285].

<sup>22</sup> Мюшир — маршал; высший чин как среди военных, так и среди гражданских чиновников.

<sup>23</sup> На предложения об усовершенствованиях в системе управления, поступавшие от европейцев, министры султана обычно отвечали: «Вы правы, но это не наш обычай» [292, с. 148].

<sup>24</sup> После убийства султана Мустафы IV (1807—1808) в 1808 г. Махмуд II остался единственным взрослым представителем рода Османов, так как дети Махмуда были малолетними.

<sup>25</sup> Из различных источников эпохи Махмуда II и исследований о ней трудно точно установить истинные убеждения тех или иных лиц из окружения султана, так как источники дают противоречивые сведения. Например, ближайший советник султана Хюсрев-паша, долгое время занимавший пост сераскера, по отзыву европейца, лейтенанта Рейли, находившегося в ставке Хюсрев-паши в начале военных действий против египетского наместника Мухаммеда Али, был активным сторонником новой системы [23, л. 18]. В секретной записке первого переводчика российской миссии князя Ханджери о реформах и разногласиях в Порте в период танзимата в 1840 г. говорится о двойственной роли Хюсрев-паши, бывшего тогда великим везиром. Ханджери пишет, что в глубине души этот государственный деятель был за старый порядок вещей, что он солидарен с улемами, которые проклинают новшества [30, л. 437]. Как тайного противника реформ Хюсрев-пашу характеризует Э. З. Карал [268, т. 5, с. 144]. В том же духе отзывался об этом сановнике Г. Мольтке. «Мне кажется, — писал он, — что Хюсрев втихомолку смеется над реформой; но она представляет лучший путь к власти, а власть — это единственная, необузданная страсть старика» [129, № 8, с. 324].

Д. Г. Розен писал, что Хюсрев-паша был человек, лично преданный султану и больше всего заинтересованный в личной карьере [131, ч. 1, с. 258—261].

<sup>26</sup> О реформах Махмуда II подробнее см. [223, с. 216—275].

<sup>27</sup> Подобное нарушение имело место и в правление султана Мехмеда II Фатиха, который заказывал европейским художникам свои портреты, дошедшие до наших дней. Однако эти портреты не вывешивались в общественных местах.

<sup>28</sup> Софты — студенты медресе, мусульманских духовных училищ. Подробнее см. [191, с. 13—22].

<sup>29</sup> По-видимому, это было связано с возросшей после греческого восстания тенденцией заменить чиновников-христиан мусульманами не только в дипломатической иерархии, но и в других сферах управленческого аппарата.

<sup>30</sup> Последователи учения французского социалиста-утописта Сен-Симона (1760—1825), подвергнутого острой критике буржуазное общество. Они, в частности Б. П. Анфантен, выдвинули тезис об общественном равноправии женщин. Есть сведения, что в 30-х годах XIX в. они некоторое время находились на службе правителя Египта Мухаммеда Али [199, с. 56].

<sup>31</sup> А. П. Бутенев не совсем точен, полагая, что полигамия — религиозный и гражданский закон мусульман. В Коране она допускалась, но отнюдь не предписывалась в обязательном порядке. Среди мусульманских браков встречались моногамные, а среди бедного населения они преобладали в силу экономических причин.

<sup>32</sup> А. П. Бутенев в донесении использует отчет второго переводчика прусской миссии Бословича, находившегося в свите султана.

<sup>33</sup> Автор комментария был немало удивлен, когда встретил мусульман, которые, посетив Европу, вернулись домой враждебными к злоупотреблениям своего правительства, но сторонниками его принципов.

<sup>34</sup> Ссылка на подобное происшествие имеется и в ряде других источников.

<sup>35</sup> Заговор был организован упрежденными янычарами в мае 1837 г., во время поездки султана в Румелию. Вскоре он был раскрыт. Многие его участники были арестованы, 50 человек были казнены без суда.

<sup>36</sup> Вопрос о положении различных категорий земледельческого населения в Османской империи все еще недостаточно изучен.

<sup>37</sup> Заменить систему миллетов чем-либо иным было бы чрезвычайно сложно, так как и в XIX в. османское общество оставалось экономически, религиозно, культурно и этнически разобщенным. Административный аппарат был мусульманским, причем реформы не только Махмуда II, но и периода танзимата не смогли ликвидировать эту разобщенность.

## Глава II

<sup>1</sup> Имеется в виду проект уголовного кодекса, подготовленный еще при жизни Махмуда II, в 1838 г. где предусматривалось строгое наказание за служебные преступления.

<sup>2</sup> В 1838 г. был издан указ, установивший размеры жалования чиновникам в соответствии с занимаемой должностью. До этого они жили за счет поборов с просителей.

<sup>3</sup> О процедуре провозглашения, а также о внешнеполитическом аспекте этого документа см. [224, с. 109—115; 186, с. 108—113].

<sup>4</sup> Текст Гюльханейского хатт-и шерифа имеется в качестве приложения в фондах АВПР [29, л. 309]. Он содержится также во многих турецких и иностранных источниках того периода.

<sup>5</sup> Условность данного термина состоит в том, что формирование мусульманского государства, начавшееся при Мухаммеде, свое завершение получило после его смерти и возникавшие на Ближнем и Среднем Востоке халифаты, султанаты, эмираты и другие государственные объединения отличались своеобразием и спецификой местных условий. Все они содержали светские элементы в системе управления.

<sup>6</sup> Подробнее о том, что было реально сделано в соответствии с указанным регламентом, см. [191, с. 23—33].

<sup>7</sup> По-видимому, сюда включались представители и других тюркских этнических групп, населявших Османскую империю.

<sup>8</sup> В середине XIX в. отмечалось сокращение турецкого населения не только из-за войн, но и вследствие низкой социальной организации, образа жизни, обычаев, неудовлетворительного медицинского обслуживания, эпидемий и пренебрежения санитарными мерами. В 1830 г., по сообщению английского консула Блэнта, в Измире проживало 80 тыс. турок, а в 1860 г.—41 тыс. [145, с. 107—113].

<sup>9</sup> Греков издавна регулярно набирали для службы во флоте Османской империи вплоть до греческого национально-освободительного восстания 1821—1829 гг., когда Порты вынуждена была отказаться от этой практики, как и от привлечения греков на должности официальных переводчиков с европейских языков на турецкий.

<sup>10</sup> Вопрос о допуске христиан к военной службе был решен лишь в 1909 г., однако принятое постановление не имело эффекта [195, с. 47—48].

<sup>11</sup> Подробнее об административной реформе 1852 г. см. [142, с. 106—109].

<sup>12</sup> Хатт-и хумаюн — в переводе «августейший указ»; хатт-и шериф — «высочайший указ». На этих документах имелась собственноручная помета султана: «муджебиндже амель олуна» («быть по сему»), что отличало подобный указ от обычного фермана.

<sup>13</sup> О борьбе хасунитов и антихасунитов в армяно-католической общине см. [36, л. 341].

<sup>14</sup> Была запрещена в правление Махмуда II [223, с. 226—227].

<sup>15</sup> Это произошло в основном вследствие многочисленных войн XVIII и XIX вв., истощавших мусульманское население.

<sup>16</sup> Чорбаджи — зажиточная прослойка христианского населения, прозвище городского или сельского богача, часто занимавшего общественную должность.

<sup>17</sup> Турецкий историк Э. З. Карал поясняет, что Государственный совет был сформирован по рекомендации Аали-паши после его миссии на Крите в 1867 г. [268, т. 7, с. 145—146].

<sup>18</sup> Игра созвучий турецких слов: «девлет» (государство) и «звет» (да).

<sup>19</sup> Эта нота была, по существу, французским проектом реформ.

<sup>20</sup> В 60—70-х годах был великим везиром.

<sup>21</sup> Биографические сведения о них см. [225, с. 103—107; 245, с. 62, 63].

<sup>22</sup> Это письмо, написанное Аали-пашой по-французски, находилось в личном архиве французского посла. Оно опубликовано после его смерти родственником посла Л. Тувенелем (см. [163, с. 316—317]).

<sup>23</sup> Во всех документах танзимата турки именуется «османлы».

<sup>24</sup> Аали-паша имеет в виду проекты английского посла в Стамбуле лорда Стретфорда Редклиффа (подробнее см. [246, с. 47—48]).

<sup>25</sup> Приводимое здесь письмо Аали-паши, собственноручно написанное им на французском языке, было найдено вместе с другими его документами в бумагах Джемиль-паши. Впервые это и два других письма были опублико-

ваны турецким ученым Дж. Байсуном. Письма касаются внутренних и внешних проблем Османской империи.

<sup>26</sup> Имеются в виду межпартийные разногласия и обострившаяся в эти годы борьба за власть в правящей верхушке этих стран.

<sup>27</sup> Текст записки, найденной в архивах Йылдыз-Кёшка, впервые был опубликован в 1877 г. в книге Мордтманна со следующим кратким пояснением: «Меморандум, до сих пор державшийся в секрете, показывает положение Османской империи, и, хотя ему уже 10 лет, он и сегодня представляет большой интерес» [154, т. 1, с. 74].

<sup>28</sup> В XIX в. слово «турок» все еще употреблялось в пренебрежительном смысле для обозначения человека невежественного, мужлана, что, по-видимому, имело историческую традицию.

<sup>29</sup> Мелкая монета в Османской империи.

<sup>30</sup> Здесь Аали-паша имеет в виду христианское население Балкан.

<sup>31</sup> Здесь, очевидно, имеется в виду все же религиозный, а не национальный признак.

<sup>32</sup> В обеих книгах Дж. Л. Фэрли, где приводится текст завещания Фуад-паши, оно датируется по-разному. В книге «Упадок Турции» [143] завещание помечено 3 января 1869 г., а в работе «Турки и христиане» — 3 января 1862 г. Последняя дата представляется более вероятной и в связи с перипетиями англо-турецких отношений конца 60-х — начала 70-х годов, и в связи с тем, что завещание могло быть написано раньше, в период болезни Фуад-паши.

### Глава III

<sup>1</sup> Один из прямых потомков Мухаммеда Али, влиятельный и очень богатый сановник, претендовавший на титул хедива. По своим политическим убеждениям был близок «новым османам», оказывал им в эмиграции материальную помощь.

<sup>2</sup> После турецко-египетского конфликта 1839—1841 гг. Мухаммед Али закрепил наследственную власть своих преемников в Египте, пользовавшихся рядом привилегий.

<sup>3</sup> Следует заметить, что внешние займы Египта, полученные хедивом Исмаилом, в значительной степени покрывали издержки по строительству Суэцкого канала.

<sup>4</sup> Постановление Аали-паши, которое позволяло властям прибегнуть к административным санкциям в отношении периодических изданий (подробнее см. [192, с. 92—93]).

<sup>5</sup> Исключение составляли также еще ранее Османов потомки племени корейшитов, к которому принадлежал Мухаммед.

<sup>6</sup> При Махмуде II, в 1834 г., была введена иерархия гражданских и военных чинов по европейскому образцу. При Абдул Меджиде I были установлены почетные титулы для каждой высокой должности. Это чуждое мусульманскому обществу нововведение имело целью постепенную подготовку и накопление опыта должностными лицами в процессе служебной практики. Однако последовательность иерархических служебных ступеней часто нарушалась.

<sup>7</sup> Текст берата имеется в Архиве внешней политики России [40, л. 123].

<sup>8</sup> По установленной диваном традиции с 1617 г., после смерти султана Ахмеда I, престол переходил к старшему в роде Османов, что приводило к наследованию по боковой линии (подробнее см. [124; 125]).

<sup>9</sup> Краткое изложение этого проекта содержится в «Записках графа Н. П. Игнатьева» (см. [125]). Более подробно о нем сообщается в документе [41, л. 292].

<sup>10</sup> Мехмед Рюштю-паша Ширвани-заде был сыном муллы, получил основательное религиозное образование, которое у него сочеталось с довольно либеральными взглядами. Во время поездки Фуад-паши в Сирию, где произошла резня христиан, был им замечен и в течение нескольких лет сотрудничал с ним. Мехмеда Рюштю-пашу считали выдвиженцем Фуад-паши. После смерти великого везира Аали-паши в 1871 г. и прихода в Порту Недим-паши Рюштю-

паша был отстранен от государственных дел и выслан из Стамбула. Вскоре ему удалось вернуться, а в 1873 г. он занял пост великого везира [116, 09.04.1873].

<sup>11</sup> Наиболее полно они были изложены и развиты в работах Джамал ад-Дина аль-Афгани (см. гл. IV).

<sup>12</sup> Османская империя не была колонией, хотя находилась в значительной политической и финансовой зависимости от великих держав.

<sup>13</sup> Речь шла о территории нескольких ханств, подчиненных эмиром Якуб-беком, выходцем из Коканда. Он был руководителем антикитайского восстания в Синьцзяне 60-х годов XIX в.

<sup>14</sup> В донесении Н. П. Игнатьева А. М. Горчакову, написанном по-французски, речь идет о посланце мусульманского народа, обозначенного *les panthais* (страна — *le Pantays*). Проф. Эдгем Рахимович Тенишев предположил, что при переводе турецкого документа, написанного в арабской графике, произошла ошибка. Обозначенное турецкой скорописью «чантоу» («чанту») было прочитано как «пантэ», поскольку турецкое «п» и «ч» в начале слова в скорописи имеют сходное изображение. Словом «чантоу» («чанту») китайцы и жившие в Китае европейцы обозначали народ Синьцзяна, родственный уйгурам, узбекам и киргизам, и исповедовавший ислам.

<sup>15</sup> Аче был завоеван 14 рамазана 611 г. х. (1214 г.) султаном Газир Дженхен-шахом и с тех пор оставался мусульманским государством шафийского толка. В 922 г. х. (1515 г.) он признал протекторат Высокой Порты. Позднее Сейид Фермах-шах, тогдашний властитель Аче, обратился к великому везиру султана Селима I Синан-паше с просьбой признать его вассалом Османской империи. Высокая Порта приняла это предложение и санкционировала его соответствующим ферманом. В 1267 г. х. (1850 г.) султан Аче Алаэддин Мансур-шах обратился к османскому правителю для возобновления присяги вассалитета, конечно имевшего чисто символическое значение. Султан Абдул Меджид I пожаловал этому правителю орден, украшенный бриллиантами. Новым ферманом был подтвержден вассальный статус Аче относительно Османской империи. Все корабли индонезийцев ходили под османским флагом с тех пор, как эта страна оказалась под покровительством Порты. В 1155 г. х. (1741 г.) правитель Аче Алаэддин Махмуд-шах заключил договор о мире и дружбе между Аче и Нидерландами. По этому договору голландцам разрешалось вести в Аче торговлю на определенных условиях, которые впоследствии ими были нарушены. Естественно, что в силу такого соглашения представитель Аче счел необходимым прибегнуть если не к защите, то хотя бы к посредничеству Порты [116, 10.05.1873].

<sup>16</sup> Наиболее подробно в указанном донесении Н. П. Игнатьева излагается третья часть этих документов. Следует заметить, что он был противником панисламизма и очень неодобрительно относился к идее главенства султана над мусульманским миром.

<sup>17</sup> Нет нужды подробно останавливаться на произвольности подобного сравнения и трактовки «фазы обеих религий». В статье скорее выдается желаемое за действительное, но она свидетельствует о том, что в 70-х годах панисламизм в османском государстве набирал силу и некоторая часть государственных деятелей связывала с ним будущее империи.

<sup>18</sup> Есть сведения, что Сейид Якуб-бек получил от султана Абдул Азиза I титул «командующего правоправными» [321, с. 284].

<sup>19</sup> Султан имел в виду конфликт с Китаем.

<sup>20</sup> В 1873 г. был назначен великим везиром и оставался на этом посту всего лишь два месяца [268, т. 7, с. 133—134].

<sup>21</sup> Интересный эпизод по этому поводу приводит в своей книге В. Д. Смирнов, посетивший Стамбул летом 1875 г. Студенты университета (дар-уль-фюну) завели речь о том, что «мусульманину неприлично служить в войске христианском и, наоборот, христианину в мусульманском, потому что может довести сражаться против своих единоверцев... Я на это возразил, что сражаться надо не за веру, а за свою землю, за свою родину, а с кем — это решительно все равно. Тогда они предложили мне такой вопрос: „Допустим, говорят, что началась война у Москвы с Турцией; кто же тебе тогда был бы сочувственнее — турецкий ли христианин или московский мусульманин?“ Я го-

ворю, что защищающий со мною нашу общую родину мусульманин будет для меня сочувственнее христианина, сражающегося в рядах неприятельских. „Врешь, брат, это ты только так разговариваешь!“ — порешили они и остались при своем убеждении» [234, с. 550].

<sup>22</sup> Воинской повинности подлежали только оседлые курды с окраин Курдистана [43, л. 390].

<sup>23</sup> В середине XIX в. появляется художественная проза, отличающаяся от веками господствовавших традиционных сюжетов, воспевавших розу, соловья, интимный мир влюбленных и содержавших восхваление султана и его власти.

<sup>24</sup> К сожалению, автор не указывает ни даты, ни номера газеты.

<sup>25</sup> Этот проект не был принят великими державами; министерство иностранных дел России его тоже не поддержало.

<sup>26</sup> Стремясь ограничить власть Абдул Азиза I, софты предлагали даже в этих целях отделить халифат от султаната. В их программе содержались следующие требования: 1) уничтожение реформ танзимата, ликвидация всех его учреждений, удаление из системы управления всякого европейского элемента; 2) восстановление норм шариата во всех государственных сферах; 3) прекращение христианам Османской империи и уважение к Европе; 4) возведение на престол Мурада; 5) арест и казнь всех министров как изменников Аллаху и отечеству [134, с. 38—41].

<sup>27</sup> В русской печати и дипломатических документах 70-х годов общество «новых османов» чаще именуется «Молодой Турцией», однако в турецкой печати и документах термин «младотурки» появился позже — в конце XIX — начале XX в.

#### Глава IV

<sup>1</sup> Речь идет о султানে Абдул Хамиде II, которого автор письма обвинял в незаконном захвате власти.

<sup>2</sup> Текст Органического регламента содержится в документах [51, л. 273—278].

<sup>3</sup> Согласно этой традиции престол переходил к старшему члену династии независимо от наличия сыновей у правившего султана, что приводило к наследованию не по прямой, а по боковой линии.

<sup>4</sup> По случаю коронации российского императора Александра III в 1883 г. в посольство в Стамбуле был сделан запрос о возможности прибытия на торжества в Петербург османских принцев. Посол А. И. Нелидов ответил, что не в обычаях турок посылать за границу принцев на те или иные торжества. Султан, как можно было ожидать, не решился бы отпустить кого-либо из принцев, подозревая в нем возможного претендента на престол, а потому дело ограничилось отправкой в Россию чрезвычайного посольства из высших чиновников [66, л. 14—15об.].

<sup>5</sup> Английская исследовательница Джоан Хаслип считает, что Мидхат-паша задел султана еще и тем, что настаивал на смещении министра финансов. К тому же великий везир имел дерзость предположить, что деньги из государственной казны были тайно переведены на цивильный лист султана [308, с. 106].

<sup>6</sup> Термин европейского происхождения, впервые был введен в политический и научный оборот в последней трети XIX в.

<sup>7</sup> Эти планы были утопическими, в частности, вследствие непрекращавшихся междоусобных войн в Средней Азии, что облегчало проникновение туда России.

<sup>8</sup> Однако имеются и другие сведения. Например, что одним из первых идеологов панисламизма при дворе султана был шейх Абу-ль-Худа, стремившийся при помощи этой доктрины поднять престиж султана в Османской империи и за ее пределами [308, с. 181].

<sup>9</sup> Подобный план, однако, не был первым. В проекте инструкций А. Б. Лобанову-Ростовскому из Петербурга от 26 апреля 1878 г. с пометой царя говорилось о всеобщем восстании мусульман, планируемом против России. Один

из таких проектов приписывался Мидхат-паше. Он состоял якобы в том, чтобы турецкие войска полностью покинули Европейскую Турцию и ушли в Азию, а затем, объединив все османские силы, отвоевали Кавказ [53, л. 53].

<sup>10</sup> Для подобной миссии момент был выбран крайне неудачно. Весной 1878 г. эмир Афганистана Шер Али-хан попытался заручиться поддержкой России против Англии. Русская дипломатическая миссия во главе с генералом Столетовым была встречена в Кабуле с большим почетом. В ноябре 1878 г. началась вторая англо-афганская война [215, с. 246—247].

<sup>11</sup> Титул великого везира упразднился при Махмуде II. Главой кабинета при нем назначался башвекиль. После смерти султана в 1839 г. титул великого везира (садразам) вновь был восстановлен [28, л. 345].

<sup>12</sup> К о р е й ш и т ы — члены племени корейцев, к которому принадлежал Мухаммед.

<sup>13</sup> Подтверждением тому служит обращение властителя Аче к Селиму I как верховному мусульманскому авторитету с просьбой о протекторате (см. гл. III). Верховная власть султана как главы халифата признавалась суннитским населением большинства арабских стран.

<sup>14</sup> Имеется в виду 30-летнее правление первых четырех «праведных халифов»: Абу Бекра (632—634), Омара I (634—644), Османа (644—656) и Али (656—661).

<sup>15</sup> Почетное звание мусульманина, ведущего свое происхождение от Мухаммеда через его внука Хасана. Шерифы Мекки правили городом и его округой с 960 по 1916 г.

<sup>16</sup> Важную роль в распространении идей панисламизма Абдул Хамид II отводил дервишеским орденам. В арабских владениях султана особую активность в этом направлении проявлял орден ар-Рифайя, пользовавшийся большими привилегиями [207, с. 128].

<sup>17</sup> Некоторые подробности восстания Араби-паши приводятся здесь в интересующей нас официальной турецкой версии, изложенной бывшим великим везиром, так как в большинстве исторических работ, касающихся этой темы, события освещаются либо с точки зрения арабских источников, либо по материалам иностранной (русской и западной) дипломатии.

<sup>18</sup> Секта, названная по имени Зейда (внука Хусейна), убитого омейядскими солдатами в 740 г. (подробнее о ней см. [216, с. 118—119]).

<sup>19</sup> Речь идет о Берлинской конференции 1884—1885 гг., в которой участвовало 14 государств, в том числе Россия, Германия, Англия, Франция, США, Австро-Венгрия, Османская империя. Она была посвящена колониальным вопросам в Африке и являлась одним из этапов империалистической борьбы за раздел этого континента.

<sup>20</sup> В. В. Бартольд отмечал, что термин *султана* — сирийского происхождения, первоначально означавший не единоличного правителя, а коллективное понятие верховной власти. Арабы Сирии и Месопотамии до принятия ислама имели своих царей и были знакомы с идеей светского правительства [174, с. 305].

<sup>21</sup> В Неаполе египтянин Ибрахим аль-Мувейлихи, эмигрировавший из Египта вместе с низложенным хедивом Исмаил-пашой, начал издавать газету «Аль-Халифа» («Халифат»), в которой требовал возвращения арабам узурпированного османским султаном титула халифа [207, с. 251].

<sup>22</sup> Письма Саид-паши и Исмаил-паши публикуются впервые (см. Приложение).

<sup>23</sup> Однако в том же Египте в конце XIX в. было немало сторонников османского халифата и верховной власти султана [207, с. 249—250].

<sup>24</sup> Не указаны имя и какие-либо сведения об авторе. Исходя из содержания брошюры, можно предположить, что она написана турецким дипломатом.

<sup>25</sup> Точнее, Англия начала пересматривать свою ближневосточную политику в конце 60-х — начале 70-х годов (см. [246, гл. IV]).

<sup>26</sup> Генри Бульвер — английский посол в Стамбуле в 1858—1865 гг.

<sup>27</sup> Ахмед Мидхат при этом ссылаясь на пограничные ирано-турецкие конфликты, имевшие религиозную окраску шиито-суннитской вражды.

<sup>28</sup> В связи с ранним, с VI в., проникновением в Японию буддизма и под его воздействием синтоизм уже в XII в. значительно трансформировался.

<sup>29</sup> Авторы статей опубликованного в США сборника «Политическая модернизация в Японии и Турции» под редакцией Роберта Уорда и Дэнкварта Ростоу подчеркивают «императорский абсолютизм» и «централизованный феодализм» в эпоху правления династии Токугава (XVII—60-е годы XIX в.). Они обращают внимание на сословную структуру японского средневекового общества, феодальную иерархию, мораль и кодекс чести. В то же время они считают, что ислам разрушил феодальную структуру азиатских обществ там, где она успела сложиться [332, с. 15—18].

Бюрократическая государственная система, опиравшаяся на самураев, подготовила переход Японии к политической модернизации. Как отмечают японисты и туркологи — авторы статей, в Японии сложился именно тот тип традиционного общества, при котором традиции не препятствовали модернизации, а, напротив, играли важную роль в усилении восприятия европейских институтов, структур и ценностей. Поэтому лидеры Мэйдзи нашли готовый базис для национального единства в символе императора и стремились к укреплению его статуса, а вовсе не к ликвидации этого института. Дисциплину и послушание новому режиму они обеспечили за счет дальнейшего развития синтоизма как государственной религии [332, с. 466].

<sup>30</sup> Об исламском «социализме» (аль-иштиракий) аль-Афгани см. также [207, с. 246—247].

<sup>31</sup> По этому вопросу существует обширная литература на русском, армянском и европейских языках, а также опубликованы сборники документов.

<sup>32</sup> Шейх-уль-ислам избирался среди 20 кадиаскеров [41, л. 237об].

<sup>33</sup> Высокогорная область на южных склонах Гиндукуша, населенная кяфирами (название дано соседствовавшими с ними мусульманами). До 1895—1896 гг., когда Кафиристан был завоеван афганцами, жители этой области оставались язычниками. Покорив Кафиристан, афганцы силой обратили его жителей в ислам, в ознаменование чего страна кяфиров была переименована в Нуристан (т. е. «страна, озаренная светом истинной религии»).

<sup>34</sup> Речь идет об эмире Афганистана Абдурахмане (1844—1901).

<sup>35</sup> Княжество, располагавшееся на территории нынешнего Пакистана, населенное мусульманами-суннитами. Поскольку в 1895 г. английские колонизаторские войска разбили афганцев на подступах к Читралу и посадили в нем своего ставленника, версия Мюнир-бея представляется скорее дипломатической уловкой англичан, направленной на подрыв религиозного авторитета Абдул Хамида II, нежели серьезным планом.

<sup>36</sup> Административная единица, входившая в состав вилайета, возглавлявшаяся мутасаррифом. Она чаще именовалась санджаком.

<sup>37</sup> Престиж султана в этой войне возрос и среди мусульман других государств. Индийские мусульманские власти предоставили Абдул Хамиду II на ведение войны с греками значительные суммы. Они послали султану адрес солидарности от мусульманских общин Тихого и Индийского океанов. Все это было сделано вопреки стараниям британских властей снизить влияние султана-халифа на мусульман Индии [308, с. 231].

<sup>38</sup> Для сравнения можно привести сообщение В. Д. Смирнова, что в 1875 г. в лицее Мектеби-султани, равно как и в других специальных учебных заведениях Стамбула, обучались в большинстве своем не турки, болгары, армяне, греки, евреи [234, с. 553].

<sup>39</sup> Проект реформ был разработан Портой под сильным давлением западных держав и России.

<sup>40</sup> Многие османские государственные деятели имели своего делового человека (*homme d'affaires*) в лице греческого или армянского банкира, который подчас играл и закулисную политическую роль [332, с. 113].

<sup>41</sup> Держатели облигаций, акций (от англ. *bondholder*). Термин, вошедший в русскую дипломатическую переписку в конце XIX в.

<sup>42</sup> Впервые этот вопрос был поднят Портой в 1870 г.

<sup>43</sup> О начальном этапе деятельности младотурок см. [231, с. 164—202].

<sup>44</sup> Ю. Казим-Бек приводит численность армянского населения Османской империи — 4 млн. человек. Около 2 млн. армян проживало в восточных вилайетах [204, с. 95].

<sup>45</sup> Не исключено, что султан беседовал с аль-Афгани, находившимся в

Стамбуле и известным своими конституционалистскими воззрениями. А. И. Нелидов не называет имени шейха.

<sup>46</sup> В то же время христианское население Стамбула и общая его численность в середине XIX в. сравнительно с началом века заметно сократилось. В 1831 г. в Стамбуле и его окрестностях проживало 873 565 человек, в 1844 г.—193 692, в 1854 г.—236 092 человек [335, с. 332].

<sup>47</sup> Подробнее о меморандуме, опубликованном в Стамбуле в 1908 г. на турецком и сербском языках, см. [230, с. 147].

<sup>48</sup> Всего в Османской империи в конце XIX в. насчитывалось 29 485 тыс. человек. Из них в Европейской Турции проживало 4668 тыс. человек, в Азиатской Турции — около 17 млн., в Африке (Триполи, Барка, Фессан [Феццан]) — 1 млн., в Египте, который султану фактически уже не принадлежал, — 6817 тыс. Таким образом, в непосредственных владениях султана проживало 22 635 тыс. человек [204, с. 89].

<sup>49</sup> Имеются в виду христианство и ислам как две крупнейшие противоборствовавшие на протяжении нескольких веков мировые религии.

<sup>50</sup> Подобное положение было характерным не только для мусульманских, но и для стран Востока с иными религиями.

<sup>51</sup> Панисламистская и антирусская пропаганда велась среди курдского населения Закавказья. Во время балканских войн (1912—1913) турецким агентам удалось организовать сбор пожертвований для турецкой армии и вербовку курдских добровольцев [210, с. 213].

### Обзор источников и литературы

<sup>1</sup> А. Б. Лобанов-Ростовский вторично был послом в Стамбуле в 1878—1880 гг.

<sup>2</sup> Часть из них рассматривалась в тексте работы в связи с различными аспектами исследуемых проблем. Здесь упомянуты преимущественно те, о которых специально не говорилось или говорилось вскользь.

<sup>3</sup> После того как настоящая работа была завершена и подготовлена к печати, в Ереване Р. А. Сафрастян защитил кандидатскую диссертацию на тему «Доктрина османизма в политической жизни Османской империи (50—70-е гг. XIX в.)». Судя по автореферату, в диссертации использованы главным образом известные источники и исследования. Архивных материалов она содержит мало. Ряд выводов и оценок диссертации не совпадает с результатами, полученными в данной монографии.

<sup>4</sup> Великая хартия вольностей была подписана английским королем Иоанном Безземельным 15 июня 1215 г. В ряде ее статей ограничивались права короля.

### Ферман султана Махмуда II, опубликованный в газете «Le Moniteur Ottoman» от 26 октября 1833 г. \*

Губернаторам Румелии.

Его Величество султан, августейший и благородный повелитель, желает со всей присущей ему добротой и пылкостью, чтобы ни одна несправедливость не коснулась бедных подданных реая, вверенных его попечению, чтобы притеснения никогда не нарушали их благосостояния и покоя, но чтобы они всегда вкушали благо мира под его августейшим покровительством. С этой целью всем управителям провинций Османской империи адресован нижеследующий указ.

Отныне при получении коллективной жалобы жителей провинции, города или деревни на действия административного лица, кем бы он ни был: вали, мири-мираном, мюселлимом, воеводой и т. д., диван не должен ограничиться разбором жалобы в Константинополе, так как этого недостаточно для выяснения истины. Он должен незамедлительно назначить уполномоченных для максимально тщательного расследования на месте. Отъезд их сохраняется в тайне. Целью расследования является точное установление образа действий названного в жалобе лица, а также основательность поданной жалобы. Жители населенного пункта должны быть заслушаны, а приводимые ими доказательства приняты во внимание. Если изложенные факты будут обоснованы и не окажется никаких сомнений в их достоверности, то должностные лица, осмелившиеся тормозить распоряжения государя, которые предписывают им гуманные, умеренные и справедливые действия, подлежат незамедлительному наказанию.

Если же мусульманин или райят, кто бы он ни был, будет признан виновным в правонарушении и заключен в местную тюрьму, необходимо спешно написать об этом в Константинополь, чтобы ненависть к нему не утяжелила его проступка. Правосудие может быть совершено только там.

Заключенный в тюрьму правонарушитель находится под арестом до тех пор, пока обстоятельства дела не будут тщательно расследованы. После этого вали, убедившись в обоснованности обвинения или в том, что оно есть результат личной неприязни, должен отослать свой рапорт правительству, а оно решит, необходимо ли новое расследование.

Ни в каком случае облеченное властью лицо не может на основании простого обвинения или вследствие незначительного проступка пролить кровь подданного, вверенного его защите. И если преступление будет доказано и на основании священных законов он будет признан виновным, то смертный приговор не может быть приведен в исполнение прежде, чем его в Константинополе рассмотрит и утвердит правительство.

Султан желает, чтобы власти любого ранга не прекращали прилагать усилия к тому, чтобы все его подданные, и мусульмане и реая, были избавлены от всех злоупотреблений и обид, которые постепенно укоренились в административной практике, но которые во все времена противоречили предписаниям святых мусульманских законов и которые не имеют ничего общего с личной волей султана.

\* Ферман был впервые обнародован в конце июля 1833 г. Его текст, несколько в иной редакции, содержится в донесении А. П. Бутенева К. В. Несельерде от 30 июля/12 августа 1833 г. [21, л. 193—198]. В научный оборот вводится впервые.

**Докладная записка покойного великого везира  
Аали-паша от 3 шабана 1284 г. (30 ноября  
1867 г.), составленная во время его чрезвычайной миссии на остров Крит \***

Общее положение в мире и пути переворота, на которые вступили европейские народы и подчиненные им государства, угрожают также Османской империи, и внимательному наблюдателю покажутся в высшей степени опасными те трудности, в которых мы находимся в настоящее время, так как никогда прежде общая политика Европы не была так запутана и еще никогда политика России в Османской империи не находила такого широкого поля деятельности. Когда Россия 15—20 лет назад начала запутывать отношения Востока, все европейские державы, и особенно Англия и Франция, выступили против этого; из страха перед ними она вела себя до некоторой степени спокойно, и Высокая Порта не подвергалась иностранным угрозам. Заключенный в Ункяр-Искелеси по поводу египетского вопроса договор между Высокой Портой и Россией был устранен без отрицательных последствий, и на выставленные позднее, во время миссии Мевшикова, безрассудные требования Англии и Франция ответили объявлением войны. Парижский мир, положивший конец последней войне, установил целостность Османской империи, гарантированную державами. В нем же было официально определено, что державы ни в одиночку, ни совместно не должны вмешиваться в отношения Его Величества к своим подданным. Когда таким образом была достигнута полная безопасность государства извне и с того времени было облегчено положение христианских подданных, можно было льстить себя надеждой, что отныне возвратятся безопасность и доверие и что, в случае если эта безопасность продлится только какое-то время, Высокая Порта все-таки сможет использовать этот срок, чтобы по возможности удовлетворительным образом привести в порядок свои дела. Однако, к удивлению всего мира, принципы политики полностью изменились и привели в замешательство отношения государств, так что и преимущество безопасности, которого по праву могла ожидать Высокая Порта, было вдруг устранено и исчезло. Прежде чем успели высохнуть подписи Парижского трактата, император Наполеон начал устранять влияние Австрии в Италии, стремясь к тому, чтобы Россия не противилась ему и чтобы Австрия не могла обеспечить соблюдение заключенных договоров; таким образом, он вступил на путь, который был во вред нам и на пользу России, и одновременно, словно не существовало никаких договоров, он вмешивался во все наши дела, но особенно в дела Румынии, Сербии, Черногории, Сирии и Крита, и при этом всегда таким образом, что это было во вред нам. Выдвинув революционный принцип, что каждый народ может выбрать себе своего повелителя и свою форму правления и что ни один народ не может принуждаться против своей воли к управлению собой другим народом, он смутил умы всех наций, но прежде всего наших христиан. Англия с определенного времени коренным образом изменила свою прежнюю политику в этом отношении, стараясь соблюдать абсолютный нейтралитет и невмешательство в дела, которые прямо не затрагивают ее торговли и интересов. В соответствии с принципами свободы в своих внутренних делах она не противилась вышеупомянутому национальному принципу, так что от Англии не следует ожидать никакой помощи.

При таких обстоятельствах Франция прогнала австрийцев из Италии и поставила эту страну под власть многих крошечных правительств, над которыми она оставила за собой право верховного правления; однако Италия не согласилась с этим планом и конституировалась в едином большом государстве с 24 миллионами жителей. К этому добавился еще римский вопрос, и, в то время как император находился между тремя несовместимыми политическими течениями, сделались явными также и страшные последствия его совершенных в Мексике и Германии ошибок.

От Англии из-за соблюдаемого английским правительством нейтралитета

\* Текст приводится с небольшим сокращением. Перевод сделан по [154].

в этих делах не следовало ожидать совсем ничего. Австрия в короткое время узнала от Франции многократные обиды, но если даже она поневоле, забыв их, пожелала бы вновь заключить союз с Францией, то, однако, последовавшие одна за другой тяжелые катастрофы помешали бы ее активному образу действий, так что и этот альянс оказался ненужным. Настоящие отношения с Пруссией, конечно, ясны, но пока она вынуждена действовать заодно с Россией.

Следовательно, Россия при своих внешних отношениях не должна ничего бояться; напротив, она пытается привлечь на свою сторону Францию и Пруссию, два самых могущественных государства Европы. Она знает, что Франция бьется под тяжелым грузом своих собственных ошибок, так что в короткое время ее влияние опустится до незначительности. Кроме того, она знает, что Пруссия является ее искренним союзником, и если Пруссии любезно позволено пускаться в ход свои интриги в Германии, то не следует опасаться со стороны Пруссии никакого сопротивления или препятствия ее выступлению на Востоке...

Против многочисленных трудностей и опасностей Высокая Порта стоит совершенно изолированная и, таким образом, вынуждена держать под ружьем людей, которые наиболее необходимы и полезны для промышленного производства и земледелия нашего народа, и использовать для этой цели его постоянные доходы, так что нам не остается ни копейки для культуры земли и ни минуты для разработки хороших законов на благо государства и народа. Таким образом наш враг ускоряет достижение своей пагубной цели; ибо очевидно, что мусульманское население, которое одно составляет войска, не может долго терпеть это положение, что государственная казна также не может вынести все расходы на непродуктивные цели и что армия численностью более чем 10 миллионов подданных, в сердцах которых горит желание мятежа и освобождения, не может более долго оставаться в повиновении и покорности.

Из истории прошлого и прежде всего из истории настоящего времени мы усвоили подтвержденный многократным опытом урок: во время грозившей опасности половинчатые мероприятия и колебания не спасают, и, принимая во внимание несомненные ее признаки, мы не должны медлить и колебаться. Так как наши враги стремятся уничтожить мусульманскую империю и народ, то мы не можем останавливаться на малых средствах, чтобы с божьей помощью спастись из пучины гибели; поскольку мы придерживаемся принципов вечного блага, мы должны быть откровенно и без задних мыслей готовы на некоторые жертвы во второстепенных делах и как только возможно стараться приблизить наши настоящие обстоятельства к требованиям современности. Мы должны торопиться, чтобы сорвать планы мятежников и внешних врагов, так как нужный момент для этого уже давно прошел... кажется невозможным, что Порта еще в состоянии своими силами подавить, с одной стороны, внутренние волнения, с другой,— под предлогом не позволить пролить христианскую кровь, избежать возникающих внешних конфликтов и, возможно, войны; таким всеобщим атакам не может противостоять ни Османская империя, ни даже самое могущественное государство. Если теперь, например, учитывая эти обстоятельства, вся Румелия будет изъята из-под нашей непосредственной власти, то Эпир и Фессалия объединятся с Грецией, Босния, Герцеговина и Болгария с Сербией или в крайнем случае каждая из этих провинций станет отдельным княжеством и, подобно Румынии и Сербии, номинально останется зависимой от Порты. Вообщем, если вместо добровольных уступок или по настоятельному ходатайству иностранных держав мы предоставим христианам только десять процентов, то мы все-таки лишимся нашей независимости. Раздумывают ли, когда приближается сильный шторм, хотя бы мгновение выбросить за борт часть груза, чтобы спасти корабль государства? А если этого не случится и корабль будет выброшен на берег, от чего спаси господь, не погибнет ли оставленная из жалости часть груза вместе с кораблем? И остается ли тогда что-либо другое, кроме раскаяния? А годится ли на что-нибудь раскаяние?

Автор этих строк от всего сердца признает, что ему не подобает при таких серьезных обстоятельствах навязывать свои взгляды; тем не менее я



считаю себя обязанным, принимая во внимание опыт, собранный в различных доверенных мне важных должностях, и как преданный слуга Вашего Величества, высказать здесь свое скромное мнение.

Каждый знает, что главные причины индивидуального счастья или несчастья лежат в природе индивидуальных надежд; каждый, богат он или беден, чувствует себя счастливым, если его надежды исполняются, и несчастным, если они не исполняются. И потому первейшим долгом государства и правительства является предотвращение опасности, возникающих из конфликтов противоречивых надежд различных индивидуумов, а также надзор за тем, чтобы обеспечивались права каждого и чтобы каждый выполнял свой долг. Однако в настоящее время благосостояние и власть находятся в руках европейцев, и, таким образом, борьба с революцией и сохранение всеобщего мира также зависят от них. Их влияние ежедневно чувствуется во всех частях света. Короче, господствующие в настоящее время принципы состоят в том, что каждый индивидуум свободен и равен любому другому индивидууму; что каждый индивидуум имеет голос в делах коллектива, к которому он относится, согласно своему положению и даже имеет голос при организации этого коллектива и при организации собраний. При этом религия или происхождение индивидуума не гарантируют никакого отличия или привилегий, и каждый по мере своих способностей и заслуг должен иметь доступ к любому чину и должности. Эти принципы господствуют сейчас во всех европейских государствах, и при назначении индивидуума на должность такие слова, как «католик», «протестант», «еврей», «атеист», совершенно не учитываются. Итак, поскольку каждый ставит себя в своих делах наравне со всеми и видит двери ко всем отличиям и должностям открытыми, эти принципы по мере их распространения оказывают свое влияние и на другие государства и народы. Наши мусульманские нации посылают своих детей и родственников в Европу и в Грецию. А те, кто не имеет необходимых для этого средств, ограничивают себя в самом необходимом, заключают долговое обязательство или находят еще какое-либо средство для этой цели, и таким образом их дети получают необходимые знания для ведения их дел и для государственной службы. И, запечатляясь в их уме, вышеозначенные принципы увеличивают число индивидуумов, надежды которых возрастают ото дня ко дню. «Мы подданные этой страны, граждане этого государства, но мы не мусульмане, таким образом, мы лишь обременены массой обязанностей и повинностей, но что касается прав, то мы не стоим наравне с нашими мусульманскими согражданами, и поэтому нами пренебрегают». Такие речи слышатся повсюду, и, поскольку чужие разрушители порядка беспрестанно еще усиливают такие настроения, наше положение в будущем станет еще труднее, и теперь уже невозможно держать реяй в повиновении. Принимая во внимание эти обстоятельства, необходимо, чтобы Высокая Порта взяла инициативу в свои руки и отыскала средства для устранения этих мятежных настроений и для того, чтобы сделать подданных недоступными для напештываний чужих революционеров. Это будет возможным при условии, что подданные ставятся в положение, при котором им не надо больше искать убежища за границей, а иностранные державы, которые хотели бы вмешаться в наши дела, лишатся предлога для этого.

Для достижения этой цели сильнейшим средством является то, что расширяет круг их идей и их образования. Когда подданные видят, как все большее число государств охраняет своих [граждан], они на этом основании ждут от заграницы исполнения своих надежд. Но они ведь могут получить все это от своего законного повелителя, так, чтобы их надежды на заграницу сразу отпали, то есть чтобы им ни в чем не приходилось завидовать подданным иностранных государств — как в том, что касается равенства и достижения благосостояния и отличий посредством государственной службы, так и в том, что касается их прав; в этом случае они рассматривали бы себя уже не как порабощенные народы мусульманского государства, а как слуги и подданные превосходного монарха, который равно защищает всех.

Переходя на частности этого предложения, следует указать, что те немусульмане, которые занимают должности, никоим образом не отличаются от мусульман, занимающих такие же должности. Это само собой разумеется; однако число немусульман, добившихся должностей, по отношению к мусуль-

манским чиновникам очень мало, в то время как по приведенным выше причинам число тех немусульман, которые обладают необходимыми знаниями и способностями для управления финансами, законодательством и другими гражданскими делами, все больше возрастает. Однако двери для применения их умственного капитала и для достижения почестей и средств к жизни таким путем закрыты, поскольку доступ к высоким должностям ограничен лишь представителями одной-единственной национальности, в то время как две трети государственных доходов получаются с немусульман, а также извлекают из них и другие выгоды; так что они рассматриваются только как дойные коровы. Такие мятежные речи иностранных подстрекателей встречаются слишком благосклонное отношение, и подданные, без сомнения, бросятся в объятия правительства, которое откроет им дорогу к чинам и почестям.

Однако, если христиане будут назначаться на любые должности, они вскоре завладеют всеми делами, так как обладают необходимыми для этого знаниями и способностями в большей степени, чем мы, и в результате мусульманские чиновники отстанут от них, а следовательно, такие уступки немусульманским подданным войдут в противоречие с исламом.

Против этого могут выдвигаться важные возражения и опасения. К сожалению, слишком верно, что мы пренебрегаем приобретенными знаниями и что мы не стремимся равняться на окружающие нас цивилизованные нации. Если бы у нас не было христиан, то мы вообще не смогли бы больше управлять этой империей. Если бы мы хотели и впредь обращаться с немусульманами как два века назад и если бы нам даже удалось удалить их защитников, могущественные государства с более чем 200 миллионами свободных христианских подданных, или тем более всецело предотвратить их вмешательство и интриги. Если бы мы не пошли другим путем, а продолжили нашу старую политику, то основа мусульманского государства, спаси бог, была бы ослаблена и потрясена, независимость мусульманского народа уничтожена, как это уже обнаруживается из многочисленных симптомов. Однако там, где речь идет о существовании государства, не может быть речи о полумерах; и если бы случилось, спаси бог, столь опасное событие, то наша вера и наш народ остались бы без главы, наша община совсем бы погибла. Одним словом, нельзя не осознавать величину грозящей нам опасности, она призывает нас как можно быстрее отыскать средства для нашего спасения с божьей помощью, и нам крайне важно не упустить ни минуты, чтобы предотвратить грозящее бедствие.

Чтобы предотвратить последствия неограниченного исповедования христиан в нашей административной системе, мы должны проинформировать всех, что каждый, кто ищет места на государственной службе, должен уметь читать и писать по-турецки; против этого не смогут ничего возразить ни наши немусульманские подданные, ни иностранные державы. Кроме того, наш долг прилагать больше усилий в воспитании нашей нации и в приобретении необходимых знаний. На это не следует жалеть никаких средств, ибо если мы этого не сделаем, то мы не сможем больше бороться за свою жизнь и безопасность. Если мы даже отгородимся китайской стеной, то просвещенные нации все же победят нас и постепенно вырвут у нас из рук все, что мы имеем. Итак, мы воспитаем наш народ и будем продвигаться вперед проторенным путем. Если даже мы не захотим совсем открыть двери христианам для продвижения на государственной службе, то и это невозможно; грозящая опасность не оставляет нам времени. Так как первым долгом государства является немедленное принятие вышеозначенных мер, подготовка и усовершенствование необходимых средств для их общественного воспитания, то мы должны стараться день и ночь и не останавливаться ни перед какими затратами для достижения этой цели.

Основная причина, почему управление нашими немусульманскими подданными день ото дня становится труднее и почему в их душах все сильнее разгорается огонь враждебности и ненависти, состоит в том, что у нас нет современных школ, поэтому греческие дети посылаются в Грецию, а болгарские дети — в Россию, так что воспитание всех наших христианских подданных принимает враждебное направление Османской империи. А потому крайне важно для устранения столь большой опасности, чтобы мы как можно

быстрее создали и усовершенствовали школы, где дети мусульман и христиан будут обучаться совместно.

Другая предъявленная нам жалоба касается наших судов; поэтому необходимо, чтобы мы и в этом отношении подумали о помощи и, так же как в Египте, выработали гражданский свод законов, чтобы смешанные дела разбирали смешанные суды. Это также ни в коей мере не противоречит религиозному закону. Таким образом, подобно другим законам, разработка гражданского свода законов возможна.

Короче, слияние всех подданных — за исключением чисто религиозных дел — является единственным средством для устранения существующей между различными нациями ревности и для отвода угрожающих нам опасностей.

3 шабана 1284 г. (30 ноября 1867 г.)

### Копия письма премьер-министра Саид-паши бывшему хедиву Египта Исмаил-паше от 8 ноября 1880 г.\*

С некоторых пор в Париже начали появляться публикации, содержащие самые резкие и оскорбительные нападки на халифат и священную особу нашего августейшего монарха. Газета «Иттихад» («Единение») выделяется среди других своим ядовитым языком и непристойными призывами к бунту. Главный редактор этого листка, не кто иной, как египтянин Ибрагим-бей Муэльки\*\*, в своей типографии помимо «Иттихад» печатает и другие подобные издания, которые затем пытается тайно переправить в Турцию. Нами сделаны серьезные разоблачения, касающиеся обстоятельств, при которых появилась эта столь революционная газета. Они убеждают в том, что Ваша светлость не была вовсе к этому непричастна.

Однако трудно даже на миг допустить правдивость подобного предположения. Чувство преданности, так живо выказываемое трону Вашей светлостью, и та манера, в которой Вы всегда признаете милости и благодеяния, которыми осыпал Вашу светлость наш августейший повелитель, служат тому доказательством.

Я взываю к этим чувствам. Прошу Вашу светлость содействовать оказать личное влияние, а также воздействовать всеми другими доступными Вам средствами, чтобы незамедлительно положить конец преступной кампании, предпринятой Ибрагим-беем Муэльки.

В качестве одного из высших сановников империи Ваша светлость, очевидно, не сможет допустить, чтобы лицо, находящееся на Вашей службе, безнаказанно нападало на наши самые священные институты.

### Копия письма бывшего хедива Исмаил-паши премьер-министру Саид-паше от 15 ноября 1880 г.

Благодарю Вашу светлость за доверие, которое мне было высказано от имени Высокой Порты и которое состоит в том, что она никогда не допускала мысли, будто я могу прекратить питать чувство преданности к трону, чувство, которым я всегда был одушевлен. Я очень признателен ей, что она не допускает также мысли, будто я мог забыть упомянутые Вами благодеяния и милости, которыми Его Величество содействовал мне щедро осыпать.

Затем Ваша светлость взывает к этим чувствам и просит меня употребить

\* Письмо Саид-паши и ответ Исмаил-паши написаны на французском языке [60, л. 540—544об., 27 ноября/9 декабря]. В научный оборот вводятся впервые.

\*\* Во французской транскрипции это арабское имя искажено. Он именовался Ибрахим аль-Мувейлихи.

личное влияние, дабы немедленно положить конец преступной кампании, направленной против халифата.

Воспользуюсь случаем, предоставленным мне Вашей светлостью, чтобы напомнить, что я был первым в недавнем прошлом, кто привлек внимание Высокой Порты к священному и неоспоримому значению халифата. Что же касается ссылки на имя божье и на правосудие халифа, то я столько раз настойчиво обращался за ним к Высокой Порте, в которой Ваша светлость тогда, как и теперь, исполняла обязанности премьер-министра. Мне было сказано, чтобы я был послушен решению, священный характер которого был неизменен, поскольку представлял собой волеизъявление относительно одной из высочайших сфер деятельности, с которой само существование халифата столь тесно связано, что нарушения в ней могут повлечь за собой отрицание божественного закона, на котором зиждется духовная власть халифа.

Ваша светлость сами согласились, что, будучи далеким от того, чтобы наносить удары по авторитету халифа, я, напротив, признал его высочайшее значение, и если говорить во имя божественной справедливости, то я отношусь к халифату с самой глубокой почтительностью, которую можно ждать от мусульманского принца, дед и отец которого имели честь после священной, но разорительной и полной опасностей войны\* отдать исламу всеми почитаемые места паломничества и восстановить более могущественный, чем когда-либо, авторитет халифата, которого там уже не было.

Что же касается милостей и благодеяний, которыми, по сообщению Вашей светлости, меня осыпал Его Величество, то мне о них неизвестно.

Я взывал к могуществу моего повелителя, чтобы он защитил меня от иностранного давления. Во время моего шестнадцатилетнего правления в Египте страна была покрыта сетью железных дорог, был прорыт канал, давший плодородие ее землям. Он увеличил в пять раз их продуктивность. За это время были построены два больших порта — в Суэце и Александрии; в Центральной Африке были ликвидированы источники работорговли, а знамя империи стало развеваться в странах, которым оно до того не было известно. В эти годы завершилось строительство канала, соединившего два моря, и, наконец, после долгого, упорного сопротивления была осуществлена судебная реформа, положившая конец разнобою и медлительности многочисленных иностранных юрисдикций и обеспечившая работу новых органов единой юстиции, вобравшей в себя элементы восточной и западной цивилизации.

На мой призыв к созерцательной державе Его Величество ответил провозглашением моего смещения. Я подчинился, чтобы не нанести удар по спокойствию империи, уже и так поколебленному большой и неудачной войной\*\*.

Позднее вследствие моих печальных обстоятельств я опять взывал к справедливости и правосудию халифа, право на которые он получил от бога при посредничестве пророка.

Ваша светлость знает, что я все еще нахожусь в ссылке вместе с моей семьей в тех же печальных обстоятельствах. Тем не менее Ваша светлость видит, что я уважаю и все более почитаю высшее назначение халифата.

### Политическое завещание Аали-паши\*\*\*

Его Величеству султану Абдул Азизу, повелителю османов.  
Государь!

Накануне моего ухода из мира, в котором божественной волею и Вашими повелениями, государь, мы оба, Фуад и я, посвятили большую часть нашей

\* Имеются в виду турецко-египетские вооруженные конфликты 30—40-х годов XIX в.

\*\* Имеется в виду русско-турецкая война 1877—1878 гг.

\*\*\* Текст переведен по первой его публикации в «La Revue de Paris». 1910, № 7, 9. Перевод сделан с некоторыми сокращениями. Пропущены рекомендации, касающиеся финансового управления Османской империи и системы сбора налогов. На русском языке текст «Политического завещания Аали-паши» публикуется впервые. С этого же текста выполнен перевод на турецкий язык в сборнике Э. Д. Акарлы [137].

жизни управлению государственными делами, нам осталось выполнить последний долг. Мы хотели бы оставить Вашему Величеству нечто вроде политического завещания, свидетельствующего о том, на что мы рассчитывали, и о том, что нам удалось сделать. Оно показало бы ту ситуацию, в которой находилась империя к началу нашей политической карьеры, и то состояние, которого она достигла к концу нашей жизни. Мы оставляем Вашему Величеству программу, которой следовали мы оба, Фуад и я...

В настоящее время, государь, Османская империя, достойное наследие Ваших знаменитых предков, почти в стабильном состоянии. В то время, когда мы получили власть, империя была на краю гибели. Мы твердо верим в возможность следовать политике, которая единственно соответствует сложившемуся порядку вещей. Следовательно, мы полагаем необходимым заявить, что процветание или гибель империи зависят в будущем от принятия этой же политики или отказа от нее...

Перед лицом духовного и материального прогресса наших соседей наши народы остаются отсталыми. Они умеют реализовать лишь незначительную часть материальных ресурсов, имеющихся в их распоряжении; индустрия и торговля чахнут в рутине. Нет ничего удивительного в том, что Турция стала для европейских держав объектом вождлений...

В то же время часть нашего населения вышла из оцепенения. Она восприняла некоторые новшества, в том числе касающиеся нравов и обычаев; у нее появились новые потребности. Но как это бывает в том случае, когда цивилизация есть результат иностранного экспорта, вместо того чтобы следовать внутреннему, постепенному прогрессу, наши народы восприняли больше ее пороков, чем добродетелей. Выходцы из этой среды, исполняющие обязанности примасов (здесь имеется в виду православное духовенство.— *И. Ф.*), мухтаров (старост, старейшин) и других, т. е. все неоплачиваемые общественные функции, цель которых блюсти интересы Ваших народов, злоупотребляют своим положением. Эти недобросовестные должностные лица пользуются тысячу способов, чтобы эксплуатировать население. Они уверяют людей, что их невзгоды, иногда доходящие до мученичества, происходят от [османских.— *И. Ф.*] властей. В конце концов они подстрекают население к мятежу, не имея в виду, однако, освободить его от тягот или дать ему независимость... Эта тактика обеспечивает им полный успех. Одни наши чиновники по своей неспособности, апатии или из чувства расового превосходства остаются безучастными, другие сговариваются с подстрекателями, жертвуют их интересам интересам правительства, деля шкуру побежденных.

Это изложение внешней и внутренней ситуации Вашей империи, государь, показывает, какие тяготы и какая ответственность легли на плечи Фуада и мои в тот день, когда Ваше Величество вручило нам бразды правления. Мы их не выпускали в течение почти пятнадцати лет.

Наша задача была трудной, ответственность огромной, и к тому же в нашем распоряжении было совсем немного средств улучшить положение. Управленческий персонал был в целом непригодным. Не было быстрых транспортных средств, которые нам позволили бы сообщаться с различными провинциями Вашей империи. Как узнать без задержки о злоупотреблениях чиновников, об интригах подстрекателей? Как наказать первых и остановить последних? Даже в центре империи правительственный режим нестабилен и неотрегулирован; нет ни законов, ни правил, указывающих каждому его долг. Это касается любого чиновника, который сам себе обеспечивает заработок, не имеет установленных норм поведения, избегает ответственности и живет в праздности.

Во многом мы оказались бессильными. Наиболее неотложные меры для устранения недостатков должны были быть санкционированными прежде всего великим и благородным падишахом, одаренным доброй и возвышенной душой, сердцем и умом, но пользующимся абсолютной властью и вследствие этого подверженным ошибкам и заблуждениям, которые возникают из-за пагубного влияния его окружения...

Мы обязаны напомнить Вашему Величеству, что народы не предназначены жить и работать исключительно для блага своих повелителей, они не должны также терпеть невыносимые тяготы. Мы взяли дело наших народов в свои

руки, чтобы защищать их перед Вашим Величеством. Увы! Наши усилия слишком часто сводились на нет окружением трона. Чтобы устранить это препятствие, мы пытались заручиться поддержкой Вашего Величества для назначения на различные придворные должности способных и достойных чиновников. Мы искали их среди людей, наиболее преданных общественному долгу, и мы предписывали им избегать всяких бесполезных расходов и разорительных фантазий. Они должны были также не поддаваться лести и стараться заслужить всемогущее содействие Вашего Величества. Если результаты не всегда отвечали нашим ожиданиям, то это происходило из-за противоположных влияний на Ваше Величество.

Мы стремились снискать расположение Европы, убеждая ее в том, что следуем ее советам, что ее требования полностью удовлетворены. Это лишь половина правды. Предложения Европы казались очень заманчивыми, в действительности же они были выгодны лишь ей самой; принять их для нас было бы пагубным шагом. Следовать ее советам не было возможности из-за недостатка средств у нас. Но заявить об этом было бы оплошностью. У нас не было ни служащих, ни армии, способных заставить уважать новые предписания. Другие советы также невозможно было реализовать, поскольку все, что они предполагали осуществить, ни в какой мере не согласовывалось с необходимым разрешением...

Все наши усилия были направлены на изменение порочной системы управления. Мы создали новую организацию. Мы всеми средствами боролись с протекционизмом.

Ваше Величество санкционировал предписание чиновникам, разъяснявшее, что они не служат тому или иному частному лицу либо какой-либо группировке, но что они принадлежат к администрации. Мы противились тому, чтобы глава администрации мог сместить или приказатъ сместить подчиненного с целью заменить его одним из своих ставленников. Чтобы действовать таким образом, нам пришлось признать плачевные последствия предыдущей системы:

1) дезорганизацию различных отраслей администрации и остановку работ, доверенных персоналу, без конца обновляемому;

2) деморализацию чиновников, мало расположенных исполнять свой долг вследствие непрочности своего положения;

3) перспективу для этих чиновников видеть, что вознаграждение их усердия зависит более или менее от влияния их покровителей; чтобы избежать нищеты, до которой их могли бы довести интриги их личных врагов, они тратят время в хлопотах и пренебрегают своей работой.

Мы запретили главам различных ведомств — и сами подали в том пример — использовать свое влияние, чтобы доверять исполнение общественных функций лицам, зависящим от их служб, даже если бы кандидаты обладали необходимыми способностями. В нашу пользу свидетельствуют многочисленные разработанные нами предписания. Если большая часть их осталась невыполненной, в том нет нашей вины. Всегда ли мы могли рассчитывать на людей, способных их выполнить? И разве мы сами не были вынуждены назначать людей, не способных их понять?

Нет, конечно, за это мы не ответственны. Чтобы убедиться в этом, достаточно напомнить, что большая часть чиновников, назначенных в начале [нашего] управления.— *И. Ф.* на второстепенные посты, я должен признать это, были паразитами. Другие приобрели практику ведения дел, лишённую всякого достоинства. Эти абсолютно невежественные люди, однажды получившие назначение, озабочены лишь тем, чтобы выместить на подвластном им населении унижения, некогда ими испытанные, чтобы заставить забыть их собственные низости. И вопреки собственному желанию мы доверяем подобным чиновникам функции мюдуров (управляющих, директоров), каймакамов (начальников уезда), мутасаррэфов (глав санджака) и т. д.— должности, которыми пренебрегает всякий совестливый и достойный человек по следующим соображениям: 1) из-за неуважения к этим постам вследствие конкуренции вышеупомянутых лиц; 2) из-за недостаточной оплаты.

Мы улучшали ситуацию в этом плане очень медленно, с трудом и, к несчастью, в небольшой степени. Возможно, некоторые чиновники подлинной

значимости могут упрекнуть нас в том, что мы сделали для них недостаточно.

Мы можем признать еще один дефект, особенно досадный для будущего. Он заключается в нашей правительственной системе и объясняется недостатками иерархии, т. е. отсутствием ступеней к занятию высших должностей. Каждый может домогаться поста великого везира без прохождения надлежащих иерархических ступеней или пройдя их слишком быстро. Каприз судьбы позволяет иногда заснуть простым кятибом (писцом), а проснуться великим везиром.

Например, если даже чиновник работает с энтузиазмом, то, достигнув определенного положения и не принимая в расчет, что ему не хватает знаний, не учитывая своих сил, он считает себя способным управлять судьбами страны, его единственные помыслы о том, как достичь высших ступеней власти. Положение страны благоприятно для подобной тенденции. Любое честолюбивое побуждение, сколь бы малообоснованным оно ни было, может быть осуществлено благодаря интригам; отсюда очевидна опасность. Даже учитывая возможность неудачи, мы считаем своим долгом постоянно предостерегать Ваше Величество, так как Вы слишком добры и снисходительны, чтобы защитить себя от интриг... Эти затруднения не единственные.

В нескольких районах империи вспыхнули столкновения между мусульманами и христианами. Их теперешнее затишье лишь временное. Мы сознаем, что для их окончательной ликвидации надлежало бы разрушить столетиями сохранявшийся антагонизм между завоевателями и побежденными. Необходимо было согласовать друг с другом элементы столь разнородных рас и религий, которые составляют население Вашей империи. С одной стороны, нужно быстро и энергично уладить отдельные конфликты, чтобы они не переросли во всеобщий. С другой стороны, нужно действовать осторожно, считаясь своевременно с законными стремлениями. Зачастую мы опережали их желания, чтобы избежать реализации таких их требований, которые могли бы поставить под серьезный удар законную власть. В то же время мы ввели *систему децентрализации* (курсив наш.—И. Ф.). Мы разделили империю на вилайеты; мы организовали [Гражданские.—И. Ф.] суды, торговые палаты, технические советы и политическое управление в каждой провинции. Нами была произведена реорганизация общин, налажена телеграфная и почтовая служба, упорядочен сбор косвенных налогов, установлены маяки. Этой же эпохой датируется создание Государственного совета, Верховного суда, Кассационного суда; министерства народного образования, торговли, общественных работ были реорганизованы. Оставим в стороне многие другие полезные институты, такие, как султанский Галатасарайский лицей, метеорологическая станция и др.

Численно возросла армия, подчиненная европейской дисциплине... В течение пятнадцати лет профессиональный уровень кадров заметно вырос. Как показала военная инспекция, многое еще остается сделать в этом направлении. Мы хотели бы, впрочем, создать инспекцию для всех административных служб.

Способ взимания налогов должен быть изменен. Передача собственности, некогда столь затрудненная и материально обремененная, сделалась более удобной благодаря законам, санкционированным Вашим Величеством.

Учитывая недостаток средств связи между провинциями, мы создавали их в меру наших ресурсов. Мы вынуждены признать недостаточность собственных инженерных кадров и превосходство Европы в этом отношении. Нам было трудно преодолеть это отставание, так как жалование у нас не соответствует тем неизбежным жертвам, которые должны приносить те, кто предназначил себя к этой карьере. Наши службы еще и сегодня, несмотря на реформы, остаются такими, какими они были, мешают друг другу и взаимно парализуют собственный прогресс. Несмотря на эти препятствия, провинции и столица получили несколько железнодорожных линий и другой общественный транспорт, в том числе трамвая, а также другие усовершенствования.

Были отменены многочисленные привилегии (имтияз\*), пересмотрены торговые договоры, расширены права таможен, однако не в той мере, в какой

\* В тексте, по-видимому, опечатка — «интияз». Следует читать «имтияз» — «концессия», «монополия».

это надлежало бы сделать в интересах развития индустрии. В будущем заботы правительства должны быть направлены на облегчение экспорта нашей продукции и сырья и затруднение, насколько это будет возможным, импорта зарубежных изделий. Мы для этого подготовили почву; нашим преемникам предстоит завершить остальное...

Надлежит сильнее укрепить наши связи с Европой. Необходимо связать ее материальные интересы с нашими. И тогда целостность империи, вместо того чтобы быть дипломатической фикцией, станет реальностью.

Заинтересовав материально непосредственным образом европейские государства в сохранении и защите нашей страны, мы придем к тому, что возрождение империи и развитие ее ресурсов станут необходимостью. Факты нас обнадеживают в этом плане. Несколько попыток нанести ущерб Турции было ликвидировано благодаря Европе. Новые законы, направленные на увеличение государственных доходов, даже тогда, когда они противоречили интересам иностранного элемента, были приняты единогласно, без каких-либо препятствий со стороны европейских государств...

Мы должны обеспечить прогресс в Румелии. Следует способствовать развитию индустрии и торговли в ее провинциях. Мы должны пойти навстречу пожеланиям и требованиям европейских держав, поскольку мы вошли в европейский концерт...

Чтобы обосновать ту программу, которой Ваше величество сможет следовать, мы затронем в изложении общеполитической европейской ситуации интересующие нас основные вопросы.

Никакая человеческая сила не способна остановить ход событий... Вследствие нашего географического положения мы зависим от судеб Европы. В последние годы она тратила все свои средства на вооружение. Ее промышленные и торговые связи с Турцией изменились. Благодаря мирной обстановке Россия и Америка составили на мировом рынке значительную конкуренцию нашей продукции.

Вот уже двадцать лет, как наше внутреннее состояние заметно изменилось. Несомненно, нас уже нельзя так легко, как прежде, эксплуатировать. Мы приобрели уважение Европы: мы занимаем почетное место в европейском концерте. Не следует возбуждать сострадание христиан Запада к их братьям, Вашим так называемым «несчастливым подданным». Несколько отдельных досадных фактов, все более редких, способствовали оправданию этого сочувствия. Европа сегодня лучше информирована. Ей известно из неоднократных расследований, что элита, как и массы мусульманского населения, осуждает эти акты жестокости и угнетения...

Наши противники не могут больше подталкивать своими лживыми обещаниями наши народы к бунту.

Сознавая свои истинные интересы, они (народы.—И. Ф.) хотят все большего единства своих интересов с интересами правительства Вашего Величества, если мы и впредь будем защищать их интересы, их права и удовлетворять их законные чаяния.

Но нужно остерегаться следующего: все эти добрые намерения могут исчезнуть, если меры, необходимые для общего благосостояния, будут приниматься с небрежностью и вяло. Сейчас не то время, когда порочные люди могли добиться от правительства Вашего величества постановлений, наносивших ущерб стране и султану. Правительство Вашего Величества не пойдет больше на авантюру. Оно сознает свои права и сумеет их обеспечить. Оно усилилось и вследствие этого сможет осуществить те меры, которые считает полезными...

Изучение конституций (государственного устройства) иностранных держав позволило ему предвидеть будущий ход событий. В целом правительство в соответствии с возвышенными чувствами Вашего Величества, обеспечив целостность Вашей империи, продвигается хотя и медленно, может быть, но верно по пути прогресса.

В будущем, государь, наши соперники будут обходиться с Вашим правительством, как они обходятся друг с другом. Но произойдет непоправимое бедствие, если небо допустит, чтобы великим везиром стал человек, который разрушит наше дело. Не скроем от Вас, государь, что, сознавая значение того поста, который столь долгое время нам доверен был Вашим Величеством, мы

удручены даже мыслью о том, что он может быть занят преемником, лишенным осторожности и мудрости, плохо понимающим наше дело, который примет решение оставить принятый нами путь. Если это произойдет, государь, наши противники будут счастливы, и такой человек с наилучшими намерениями завершит разрушение Вашей империи. Злоупотребляя до предела добротой Вашего Величества, государь, и скрывая от Вас истинное положение страны, наши противники допускают расходы, которые истощают казну. Вступив на этот пагубный путь, правительство оттолкнет от себя своих истинных друзей, своих преданных слуг. А тогда оно не сможет сохранить престиж своей власти. Пропаганда разрушительных идей примет новый размах, что приведет ко всеобщему беспорядку, и безопасность страны будет тотчас поставлена под угрозу.

Большая часть элементов для нашего возрождения собрана. От Вашего Величества зависит, приказать ли нашим преемникам воспользоваться ими. Если они пренебрегут распоряжениями Вашего величества, эти элементы, собранные с большим трудом, будут утеряны и уже заложенные основы ничему дальнейшему не послужат. Чтобы облегчить их задачу, мы считаем своим долгом указать на то, что, по нашему мнению, заслуживает наибольшего внимания.

Ваше Величество уже признало затруднения, которые возникают вследствие того, что функции великого везира часто доверяются новым лицам. Назначение великого везира должно оправдываться признанной необходимостью придать администрации более прочное положение. Вашему Величеству должна быть вручена заранее разработанная программа. Великий везир должен строго ее придерживаться с помощью министров, которым надлежит изложить ее в письменном виде, и проследить за ее выполнением.

Тогда ответственность была бы определена, а поле деятельности правительства разграничено.

При современном же режиме великий везир должен заниматься детально всеми вопросами, которые находятся в ведении различных министров. Он же несет самую большую ответственность. Правда, есть еще Совет министров Вашего Величества. Но он (великий везир.— И. Ф.) может без ведома своих министров принять решение, противоречащее интересам государства, и добиться от Вашего Величества его санкции, в то время как Вы можете даже не знать, одобрил ли их Совет. Государь, способности человека ограничены; Ваше величество, избегайте поэтому доверять только одним рукам величайшие и важнейшие интересы Вашей империи. Ваше Величество очень хорошо понимает, что этот человек может переоценить свои силы, что он может допустить ошибку и переложить на Ваше Величество свои ошибки и свои слабости. Сможет ли человек, которому Ваше Величество оказало доверие, сохранить свой почетный пост столь долго, чтобы он мог следовать путем, предначертанным его долгом и общественными интересами. Было бы справедливо, если бы каждый из Ваших подданных мог приблизиться к Вашему Величеству или к великому везиру, чтобы вручить ему свою жалобу и чтобы при этом он не рисковал быть отвергнутым без ведома Вашего Величества.

Таким образом, государь, Вы могли бы сами оценить положение страны. Тем самым Вы уподобились бы Вашим знаменитым предшественникам, которые ходили инкогнито среди народа, чтобы знать истину. Было время, государь, когда короли, подражая божеству, были невидимыми и окруженными таинственным величием. Одно лишь их имя вызывало благоговение и страх масс.

Сегодня народы хотели бы от своих владык культа, основанного на контакте с человеком, во имя которого осуществлялась бы власть. Это было бы наилучшей охраной правителей.

Если Ваше Величество, наиболее великодушный из государей, обладает волею всевышнего абсолютной властью, то это оттого, что небо хотело бы, чтобы Ваше Величество дало доказательство величайшей мудрости. Если человек, которому Ваше Величество доверит власть, скажет Вам, как некогда министр Людовику XV: «Государь, окиньте взглядом и охватите мысленно всю империю, который Вы повелеваете; все это принадлежит Вам; это Ваше добро, Вы можете распоряжаться им по своей воле», ответьте ему: «Людо-

вик XV слушал своего министра, но едва он лег в свою королевскую могилу, как Франция, ослепленная гневом, осквернила эту королевскую гробницу кровью своих детей».

Весь мир, государь, знает благородный характер, энергию, величие души Вашего Величества. Я всегда помню слова Вашего Величества, когда я объявил Вам о том, как после капитуляции Седана Наполеон III отдал свою шпагу прусскому королю. «Но каков же человек этот государь? Не лучше ли было бы для него вскрыть себе вены ножницами, чем испытать подобное унижение?» \* Часто Ваше Величество, должно быть, испытывали отвращение к Вашему окружению. Эти презренные куртизаны, не способные подняться до истинного величия Вашего, думают только о том, чтобы льстить Вам, государь. Такие слабости, неотделимые от человеческой природы, эксплуатируют пристрастия правителя к удовольствиям и расточительству. Именно эти люди, государь, хотя бы Ваше Величество пребывали только во дворце, где сосредоточены удовольствия, роскошь и лесть. При этом они говорят, что Вы, государь, обладаете лишь этим дворцом. Вы — наследник прославленных султанов, которые всегда были в седле и не знали конца своим владениям.

Государь, избегайте политики изоляции, которая вопреки Вашим истинным интересам по недоразумению рекомендована лучшими нашими друзьями, и, с сожалением должен признать, наиболее образованными. Эта политика состоит в том, чтобы между империей и ее соседями установить возможно минимальные связи. Поистине лучше десять врагов сведущих, чем один невежда, говорит элементарный здравый смысл. Правительству Вашего Величества необходимо следить за действиями наших соседей в нашем государстве и за его пределами. Очень важно, чтобы Ваши народы не позавидовали участи соседей. Чтобы этого не случилось, надлежит внимательно относиться к заинтересованным советам, даваемым соседними государствами, изучать их административную систему и те методы, которыми они ее приводят в действие. Надо учитывать дух этих народов, знать их нравы и то, насколько их удовлетворяет режим, которому они подчиняются. Для этого важно умножать наши связи с ними.

Отдаленные государства не могут иметь и не имеют никакой прямой или косвенной выгоды поддерживать нас или видеть нас в критической ситуации. Их отношения с нами ограничиваются их торговлей или индустрией. Мы должны принимать их советы, добиваясь и даже требовать их содействия. Если действовать разумно и дальновидно, то многого можно избежать. Даже если их советы и их содействие покажутся заинтересованными, они могут быть полезными, так как их интересы тождественны нашим и, защищая свои интересы, они защитят и наши.

Различие интересов различных народов приведет рано или поздно к расчленению империи. Государство может и должно по мере своего совершенствования стараться связать их интересы и направить их к сохранению империи. Человек стремится к благосостоянию и безопасности; его родина — именно то место, где он находит и то и другое.

Империя Вашего Величества населена различными народами, объединенными в религиозные общины. Каждая община имеет свои особенности, отличающаяся от других характером, языком, нравами, устремлениями. Эти общины получили непредвиденное развитие. Им были дарованы привилегии и льготы, откуда возникли осложнения, которым нужно положить конец. Правительство Вашего Величества должно оставить каждой общине лишь право регулировать чисто религиозные вопросы. Но оно должно своевременно подчинить их общему закону и не допускать впредь внутринациональных конституций. Неравенство в обязанностях есть результат привилегий, которыми пользуются различные общины. Это серьезное затруднение. Мусульманская часть османского населения почти целиком поглощена государственной службой. Другие народы посвятили себя профессиям, которые могут доставить богатство. Это создало для последних реальное превосходство и пагубно сказалось на мусульманской части Ваших подданных.

\* Впоследствии убийство или самоубийство свергнутого в 1876 г. султана Абдул Азиза I было осуществлено именно таким образом.

К этой первой причине добавилась вторая, весьма важная: налог кровью, который отягощает только мусульман. В таких условиях мусульманское население, которое сокращается в ужасающих размерах, будет быстро поглощено и вскоре составит лишь незначительное меньшинство, слабеющее со дня на день. История полна примеров, когда завоеватели были поглощены покоренными народами. Перепиши населения в двух городах, мусульманском и христианском, позволила бы констатировать в первом из них ужасающее сокращение населения, во втором же — необычайный его рост даже в течение десяти лет. Просмотрите реестры эвкафа (управления вакфными имуществами. — И. Ф.) отдела махлюлят (регистрация имущества, отошедшего к эвкафу вследствие пресечения семей. — И. Ф.): Вы убедитесь в том, что может сделать человек, оторванный от своей деревни в расцвете лет, который возвращается в нее после семи или десяти лет отсутствия, проведенных в казармах, этих очагах инфекций, где он рискует получить худшие болезни.

Необходимо, чтобы мусульмане последовали примеру христиан и занялись сельским хозяйством, торговлей, индустрией, искусством. Работа — единственный прочный капитал. Только в работе, государь, мы найдем спасение! Ваше Величество, еще есть время освободить мусульманский народ от тягот, обращаемых в свою пользу христианами, которые процветают, множатся и вытесняют их. Пусть христиане доставляют правительству солдат, офицеров и чиновников пропорционально их численности, а не так, как сегодня: один на 100 тысяч. Я слышу, как наши глубокие политики возражают мне: «Как! Вооружить наши христианские народы, обучить их, чтобы в один прекрасный день они выступили против нас! Доверить им правительственные функции, не означает ли это дать им власть над собой?»

Говорить подобным образом — значит упрочить положение вещей, которое неизбежно приведет к восстанию христианских народов империи. Восстания в Боснии и Герцеговине в 1857 г., затем в Ливане, на Крите, попытки начать восстание в Болгарии в 1868 и 1869 гг. должны помешать Вам присоединиться к этому мнению. Эти пагубные советы не учитывают того, что стоили нам эти внутренние дела, стоили в людях, деньгах, престиже. Они нам обойдутся еще дороже, если мы не постараемся, насколько это возможно, удовлетворить законные чаяния этих народов. Эти советники не принимают в расчет силу народа, который требует свои права. Сегодня подчиненный силой, он завтра восстанет более сильным и более храбрым. Каждое новое восстание убеждает и его, и наших собственных единоверцев, одержимых теми же надеждами, что можно быть увлеченным подобным примером.

Необходимо, государь, изучить причины всех восстаний и не смешивать их воедино. Те из них, которые вызваны иностранным влиянием или которые явились результатом личных амбиций зачинщиков, с трудом удаются в мудро управляемой стране. Их легко подавить с помощью тех, кого хотят устранить сегодня. Разве те же самые советники откажутся признать, что христианин, который восстает, чтобы потребовать свои права, не пройди военной подготовки, сражается без офицеров так, будто он привык к военному делу и не пренебрегал оружием? На возражение, касающееся гражданских должностей, я отвечаю: «Человек, которого зовут Стефанович, Ралли, Тюбини, Камондо или Зарифи, в самом ли деле подчиненный? Разве он менее значителен, чем высшие наши сановники? Достаточное число этих последних не вынуждено ли сегодня склониться перед ними?»

Государь, достоинство чиновников измеряется их усердием и преданностью, в чем они сами должны быть заинтересованы и что обеспечивает им настоящее и будущее. Несмотря на наши усилия, нам не удалось в этом направлении сделать что-либо существенное. Наша система управления ставит их в столь жалкое положение, как если бы они были служащими плохой частной фирмы. Но последние по крайней мере защищены законом, который гарантирует им сохранность и целостность их жалованья. А разве будущность наших чиновников гарантирована? Всякий новый человек, получивший доступ к власти, присваивает себе право разрушать дело своего предшественника и окружать себя своими ставленниками. В этом случае и крупные и мелкие чиновники утрачивают доверие. Так не должен ли чиновник предвидеть немилость того, кому дано выбирать? Сановник сохраняет надежду вернуться к власти; его друзья

обеспечивают ему кредит; он может ждать лучших дней. Мелкий чиновник после весьма скудно вознаграждаемой службы, может быть стоившей ему лучших дней жизни, в итоге остается нищим.

Да, государь, большинство чиновников не получает ни достаточного жалованья, ни должного признания своих трудов. Грустно сказать, но речь идет о лучших и наиболее преданных работниках. В расчет принимают только тех, кто домогается милости сильных, кто льстит им. Это у нас называется служить своей стране. В итоге получается, что талантливые люди уклоняются от административной работы и ищут более престижных и выгодных средств к существованию. Правительство Вашего Величества, государь, вынуждено набирать себе персонал среди посредственностей. Все эти люди имеют единственную цель — изыскать средства к улучшению собственного непрочного положения в ущерб общественному благу.

Мы не сомневаемся, государь, что, даже следуя приказам Вашего Величества, правительство не старается улучшить в денежном и моральном отношении участь своих чиновников. А кроме того, нужно поднять их престиж в глазах всего общества, гарантировать им жалованье, вознаграждение и продвижение в соответствии с тщательно разработанным регламентом. Важно не допускать постоянных перемещений всех служащих, а особенно в провинциях. Чиновник, рискующий потерять свой пост, едва лишь он начинает входить в курс дела, проникнется отвращением к своей работе. Каждый, какова бы ни была его должность, обязан отвечать за свою работу и имеет право на вознаграждение за нее.

Умоляем, Ваше Величество, предусмотреть почетные отличия тем, кто преданно служит Вашему Величеству. Давать их с такой легкостью коммерсантам, банкирам и другим баловням судьбы означало бы в глазах верных слуг государства отнять у этих награда всякий престиж...

Следует признать, государь, что наши усилия улучшить администрацию, большей частью потерпели неудачу. Наш неуспех проистекает от плохого управления нашими финансами и от фаворитизма, который дает доступ к государственным делам людям, может быть, неглупым и честным, но не способным выполнять доверенные функции... Потребуйте, государь, чтобы во главе всех выполняющих доверенные функции... Потребуйте, государь, чтобы во главе всех служащих Вашей империи были поставлены умные и трудолюбивые люди с умелыми сотрудниками, которым можно было бы предоставить некоторую инициативу. С такими людьми, если воздавать им по их заслугам, число чиновников, которыми государство располагает сегодня, можно сократить в четыре раза... Параллельно финансовым реформам, государь, важно создать рационально организованную статистическую службу. Убежденные в ее необходимости, мы хотели ее сформировать, но без успеха. Главное препятствие заключалось в желании ее сформировать, но без успеха. Главное препятствие заключалось в незначительности жалованья чиновников этой службы, недостаточного для способных людей. Следует учредить Центральное управление под руководством специалиста, которому нужно дать опытных сотрудников, набранных за границей. Следует обязать вали, чтобы они предписали мутассарьям, каймакам, мюдюрям вести реестр, в котором бы указывалось название сандажа, казы, нахие, городов, касаб и деревень. Сюда же следует внести имена местных жителей или иностранцев, проживающих в стране и владеющих недвижимостью, или даже тех из них, кто оказался здесь только проездом, а также обозначить их профессии, возраст и т. д. Этот реестр будет основой для гражданского общего реестра, в который в обязательном порядке будут вписаны все жители империи, постоянные или временные, независимо от их расы, религии или национальности. В таком реестре будут отмечены браки, рождения и смерти.

Одновременно вали должны будут поручить специальным агентам составить карту вилайета, указав в ней: географическое положение, протяженность и границы, население, количество и качество водных ресурсов, расположение городов, деревень и даже ферм, площадь заселенных и обрабатываемых земель, расстояние между различными центрами, поселками, шоссе, железные дороги, свойства пахотных земель и пастбищ, объекты производства, горы, разрабатываемые либо нет лесные массивы, размеры и характер любой собственности — короче, все справки, полезные реестровой и статистической службам.

Эта работа покажется колоссальной, и такова она на самом деле. Но она необходима, и затраты будут минимальными сравнительно с преимуществами, которые она дает. Европейские государства пошли на все жертвы, чтобы довести до благополучного конца эту операцию. Франция работает в этом направлении уже более сорока лет и истратила более 200 миллионов (франков.— И. Ф.), но зато какие результаты она получает! Вообразите negociанта, который из соображений плохо понятой экономии не завел инвентарного реестра, журнала, кассовой книги: такова ситуация у нас!

То, что было сделано в отношении вакфных имуществ и другой собственности империи, недостаточно. Существующее положение с собственностью, ее обесценение, невозможность для собственника извлекать из нее всю пользу свидетельствуют об этом со всей очевидностью. Причины такого бедственного положения многочисленны. Множество видов собственности, а также тех правил, которые ее регламентируют, создают настоящий лабиринт. В нем можно заблудиться. К этому следует добавить бесконечные формальности, связанные с ее передачей в случае купли или продажи. Представьте себе беспокойство купившего или продавшего ее в течение довольно длительного времени, пока завершаются формальности. Отсутствие закона (закон существует, но он обставлен столькими ограничениями, что становится иллюзорным) о залоге недвижимого имущества (ипотеке) вынуждает владельца, желающего получить под нее хотя бы минимальный залог, совершить формальную продажу. Он должен поступиться правами подлинной продажи и получает в качестве гарантии всего лишь заверение своего покупателя в том, что продажа в действительности не что иное, как ипотечная операция...

Даже по мнению утопистов, провинция не располагает еще людьми, достаточно способными, чтобы сформировать в Стамбуле представительное учреждение, предназначенное доводить до сведения правительства о нуждах населения. Следовательно, было бы вполне достаточным, чтобы Ваше величество назначило полномочных комиссаров, ум и честность которых составили бы достаточную гарантию. Сочетая в себе образованность, ум и опытность в делах, эти комиссары могли бы здраво судить о том, что было бы полезным для страны. Осуществление контроля над провинциальной администрацией помогло бы им увидеть ее недостатки, найти их причины и предложить средства их устранения. Их постоянной заботой должно стать улучшение ненадежного положения наших народов. Они должны изучить наилучшую систему налогообложения, а также основательно знать ресурсы страны, чтобы использовать их наиболее эффективным образом. Они должны быть осведомлены об отношениях между народами столь различных вероисповеданий и рас, объединенных под властью Вашего величества, чтобы предвидеть в будущем возможную причину их волнений.

В их миссию также должно входить изучение чаяний народа, своевременное оповещение об этом (правительства.— И. Ф.), чтобы эти чаяния не переросли в требования. Эти чиновники должны оповещать Ваше величество обо всех проблемах и давать отчет только Вашему величеству. Их жалование должно быть высоким, пропорционально их ответственности, чтобы избавить их от всяких материальных забот.

Чтобы поднять их авторитет, не следует их смещать без какого-либо очень серьезного нарушения их функций. В последнем случае они должны быть подвезены Верховному суду. Расследование, обвинение, защита и осуждение должны вестись публично. Если обвинение подтвердится, то они теряют свое место и подвергаются самым суровым наказаниям. Назначение такого комиссара в каждый вилайет в очень большой степени способствовало бы реорганизации империи.

Свобода печати представляет опасность только для правительства, которое не желает исправить свои ошибки. Напротив, государь, она будет благом для Вашего правительства, если оно будет иметь в виду лишь благосостояние страны. Подавлять чаяния народа — значит вынудить его к поиску тайных средств, которые он обязательно найдет. Это значит способствовать заговорам и мятежам. Тогда придется прибегнуть к жестокости, и безопасность государства будет под ударом, в то время как свобода печати станет для правительства эффективной помощью в борьбе со злом и в поощрении добра.

При существующем порядке пресса обеспечивает лишь очень слабую связь между османскими подданными. Общественные интересы ее мало привлекают, особенно в провинции; ее единственное занятие — частные интересы. Именно в целях укрепления этих связей, которые должны объединить всех Ваших подданных и расположить их к правительству, мы предлагаем предоставить наибольшую свободу печати и всем сочинениям в целом. Тогда пресса займется политическими вопросами, она сможет судить об актах правительства и доводить до его сведения нужды страны. Она облегчила бы деятельность генеральных комиссаров, институт которых мы предлагаем создать. Она могла бы временно заменить тот орган национального представительства, который повседневно рекомендуется людьми, не знающими страны. Составленная из жителей провинции, а также из обитателей столицы, такая ассамблея, в функции которой входило бы обсуждение и ведение общественных дел, очень быстро являла бы нам зрелище плачевного бессилия.

Следует действовать без спешки и ограничиться в настоящий момент тем, чтобы предоставить прессе ту свободу, которой она заслуживает, освободив ее от всех помех. Почему бы правительству не основать большую газету, которая отвечала бы на статьи местной или иностранной прессы, защищала бы истинные интересы правительства и страны, публиковала бы законы, постановления и предписания, комментировала бы их и доводила бы до сведения широкой публики назначение и суть мер, принятых правительством. Тем самым недоброжелательство оказалось бы обезоруженным. Руководство этой крупной газеты должно было бы избегать лести, более фальшивой в глазах публики, нежели истина, какова бы она ни была. Правда и искренность должны стать ее девизом.

Мы советуем Вашему величеству, государь, как в интересах самого дела, так и в общих интересах окончательно отказаться от предприятий, управляемых лицами, которые состоят на государственной службе. Государственные фабрики слишком нерентабельны и ложатся тяжелым грузом на частную индустрию, единственно способную к процветанию. Следует выпустить акции на важнейшие материалы, сооружения и машины, которые есть у нас, и доверить управление государственными фабриками частным компаниям. Вы, Ваше величество, и Ваше правительство будете акционерами этих компаний. В каждом совете акционеров Вы имели бы право контроля и получения дивидендов.

Эти предприятия будут процветать, так как они получают превосходное оборудование, которое превзойдет все, что было использовано до сих пор...

Государь, мы изложили Вашему величеству не все, что наше сердце хотело бы ему сообщить, а лишь несколько основных мыслей о тех мерах, которые следовало бы предпринять в интересах империи. Мы обратимся еще на миг к мерам, касающимся управления и внешней политики империи.

Правительство должно приложить все силы, чтобы завоевать признательность всех наших народов. От проявленной им мудрости будет зависеть внутреннее благосостояние и целостность империи. Не требует особых доказательств тот факт, что Европа должна сама убедиться в нашем возрождении, базирующемся на общей пользе для всех наших народов. *Нельзя давать повод для обсуждения наших прав* (курсив в тексте.— И. Ф.).

Следует возратить провинциям в виде отчислений, предназначенных для обеспечения их духовного и материального благосостояния, большую часть из тех доходов, которые от них получают. Таким образом их убедят в том, что государство защищает их интересы.

Вступив на этот путь, правительство Вашего величества придаст своей внешней политике стабильный и упорядоченный ход. Европа окажет нам свое могущественное содействие, и никто не сможет сказать, будто мы не следуем по пути прогресса. Только тогда будут упрочены узы, соединяющие Турцию с остальной Европой. Только тогда договоры, которые гарантируют целостность нашего государства, перестанут быть иллюзорными.

По воле всевышнего судьбы империи в августейших руках Вашего величества. От Вас зависит та единственная роль, которую подобает играть нашему отечеству, а именно роль, связанная с сохранением сильной оборонительной позиции. Мы полагаем, государь, что излишне было бы содержать значительную постоянную армию. Это противоречило бы также многочислен-

## ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

ным и различным интересам. К тому же в любом случае военный флот окажется недостаточным, чтобы воспрепятствовать агрессии. Гораздо более полезным было бы строительство крепостей в стратегически важных пунктах страны. Это подняло бы престиж государства в глазах населения.

Государь, мы уповаем на то, что Ваше Величество благосклонно примет наши советы. Они идут от сердца и диктуются опытом. У них нет иной цели, кроме Ваших важнейших интересов. Никто в окружении Вашего Величества не может сомневаться в наших намерениях. Для нас более не существует личного интереса, который мог бы привязывать нас к благам этого мира!

Покидая по воле всевышнего тот почетный пост, который был доверен нам высочайшей Вашей милостью, мы уносим с собой горячие сожаления, что не сможем более представить Вам в материальном выражении нашу признательность, лучшие плоды нашего труда.

*Бабек, сентябрь 1871 г., Аали*

### Классики марксизма-ленинизма \*

1. Маркс К. Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung».—Т. 1.
2. Маркс К. Введение к «Критике политической экономии».—Т. 46. Ч. 1.
3. Маркс К. Формы, предшествующие капиталистическому производству.—Т. 46. Ч. 1.
4. Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология.—Т. 3.
5. Маркс К. и Энгельс Ф. Британская политика.—Дизраэли.—Эмигранты.—Мадзини в Лондоне.—Турция.—Т. 9.
6. Энгельс Ф. Турецкий вопрос.—Т. 9.
7. Энгельс Ф. Анти-Дюринг.—Т. 20.
8. Энгельс Ф. К истории первоначального христианства.—Т. 22.
9. Ленин В. И. К характеристике экономического романтизма.—Т. 2.
10. Ленин В. И. Социализм и религия.—Т. 12.
11. Ленин В. И. Пробуждение Азии.—Т. 23.
12. Ленин В. И. Тезисы по национальному вопросу.—Т. 23.
13. Ленин В. И. О праве наций на самоопределение.—Т. 25.
14. Ленин В. И. Империализм, как высшая стадия капитализма.—Т. 27.
15. Ленин В. И. Первоначальный набросок тезисов по национальному и колониальному вопросам.—Т. 41.

### Архив внешней политики России (АВПР)

16. ф. Канцелярия, Константинополь, 1830, д. 58, 5/17 мая, Проект Хатт-и Шерифа о Сербии.
17. ф. Канцелярия, Константинополь, 1831, д. 61, 9/21 февраля, Р. Рикман—К. В. Нессельроде. Секретная записка о Турции.
18. ф. Канцелярия, Константинополь, 1833, д. 45, 22 января/3 февраля, А. П. Бутенев—К. В. Нессельроде.
19. ф. Канцелярия, Константинополь, 1833, д. 46, 13/25 апреля, А. П. Бутенев—К. В. Нессельроде.
20. ф. Канцелярия, Константинополь, 1833, д. 47, 30 июля/12 августа, А. П. Бутенев—К. В. Нессельроде.
21. ф. Канцелярия, Константинополь, 1833, д. 48, 26 октября/7 ноября, А. П. Бутенев—К. В. Нессельроде.
22. ф. Канцелярия, Константинополь, 1833, д. 49, 20 декабря, К. В. Нессельроде—А. П. Бутеневу.
23. ф. Канцелярия, Константинополь, 1833, д. 243, 6/д.
24. ф. Канцелярия, Константинополь, 1835, д. 47, 21 декабря/2 января, А. П. Бутенев—К. В. Нессельроде.
25. ф. Канцелярия, Константинополь, 1836, д. 42, 7/19 августа, А. П. Бутенев—К. В. Нессельроде.
26. ф. Канцелярия, Константинополь, 1837, д. 39, 13/25 мая, А. П. Бутенев—К. В. Нессельроде.
27. ф. Канцелярия, Константинополь, 1839, д. 45, 24 октября/5 ноября, А. П. Бутенев—К. В. Нессельроде.
28. ф. Канцелярия, Константинополь, 1839, д. 46, 20 июня/2 июля, А. П. Бутенев—К. В. Нессельроде.
29. ф. Канцелярия, Константинополь, 1839, д. 47, 3/15 ноября. Текст Гюльханейского Хатт-и Шерифа и описание церемонии его провозглашения.

\* Произведения К. Маркса и Ф. Энгельса даны по 2-му изданию Сочинений; произведения В. И. Ленина — по Полному собранию сочинений.



30. ф. Канцелярия, Константинополь, 1840, д. 43, 23 апреля/5 мая. Секретная записка первого драгомана российского посольства Ханджери.
31. ф. Канцелярия, Лондон, 1863, д. 84, 25 января/6 февраля, Ф. И. Бруннов—А. М. Горчакову.
32. ф. Канцелярия, Константинополь, 1864, д. 32, 1/13 февраля, Е. П. Новиков—А. М. Горчакову.
33. ф. Канцелярия, Константинополь, 1865, д. 37, 20 июля/1 августа, Н. П. Игнатъев—А. М. Горчакову.
34. ф. Канцелярия, Константинополь, 1865, д. 39, 31 августа/12 сентября; 2/14 ноября, Н. П. Игнатъев—А. М. Горчакову.
35. ф. Канцелярия, Константинополь, 1870, д. 31, 3/15 февраля, Н. П. Игнатъев—А. М. Горчакову.
36. ф. Канцелярия, Константинополь, 1870, д. 32, 10/22 марта, Н. П. Игнатъев—А. М. Горчакову по поводу закона об османском подданстве. 17/29 марта, текст устава «Благотворительного общества славян».
37. ф. Канцелярия, Константинополь, 1870, д. 35, 8/20 декабря, Н. П. Игнатъев—А. М. Горчакову.
38. ф. Канцелярия, Константинополь, 1871, д. 30, 5/17 января, Н. П. Игнатъев—А. М. Горчакову.
39. ф. Канцелярия, Константинополь, 1871, д. 32, 4/16 июня, 17/29 июня, Н. П. Игнатъев—царю Александру II.
40. ф. Канцелярия, Константинополь, 1872, д. 26, 11/23 апреля, Н. П. Игнатъев—А. М. Горчакову, текст берата о Болгарском экзархате.
41. ф. Канцелярия, Константинополь, 1872, д. 28, 24 октября/5 ноября, Н. П. Игнатъев—А. М. Горчакову.
42. ф. Канцелярия, Константинополь, 1873, д. 24, 4/16 января, Н. П. Игнатъев—А. М. Горчакову.
43. ф. Канцелярия, Константинополь, 1873, д. 25, 3/15 мая, Н. П. Игнатъев—А. М. Горчакову; 10/22 мая, Н. П. Игнатъев—В. И. Вестману; 2/14 июня, Н. П. Игнатъев—царю Александру II.
44. ф. Канцелярия, Константинополь, 1873, д. 26, 12/24 июля, Н. П. Игнатъев—В. И. Вестману.
45. ф. Канцелярия, Константинополь, 1873, д. 27, 1/13 ноября, Н. П. Игнатъев—царю Александру II.
46. ф. Канцелярия, Константинополь, 1874, д. 35, 10/22 января, А. И. Нелидов—А. М. Горчакову.
47. ф. Канцелярия, Константинополь, 1875, д. 27, 7/19 августа, Н. П. Игнатъев—А. Г. Жомини.
48. ф. Канцелярия, Константинополь, 1875, д. 28, 20 сентября, секретная телеграмма Н. П. Игнатъева—Ястребову (консул в Мостаре); 15 сентября, Ястребов—Н. П. Игнатъеву.
49. ф. Канцелярия, Константинополь, 1875, д. 29, 1/13 декабря, Н. П. Игнатъев—А. М. Горчакову.
50. ф. Канцелярия, Константинополь, 1875, д. 30, 22 ноября/4 декабря, А. Г. Жомини—Н. П. Игнатъеву.
51. ф. Канцелярия, Константинополь, 1878, д. 31, т. I, 11/23 мая, А. Б. Лобанов—А. М. Горчакову.
52. ф. Канцелярия, Константинополь, 1878, д. 32, т. I, 28 августа/9 сентября, А. Б. Лобанов—Н. К. Гирсу.
53. ф. Канцелярия, Константинополь, 1878, д. 34, 26 апреля, проект инструкций князю А. Б. Лобанову-Ростовскому с пометой царя «Быть по сему».
54. ф. Канцелярия, Константинополь, 1878, д. 35, 28 августа/9 сентября, А. Б. Лобанов—Н. К. Гирсу.
55. ф. Канцелярия, Константинополь, 1879, д. 38, 19/31 июля, А. Б. Лобанов—Н. К. Гирсу.
56. ф. Канцелярия, Константинополь, 1879, д. 41, 24 декабря/5 января, М. К. Ону—А. М. Горчакову.
57. ф. Канцелярия, Константинополь, 1879, д. 42, 22 июня, А. Б. Лобанов—Н. К. Гирсу.
58. ф. Канцелярия, Константинополь, 1880, д. 50, т. I, 24 января/5 февраля, М. К. Ону—А. М. Горчакову.
59. ф. Канцелярия, Константинополь, 1880, д. 50, т. II, 2/14 февраля, М. К. Ону—А. М. Горчакову.
60. ф. Канцелярия, Константинополь, 1880, д. 52, 21 октября/2 ноября, Е. П. Новиков—Н. К. Гирсу.
61. ф. Канцелярия, Константинополь, 1881, д. 35, 5/17 октября, Е. П. Новиков—Н. К. Гирсу.
62. ф. Канцелярия, Константинополь, 1881, д. 37, 23 сентября/5 октября, Е. П. Новиков—Н. К. Гирсу.
63. ф. Канцелярия, Константинополь, 1882, д. 24, т. I, 28 января/9 февраля, Е. П. Новиков—Н. К. Гирсу.
64. ф. Канцелярия, Константинополь, 1882, д. 26, 13/25 января, Е. П. Новиков—Н. К. Гирсу.
65. ф. Канцелярия, Константинополь, 1882, д. 27, 12/24 августа, А. И. Нелидов—Н. К. Гирсу.
66. ф. Канцелярия, Константинополь, 1883, д. 47, 25 января, А. И. Нелидов—Н. К. Гирсу.
67. ф. Канцелярия, Константинополь, 1883, д. 58, 15/27 февраля, А. И. Нелидов—Н. К. Гирсу.
68. ф. Канцелярия, Константинополь, 1883, д. 59, 17/29 октября, А. И. Нелидов—Н. К. Гирсу.
69. ф. Канцелярия, Константинополь, 1884, д. 26, 9/21 января, А. И. Нелидов—А. Е. Влангали; 26 апреля/8 мая, А. И. Нелидов—Н. К. Гирсу.
70. ф. Канцелярия, Константинополь, 1884, д. 27, 9/21 января, А. И. Нелидов—А. Е. Влангали.
71. ф. Канцелярия, Константинополь, 1885, д. 20, т. I, 22 апреля/4 мая, А. И. Нелидов—Н. К. Гирсу.
72. ф. Канцелярия, Константинополь, 1885, д. 20, т. II, 8/13 июня, А. И. Нелидов—Н. К. Гирсу.
73. ф. Канцелярия, Константинополь, 1886, д. 30, 11/23 сентября, А. И. Нелидов—Н. К. Гирсу.
74. ф. Канцелярия, Константинополь, 1887, д. 25, 5/17 января, А. И. Нелидов—Н. К. Гирсу.
75. ф. Канцелярия, Константинополь, 1888, д. 25, т. I, 31 марта/12 апреля, М. К. Ону—Н. К. Гирсу.
76. ф. Канцелярия, Константинополь, 1888, д. 25, т. II, 29 сентября/11 октября, А. И. Нелидов—Н. К. Гирсу. Текст англо-турецкой конвенции по Суэцу.
77. ф. Канцелярия, Константинополь, 1889, д. 24, т. I, 13/25 июля, А. И. Нелидов—Н. К. Гирсу.
78. ф. Канцелярия, Константинополь, 1890, д. 24, 2/14 января, А. И. Нелидов—Н. К. Гирсу.
79. ф. Канцелярия, Константинополь, 1890, д. 25, 18/30 декабря, А. И. Нелидов—Н. К. Гирсу.
80. ф. Канцелярия, Константинополь, 1891, д. 24, т. I, 10/22 января, А. И. Нелидов—Н. К. Гирсу.
81. ф. Канцелярия, Константинополь, 1891, д. 24, т. II, 27 июня/9 июля, 25 июля/6 августа, А. И. Нелидов—Н. К. Гирсу.
82. ф. Канцелярия, Константинополь, 1893, д. 24, 4/16 февраля, А. И. Нелидов—Н. П. Шишкину.
83. ф. Канцелярия, Константинополь, 1894, д. 25, т. I, 10/22 февраля, В. Жадовский—Н. К. Гирсу.
84. ф. Канцелярия, Константинополь, 1894, д. 25, т. II, 30 июня/12 июля, 14/26 июля, А. И. Нелидов—Н. К. Гирсу.
85. ф. Канцелярия, Константинополь, 1895, д. 26, т. I, 25 мая/6 июня, 8/20 июня, А. И. Нелидов—А. Б. Лобанову-Ростовскому.
86. ф. Канцелярия, Константинополь, 1895, д. 26, т. II, 3/15 августа, 27 июля/8 августа, А. И. Нелидов—А. Б. Лобанову-Ростовскому.
87. ф. Канцелярия, Константинополь, 1895, д. 28, 12/24 октября, 19/31 октября, 26 октября/7 ноября, 2/14 ноября, 30 ноября/12 декабря, 7/19 декабря, А. И. Нелидов—А. Б. Лобанову-Ростовскому.

88. ф. Канцелярия, Константинополь, 1896, д. 27, т. I, 4 января, донесение третьего драгомана российского посольства Майкова.
89. ф. Канцелярия, Константинополь, 1896, д. 27, т. II, 24 сентября, А. И. Нелидов—Н. П. Шишкину.
90. ф. Канцелярия, Константинополь, 1896, д. 29, 3/15 октября, 10/22 октября, А. И. Нелидов—Н. П. Шишкину.
91. ф. Канцелярия, Константинополь, 1897, д. 30, т. I, 15/27 февраля, А. И. Нелидов—М. Н. Муравьеву; 13/25 января, А. И. Нелидов—В. Н. Ламсдорфу.
92. ф. Канцелярия, Константинополь, 1897, д. 30, т. II, 29 мая/10 июня, А. И. Нелидов—М. Н. Муравьеву.
93. ф. Канцелярия, Константинополь, 1897, д. 31, т. I, 10/22 июля, 14/26 августа, А. И. Нелидов—М. Н. Муравьеву.
94. ф. Канцелярия, Константинополь, 1897, д. 31, т. II, 27 ноября/9 декабря, В. Жадовский—М. Н. Муравьеву; 13/25 января, А. И. Нелидов—В. Н. Ламсдорфу.
95. ф. Канцелярия, Константинополь, 1898, д. 26, 12/24 февраля, И. А. Зиновьев—М. Н. Муравьеву.
96. ф. Канцелярия, Константинополь, 1899, д. 25, т. I, И. А. Зиновьев—М. Н. Муравьеву, текст докладной записки от 9 января 1899 г. оттоманского верховного комиссара в Египте Мухтар-паши султану.
97. ф. Канцелярия, Константинополь, 1899, д. 25, т. II, 1/13 апреля, И. А. Зиновьев—М. Н. Муравьеву.
98. ф. Канцелярия, Константинополь, 1899, д. 26, 21 августа/2 сентября, И. А. Зиновьев—М. Н. Муравьеву.
99. ф. Канцелярия, Константинополь, 1899, д. 27, 12/24 декабря, И. А. Зиновьев—М. Н. Муравьеву.
100. Отчет МИД за 1858 г.
101. Отчет МИД за 1860 г.
102. Отчет МИД за 1867 г.
103. ф. Посольство в Константинополе, Адрианополь, 1863, д. 1009, 27 февраля/11 марта, Золотарев—Новикову.
104. ф. Посольство в Константинополе, Адрианополь, 1864, д. 1010, 27 августа/8 сентября, Золотарев—Игнатьеву.
105. ф. Посольство в Константинополе, Филиппополь, 1864, д. 1010, 13 апреля, Н. Геров—Е. П. Новикову.
106. ф. Посольство в Константинополе, Бухарест, 1866, д. 1537, 27 сентября, Оффенберг—Н. П. Игнатьеву.
107. ф. Главный архив V—A<sub>2</sub>, 1871, д. 540.
108. ф. Главный архив I—7, оп. 6, 1826, д. 1.
109. ф. Турецкий стол (новый), 1900, д. 6901.
110. ф. Турецкий стол (новый), 1901, д. 6934.
111. «Le Courrier de Smyrne», 03.01.1830; 15.01.1831.
112. «Le Journal de Smyrne», 22.04.1832; 14.07.1839.
113. «Le Moniteur Ottoman». 1833—1839 (неполный комплект).
114. «Takvim-i vekaîi». 1835—1839 (отдельные номера).
115. «Le Journal de Francfort», 2.08.1837.
116. «La Turquie», 17.06.1871; 09.04, 10.05.1873; 20.05.1878; 15.04.1881.
117. «Le Journal de Constantinople», 01.02.1864.
118. «Levant Gerald», 01.06, 01.11.1873, 20.05, 01.06.1878.
119. «Tercuman-i hakikat». 11.11.1879.
120. «Osmanlı», 29.12.1881; 09.02.1882.
121. «La Trompette», 26.09.1866.
122. «La Revue de Paris», XVII, № 7, mars—avril 1910, с. 505—224; № 9 mai—juin 1910, с. 105—124.
- 122а. В амбери Г. Ислам в XIX веке. Культурно-исторический очерк.—«Знание». 1876, № 1, 2, 4.
123. «Застава» о Боснии и Херцеговине. 1871—1873. Кн. 2. Сарајево, 1953; 1874—1876. Кн. 3. Сарајево, 1954.
124. Записки графа Н. П. Игнатьева. 1875—1877.—«Исторический вестник». Пг., 1914, т. 135—137, кн. 1—7; 1915, кн. 1—6; 1916, кн. 1—6.
125. Записки графа Н. П. Игнатьева (1864—1874) (на франц. яз.)—«Известия министерства иностранных дел». 1914, кн. 1—4; 1915, кн. 1—4.
126. [К намиль-паша]. Записки великого везира Киамиль-паши. С предисл. Шахтинского.—«Известия министерства иностранных дел». 1915, кн. 1—3; 1916, кн. 1, 3, 4.
127. Коран. М., 1963.
128. Мольтке Г. Письма о событиях и приключениях в Турции от 1835 до 1839 г. Пер. с нем. СПб., 1877.
129. Мольтке Г. Письма о Турции.—«Военный сборник». 1877, № 8—10.
130. Политическое завещание Фуад-паши.—«Русская мысль». 1896, № 11.
131. Розен Г. История Турции от победы реформы в 1826 г. до Парижского трактата 1856 г. В 2-х частях. Пер. с нем. СПб. 1872.
132. Руайе А. Султан Махмут и министры его. Пер. с франц.—«Сын Отечества». СПб., 1838, т. 3.
133. Султан Махмут.—«Исторический, статистический и географический журнал, или Современная история света». М., 1828, кн. 2, ч. 3; кн. 3, ч. 3.
134. Теплов В. Смутное время и дворцовый переворот в Константинополе (Записки очевидца). СПб., 1897.
135. Убичини А., де Куртейль П. Современное состояние Оттоманской империи. Статистика, правление, администрация, финансы, армия, общины. СПб., 1877.
136. Шарм Г. Положение Турции. Ее политика, административное и финансовое положение.—«Век». 1882, кн. 12.
- \* \* \*
137. Akarlı E. D. Belgelerle Tanzimatı Osmanlı sadrazamlarından Ali ve Fuad paşaların siyasi vasiyyetnâmeleri. Istanbul, 1978.
138. L'Angleterre et l'Allemagne en Orient. [Б. м.], 1881.
139. Appel des musulmans opprimés au Congrès de Berlin. Leur situation en Europe et en Asie depuis de Traité de San-Stéfano. Constantinople, 1878.
140. Cevdet Paşa. Tezakir 1—12. Ankara, 1953; Tezakir 13—20. Ankara, 1956.
141. Charms G. L'avenir de la Turquie, le panislamisme. P., 1883.
142. Engelhardt Ed. La Turquie et le Tanzimat ou l'Histoire des réformes dans l'Empire Ottoman depuis 1826. P., 1882.
143. Farley J. L. The Decline of Turkey. L., 1875.
144. Farley J. L. Turkey in 1866. L., 1869.
145. Farley J. L. Turks and Christians. L., 1876.
146. Feridun S. Anayasalar ve siyasal belgeler. Istanbul, 1962.
147. Gaulis G. La ruine d'un empire. Abdul-Hamid, ses amis et ses peuples. P., 1913.
148. Inal M. K. Osmanlı devrinde son sadrazamlar. C. 2. Ankara, 1941; C. 6. Ankara, 1943; C. 7. Ankara, 1946.
149. Inalcık H. Sened-i Ittifak ve Gülhane Hatt-i Hümayunu.—«Belleten». Ankara, 1964, т. 28, ekim, № 112.
150. Kâmil Paşa. Tarih-i siyasi-yi devlet-i aliye-yi osmaniye. Istanbul, 1326 (араб. шрифт).
151. Kiamil Bey Numan. Verité sur l'islamisme et l'Empire Ottoman. P., 1894.
152. Karal E. Z. Ragıp efendi'nin islahat lâyihası.—«Tarih vesikalartı», с. 1, № 5.

## Периодические издания

111. «Le Courrier de Smyrne», 03.01.1830; 15.01.1831.
112. «Le Journal de Smyrne», 22.04.1832; 14.07.1839.
113. «Le Moniteur Ottoman». 1833—1839 (неполный комплект).
114. «Takvim-i vekaîi». 1835—1839 (отдельные номера).
115. «Le Journal de Francfort», 2.08.1837.
116. «La Turquie», 17.06.1871; 09.04, 10.05.1873; 20.05.1878; 15.04.1881.
117. «Le Journal de Constantinople», 01.02.1864.
118. «Levant Gerald», 01.06, 01.11.1873, 20.05, 01.06.1878.
119. «Tercuman-i hakikat». 11.11.1879.
120. «Osmanlı», 29.12.1881; 09.02.1882.
121. «La Trompette», 26.09.1866.
122. «La Revue de Paris», XVII, № 7, mars—avril 1910, с. 505—224; № 9 mai—juin 1910, с. 105—124.

153. Lewis B. Ali-Pasha on Nationalism.— «Middle Eastern Studies». 1974, v. 10, № 1.
154. [Mordtmann]. Stambul und das Moderne Türkenthum. Bd 1—2. Lpz., 1876—1877.
155. Noradounghian G. Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman. Vol. 2 (1789—1859). P., 1900; Vol. 3 (1856—1876). P., 1902.
156. d'Ohsson M. Tableau général de l'Empire Ottoman T. 1—3, 1787—1820.
157. Rasim A. Osmanlı tarihi. C. 3—5. Istanbul, 1327—1329 (араб. шрифт).
158. Renan E. L'Islamisme et la science. Conférence faite à la Sorbonne 29 mars 1883. P., 1883.
159. Said Halim paşa. Buhranlarımız. Istanbul, 1973.
160. Schopoff A. Les réformes et la protection des chrétiens en Turquie. 1673—1904. Firmans, bérats, protocoles, traités, capitulations, conventions, arrangements, notes, circulaires, règlements, lois, mémorandums etc. P., 1904.
161. Tahsin Öz. Selim III, Mustafa IV ve Mehmet II zamanlarına ait vesikalar.— «Tarih vesikaları», с. 1. № 1. Haziran, 1941.
162. Testa J. Recueil des traités de la Porte Ottomane avec les puissances étrangères. Vol. 5. P., 1882; Vol. 7. P., 1892; Vol. 11. P., 1911.
163. Thouvenel L. Trois années de la question d'Orient 1856—1859 d'après les papiers inédits de M. Thouvenel. P., 1897.
164. Ubicini A. La Turquie actuelle. P., 1855.
165. Ubicini A., de Courteille P. Etat présent de l'Empire Ottoman. P., 1876.
166. Ubicini A. Lettres sur la Turquie. T. 1. P., 1853.

### Исследования

167. Агаев С. Л. «Революция сверху»: генезис и пути развития.— Рец.: «Вопросы философии». 1976, № 11.
168. Агаев С. Л. «Революция сверху»: содержательность структуры и формальность структурализма.— Рец.: «Народы Азии и Африки». 1980, № 5.
169. Айзенштейн Н. А. Об антифеодальной оппозиции Джеляледдина Руми (по материалам «Житий» Ахмеда Эфляки).— Тюркологический сборник 1976. М., 1978.
170. Бартольд В. В. Мусульманский мир. Пб., 1922, вып. 22. История.
171. Бартольд В. В. Панисламизм.— Сочинения. Т. 6. Работы по истории ислама и арабского халифата. М., 1966.
172. Бартольд В. В. Турция, ислам и христианство.— Сочинения. Т. 6. М., 1966.
173. Бартольд В. В. Халиф и султан.— Сочинения. Т. 6. М., 1966.
174. Бартольд В. В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве.— Сочинения. Т. 6. М., 1966.
175. Вайнштейн О. Л. Французская буржуазная революция конца XVIII века и турецкий Восток.— «Ученые записки ЛГУ». 1940, № 52, серия истор. наук, вып. 6.
176. Васильев А. М. Пуритане ислама? Ваххабизм и первое государство Саудилов в Аравии (1744/45—1818). М., 1967.
177. Гарбузова В. С. Поэты Турции XIX века. Л., 1970.
178. Гиргас В. Права христиан на Востоке по мусульманским законам. СПб., 1865.
179. Гордлевский В. А. Избранные сочинения. Т. 1. М., 1960.
180. Гордлевский В. А. Был ли турецкий султан халифом? (Привесок к монографии В. В. Бартольда).— Избранные сочинения. Т. 3. М., 1962.
181. Гордлевский В. А. Религиозное и национальное самосознание.— Избранные сочинения. Т. 3. М., 1962.
182. Гордлевский В. А. Религиозная реакция; полемические сочинения; апология ислама.— Избранные сочинения. Т. 3. М., 1962.
183. Даниелян Р. С. Армянская школа во второй половине XIX в. и политика османского правительства.— Страны и народы Ближнего и Среднего Востока. X. Турция. Ер., 1979.
184. Долгов К. Ренессанс и политическая философия Макиавелли.— «Новый мир». 1981, № 7, 8.
185. Дулина Н. А. Отношение Мустафы Решид-паши к проблеме статуса христианского населения Османской империи.— Тюркологический сборник 1976. М., 1978.
186. Дулина Н. А. Османская империя в международных отношениях (30—40-е годы XIX в.). М., 1980.
187. Дулина Н. А. Танзимат и Мустафа Решид-паша. М., 1984.
188. Ерасов Б. С. Проблемы исследования идеологии народов Востока в новое время.— «Народы Азии и Африки». 1975, № 1.
189. Еремеев Д. Е. Этногенез турок. М., 1971.
190. Желтяков А. Д. К вопросу о вестернизации Турции в новое время.— Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. 2. Л., 1968.
191. Желтяков А. Д. и Петросян Ю. А. История просвещения в Турции (конец XVIII — начало XX в.). М., 1965.
192. Желтяков А. Д. Печать в общественно-политической и культурной жизни Турции (1729—1908 гг.). М., 1972.
193. Желтяков А. Д. Пантюризм и Омер Сейфеддин (Из истории общественно-политической мысли в Турции начала XX в.).— «Востоковедение». 7, № 403, вып. 23. Филологические исследования. Л., 1980.
194. Желтяков А. Д. Газета «Стамбульские новости» о политике младотурок в национальном вопросе (1909—1910 гг.).— Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. 5. Л., 1980.
195. Желтяков А. Д. К вопросу об истоках просветительства в Османской империи. Формирование и развитие светских тенденций в турецкой культуре XVIII в.— середины XIX в.— Балканские исследования. Вып. 6. М., 1980.
196. Жуков Е. М., Барг М. А., Черняк Е. Б., Павлов В. И. Теоретические проблемы всемирно-исторического процесса. М., 1979.
197. Зарождение идеологии национально-освободительного движения (XIX—начало XX в.). Очерки по истории общественной мысли народов Востока. М., 1973.
198. Иванов Н. А. О типологических особенностях арабо-османского феодализма.— «Народы Азии и Африки». 1978, № 3.
199. Иванов Н. А. О некоторых социально-экономических аспектах традиционного ислама (на примере арабо-османского общества).— Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1982.
200. Иванов Н. А. Османское завоевание арабских стран. 1516—1574. М., 1984.
201. Инджикян О. Г. Буржуазия Османской империи. Ер., 1977.
202. История национально-освободительной борьбы народов Африки в новое время. М., 1976.
203. История философии. Т. 1—6. М., 1957—1965.
204. Казин-Бек Ю. Современная Турция. СПб., 1897.
205. Коллас. История Турции. Пер. с франц. СПб., 1882.
206. Кононов А. Н. К истории формирования турецкого письменного литературного языка.— Тюркологический сборник 1976. М., 1978.
207. Котлов Л. Н. Становление национально-освободительного движения на Арабском Востоке (середина XIX в.—1908 г.). М., 1975.
208. Крымский А. А. Мусульманство и его будущее. М., 1899.
209. Крымский А. А. История мусульманства. Очерки религиозной жизни. Ч. 3. М., 1912.
210. Лазарев М. С. Курдский вопрос (1891—1917). М., 1972.
211. Левин З. П. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте (новое время). М., 1972.
212. Луцкий В. Б. Новая история арабских стран. М., 1965.
213. Мак-Колль М. Султан и державы. Пер. с англ. СПб., 1897.
214. Малюковский М. В. Начальный этап мусульманской реформации в Египте.— «Краткие сообщения Института востоковедения». М., 1959, № 17.

215. Массон В. М. и Ромодин В. А. История Афганистана. Т. 2. М., 1965.
216. Массэ А. Ислам. Очерк истории. Пер. с франц. М., 1982.
217. Мейер М. С. О соотношении светской и духовной власти в османской политической системе в XVI—XVIII вв.—Ислам в истории народов Востока. М., 1981.
218. Миллер А. Ф. Мустафа-паша Байрактар. Оттоманская империя в начале XIX века. М.—Л., 1947.
219. Миллер А. Ф. Краткая история Турции. М., 1948.
220. Михов. Население Турции и Болгарии в XVIII и XIX вв. София, 1967.
221. Монтгомери У. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976.
222. Новичев А. Д. История Турции. Т. 1. Эпоха феодализма (XI—XVIII века). Л., 1963.
223. Новичев А. Д. История Турции. Новое время. Т. 2. Ч. 1 (1792—1839). Л., 1968.
224. Новичев А. Д. История Турции. Новое время. Т. 3. Ч. 2 (1839—1853). Л., 1973.
225. Новичев А. Д. История Турции. Новое время. Т. 4. Ч. 3 (1853—1875). Л., 1978.
226. Новичев А. Д. Борьба между реформаторами и консерваторами в период Танзимата (1839—1853).—Тюркологический сборник 1973. М., 1975.
227. Орбели И. А. Синхронистические таблицы для перевода исторических дат по хиджре на европейское летосчисление. Л., 1940.
228. Пантеон знаменитых современников. Т. 4. СПб., 1838.
229. Петросян Ю. А. «Новые османы» и борьба за конституцию 1876 г. в Турции. М., 1958.
230. Петросян Ю. А. Из истории пропаганды доктрины османизма на Балканах.—Тюркологический сборник 1973. М., 1975.
231. Петросян Ю. А. Младотурецкое движение (вторая половина XIX—начало XX в.). М., 1971.
232. Петрушевский И. П. Ислам в Иране (Курс лекций). Л., 1966.
233. Саркисян Е. К. Политика османского правительства в Западной Армении и державы в последней четверти XIX и начале XX в. Ер., 1972.
234. Смирнов В. Д. Турецкая цивилизация, ее школы, софта, библиотеки.—«Вестник Европы». 1876, кн. 8—9.
235. Степаняц М. Т. Исторические судьбы суфизма.—«Вопросы философии». 1980, № 6.
236. Степаняц М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX—XX вв.). М., 1982.
237. Странник. Век «Танзимата». Письмо из Константинополя.—«Русский вестник». 1899, кн. 12.
238. Султан Махмут. Пер. В. Р.—«Вестник Европы». 1830, кн. 2 и 3.
239. Tatarine M. Панисламизм (как грозное движение в мусульманском мире).—«Офицерская жизнь». 1908, № 118, 122, 123.
240. Тверитинова А. С. Фальсифицированная версия о турецком халифате (Из истории панисламизма в Турции).—«Известия отд. общ. наук АН Таджикской ССР». 1954, вып. 5.
241. Тодоров Н. Балканский город. XV—XIX вв. М., 1976.
242. Тодорова М. Н. Европеизация в Османской империи (Постановка проблемы и ее освещение в современной западной и турецкой историографии).—«Народы Азии и Африки». 1977, № 2.
243. Триго М. Абдул-Азис, султан и калиф Турции.—«Дело». 1876, № 6.
244. Фадеева И. Е. Мидхат-паша. Жизнь и деятельность. М., 1977.
245. Фадеева И. Л. Основные черты программы османских реформаторов 50—60-х гг. XIX в. Аалли-паши и Фуад-паши.—«Народы Азии и Африки». 1978, № 4.
246. Фадеева И. Л. Османская империя и англо-турецкие отношения в середине XIX в. М., 1982.
247. Фадеева И. Л. Об эволюции светских тенденций в социально-политическом развитии Турции. К постановке вопроса.—Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1982.
248. Фадеева И. Л. Новые аспекты в политике Порты 70-х годов XIX в.—Тюркологический сборник 1978. М., 1984.
249. Фадеева И. Л. Формирование новых политических установок в эпоху правления султана Махмуда II (первая треть XIX в.).—Тюркологический сборник 1979. М., 1985.
250. Хильми И. Т. Европеизация. Восточный сборник. Пг., 1916, кн. 2.
251. Хитрова Н. И. По поводу записки Е. П. Ковалевского о восточном вопросе.—Изследования върху Българското възраждане София, 1974.
252. Хитрова Н. И. Черногория в национально-освободительном движении на Балканах и русско-черногорские отношения в 50—70-х годах XIX в. М., 1979.
253. Цветков П. Турция и ислам при Абдул-Гамиде.—«Средняя Азия». 1910, кн. 3—8, 11, 12.
254. Чалоян В. К. Восток — Запад. Преемственность в философии античного и средневекового общества. М., 1979.
255. Череванский Вл. Мир ислама. Его пробуждение. Историческая монография. Ч. 1—2. СПб., 1901.
256. Чешков М. А. [Рец. на:] Элин К. Тримбергер. Революции сверху. Военные бюрократы и развитие в Японии, Турции, Египте и Перу.—«Народы Азии и Африки». 1980, № 2.
- \* \* \*
257. Akçura Y. Osmanlı İmparatorluğunun dağılma devri (XVIII ve XIX asırlarda). İstanbul, 1940.
258. Arsal S. M. Teokratik devlet ve lâik devlet.—Tanzimat. İstanbul, 1940.
259. Avcıoğlu D. Türkiye'nin düzeni (dün-bugün-yarın). Ankara, 1969.
260. Berkes N. Türkiyede çağdaşlaşma. İstanbul, 1973.
261. Cem I. Türkiye'de geri kalmışlığın tarihi. İstanbul, 1974.
262. Çerman O. N. Dinde reform. İstanbul, 1958.
263. Gökbilgin M. T. Tanzimat hareketinin osmanlı müesseselerine ve teşkilatına etkileri.—«Belleten». Ankara, 1967, cilt 31, № 121.
264. Hakkı I. Hıristiyanlık ve müsülmanlık. İstanbul, 1935.
265. İnal M. K. Osmanlı devrinde son sadriâzamlar. C. 1. İstanbul, 1940.
266. İnalçık H. Tanzimat ve Bulgar meselesi. Ankara, 1943.
267. İnalçık H. Tanzimatın uygulanması ve sosyal tepkileri.—«Belleten». Ankara, 1964, cilt 28, № 112.
268. Karal E. Z. Osmanlı tarihi. C. 5. Nizam-ı cedid ve Tanzimat devirleri (1789—1856). Ankara, 1961; C. 6. İslahat fermanı devri 1856—1861. Ankara, 1954; C. 7. İslahat fermanı devri 1861—1876. Ankara, 1956.
269. Karal E. Z. Gülhane hattı hümayûnunda batının etkisi.—«Belleten». Ankara, 1964, cilt 28, № 112.
270. Karal E. Z. Tanzimattan evvel garphlaşma hareketleri (1718—1839).—Tanzimat. İstanbul, 1940.
271. Karpat K. Türk demokrasi tarihi. İstanbul, 1967.
272. Kunalp S. Bir osmanlı diplomatı Kostaki Musurus paşa. 1807—1891.—«Belleten». Ankara, 1970, cilt 34, № 135.
273. Kuran A. B. Osmanlı İmparatorluğunda inkilâp hareketleri ve millî mücadele. İstanbul, 1956.
274. Kuran E. Osmanlı İmparatorluğunda yenileşme hareketleri.—Türk dünyası el kitabı. Ankara, 1976.
275. Koloğlu O. İslamda başlık. Ankara, 1978.
276. Koloğlu O. Mustafa Kemal'in yanında iki Libya'lı lider Ahmet Şerif—Süleyman Baruni. Ankara, 1981.
277. Mardin Ş. Din ve İdeoloji. Ankara, 1969.
278. Nuri O. Abdul Hamid Sani ve devri saltanatı. İstanbul, 1911 (араб. шрифт).
279. Rasim A. Osmanlı tarihi. İstanbul, 1968.
280. Saib A. Vaka-i sultan Abdülaziz. İstanbul, 1910 (араб. шрифт).
281. Sencer M. Osmanlı toplum yapısı. İstanbul, 1969.

282. Sencer M. Dinin türk toplumuna etkileri. İstanbul, 1974.
283. Sencer M. Osmanlılarda din ve devlet. İstanbul, 1974.
284. Siyavuşgil S. E. Tanzimatın Fransız etkârî umumîyesinde uyandırdığı akisler.—Tanzimat. İstanbul, 1940.
285. Tahsin Paşa. Abdülhamit. Yıldız hatıraları. İstanbul, 1931.
286. Tanzimat. İstanbul, 1940.
287. Tökin F. H. Türkiyede siyasi partiler ve siyasi düşüncenin gelişmesi. 1839—1965. İstanbul, 1965.
288. Tunaya T. Z. Türkiyede siyasi partiler. 1859—1952. İstanbul, 1952.
289. Tunaya T. Z. Türkiyede siyasi hayatında batılılaşma hareketleri. İstanbul, 1960.
290. Tunaya T. Z. İslamcılık cereyanı. İstanbul, 1962.
- \* \* \*
291. Almanach de l'Empire Ottoman pour l'année 1849 avec statistica. Constantinople, 1849.
292. d'Aubignosc L. R. La Turquie nouvelle jugée au point où l'ont amenée les réformes du sultan Mahmoud. P., 1839.
293. Bailey F. E. British Policy and the Turkish Reform Movement. Cambridge, 1942.
294. Bernard V. Le sultan, l'islam et les puissances. P., 1907.
295. The Beginnings of Modernization in the Middle East. Chicago, 1968.
296. Berkes N. The Development of Secularism in Turkey. Montreal, 1964.
297. Boué A. La Turquie d'Europe ou observations sur la géographie, la géologie, l'histoire naturelle, la statistique, les moeurs, les coutumes, l'archéologie, l'agriculture, l'industrie, le commerce, les gouvernements divers, le clergé, l'histoire et l'état politique de cet empire. 4 vols. P., 1840.
298. Brunswick B. La succession au trône de Turquie. P., 1872.
299. Davison R. H. The Question of Fuad Paşa's Political Testament.—«Belleten». Ankara, 1959, cilt 33, № 89.
300. Davison R. H. Reform in the Ottoman Empire 1856—1876. Princeton, 1963.
301. Davison R. H. Turkish Attitudes concerning Christian—Muslim Equality in the Nineteenth Century.—«American Historical Review». 1954, t. 59, № 4.
302. Davison R. H. Turkey. Prentice-Hall, 1968.
303. Findley C. V. Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte, 1789—1922. Princeton, 1980.
304. Ganem H. Les Sultans ottomans. 2 vols. P., 1902.
305. Gibb H. A., Bowen H. Islamic Society and the West: a Study of the impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East. T. 1, 2. L., 1950—1957.
306. Guizot F. P. Histoire de la Civilisation en Europe. P., 1828.
307. Hammer-Purgstall J. Histoire de l'Empire Ottoman depuis son origine jusqu'à nos jours. T. 17. P., 1841.
308. Haslip J. The Sultan. The Life of Abdul Hamid II. L., 1973.
309. Heyd U. Foundations of Turkish Nationalism. L., 1950.
310. Hurewitz J. C. The Europeanization of Ottoman Diplomacy: the Conversion from Unilateralism to Reciprocity in the Nineteenth Century.—«Belleten». Ankara, 1961, cilt 25, № 99.
311. Imbert P. La rénovation de d'Empire Ottoman. Affaires de la Turquie. P., 1909.
312. Inalcık H. The Ottoman Empire (The Classical Age 1300—1600). L., 1973.
313. Inalcık H. The Nature of Traditional Society.—Economic and Political Modernization in Japan and Turkey. Princeton, 1964.
314. Juchereau de Saint-Denys A. Histoire de l'Empire Ottoman depuis 1792 jusqu'en 1844. T. 1—2. P., 1844.
315. Juchereau de Saint-Denys A. Révolutions de Constantinople en: 1807 et 1808. T. 1—2. P., 1819—1822.
316. Kamel S. Abu Jaber. The Millet System in the Nineteenth Century. Ottoman Empire.—«The Muslim World». 1967, vol. 62, № 3.
317. Karpát K. An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: from Social Estates to Classes, from Millets to Nations. Princeton, 1973.
318. Karpát K. Political and Social Thought in the Contemporary Middle East. L., 1968.
319. Keddi N. R. Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani. A Political Biography. Berkeley, 1972.
320. Kinross J. P. The Ottoman Centuries. N. Y., 1977.
321. Kushner D. The Rise of Turkish Nationalism. 1876—1908. L., 1977.
322. Kohn H. Western Civilisation in the Near East. L., 1936.
323. Krikorian M. K. Armenians in the Service of the Ottoman Empire. 1860—1908. L., 1978.
- 323a. Layish A. Uriel Heyd's Contribution to the Study of the Legal, Religious, Cultural and Political History of the Ottoman Empire and Modern Turkey.—«Bulletin of British Society for Middle Eastern Studies». Ox., 1982, vol. 9, № 1.
324. Lee D. E. The Origins of Pan-Islamism.—«American Historical Review». January 1942, vol. 47, № 2.
325. Lewis B. The Emergence of Modern Turkey. London—New York—Toronto, 1961.
326. Mantran M. R. La Turquie et le modernisme dans l'Islam.—«Regards sur l'Islam». Pensée Universelle, 1964.
327. Mardin Ş. The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study of Modernization of Turkish Political Ideas. Princeton, 1962.
328. Mardin Ş. Ideology and Religion in the Turkish Revolution.—International Journal of Middle East Studies. 1971, № 2.
329. Menzies S. Turkey Old and New. Historical, Geographical and Statistical. L., 1883.
330. Miller A. F. Premières pages de la biographie d'Atatürk.—«Etudes Balkaniques». Sofia, 1971, № 1.
331. Nationalism in a Non-National State. The Dissolution of the Ottoman Empire. Ohio, 1977.
332. Political Modernization in Japan and Turkey. Princeton, 1964.
333. Rambert L. Notes et impressions de Turquie. L'empire Ottoman sous Abdul-Hamid. 1895—1905. P., 1920.
334. Sevim A. The Turks and Islam. Ankara, 1976.
335. Shaw S.-J. The Ottoman Census System and Population. 1831—1914.—«International Journal of Middle East Studies». L.—N. Y., 1978, vol. 9, № 3.
336. Shaw S. Some Aspects of the Aims and Achievements of the 19th Century Ottoman Reformers.—The Beginnings of Modernization in the Middle East. Chicago, 1968.
337. Skene J. H. Les trois époques de l'histoire ottomane. Essai politique sur les réformes récentes en Turquie. P., 1851.
338. Todorova M. Composition of the Ruling Elite of the Ottoman Empire in the Period of Reforms (1826—1878).—«Etudes balkaniques». Sofia, 1976, № 1.
339. Toprak B. Islam and Political Development in Turkey. Leiden, 1981.
340. Trimberger E. K. Revolutions from Above. Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt and Peru. New Brunswick (New Jersey), 1978.
341. Urquart D. Turkey and its Resources. L., 1833.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аали-паша 63, 71—73, 75, 77, 79—84, 86—91, 94—96, 97, 101, 104—109, 117, 120, 125, 127, 205, 210, 213, 214, 224, 230, 231, 238, 243, 254
- Аарифи-паша 138
- Абадиты 143
- Аббасиды 139, 141, 153
- Абд аль-Муталиб 143, 144
- Абд ар-Рахман аль-Кавакиби см. аль-Кавакиби
- Абдо 170, 195
- Абдул Азиз I 77, 79, 106, 108, 112, 114, 121, 123, 124, 127, 132, 150, 213, 232, 233, 243, 249
- Абдул Меджид I 42, 56, 74, 76, 79, 106, 212, 213, 230, 232
- Абдул Хамид I 30
- Абдул Хамид II 4, 5, 72, 78, 113, 115, 124, 125, 130—135, 137, 138, 141, 143—147, 149—153, 155, 158, 162, 164, 174—178, 180—182, 184, 187, 189—197, 205, 206, 207, 211—213, 215, 217, 225, 233, 234, 235
- Абдуррахман 178, 235
- Абу Бекр 171, 234
- Абу-ль Худа 177, 233
- Абу-Ханифа 11
- Авджиоглу Д. 226
- Авни-паша 97, 123
- Агаев, Ахмед (Ага-оглу) 227
- Агатон-эфенди, Крикор 69
- Агоп-паша 184, 185
- Адун 143
- Азиз-бей 131
- Айша 173
- Акарлы Э. Д. 214, 243
- Акчура Ю. 28
- Алаэддин Мансур-шах 232
- Алаэддин Махмуд-шах 232
- Александр II 71, 110, 122
- Александр III 233
- Алексей Михайлович, царь 32
- Али 171, 234
- Али бен Халифа 149
- Али Суави 102, 118, 119, 130, 160, 220
- Андраси Д. 124
- Антопуло-паша 184
- Анфанген Б.-П. 229
- Анфим, митрополит 106
- Анфим VII, патриарх 181
- Араби-паша (Ораби-паша) 145—147, 234
- Армстронг 156
- Аталык 111, 114, 232
- Ататюрк, Мустафа Кемаль 3
- Ато Иосиф 148
- аль-Афгани 5, 18, 22, 104, 105, 164—175, 195, 198, 207, 225, 227, 230, 235
- Ахмед I 231
- Ахмед, шейх 42
- Ахмед Араби-паша см. Араби-паша
- Ахмед Бирги (Биргеви) см. Бирги
- Ахмед Джебдет-паша см. Джебдет-паша
- Ахмед Вефик-эфенди 110
- Ахмед Джевад 197
- Ахмед Мидхат 118, 156, 157, 234
- Ахмед Мухтар-паша см. Мухтар-паша
- Ахмед ибн Ханбаль 11
- Ахмед Фейзи-паша 150
- Байрактар 30, 40, 216, 227
- Байсун Дж. 231
- Бартольд В. В. 6, 139, 141, 215, 234
- Бауэн 76
- Баязид II 15
- Бедреддин Симави 11
- Бенедетти М. 83
- Беркес Н. 22, 27, 28, 99, 104, 105, 128, 219, 227
- Биконсфилд Б. Дизраэли 155
- Бирги 15
- Бисмарк О. 132, 155
- Блэнт У. С. 150, 151, 230
- Боджолян М. Т. 227
- Бодруми-эфенди 177
- Бордеано 101
- Босьович 228
- Бруннов Ф. И. 65
- Брунсвик, Бенуа 106
- Бульвер Г. 155, 234
- Бутенев А. П. 45, 46, 51, 57, 58, 210, 229, 237
- Ваган-эфенди 185
- Вайнштейн О. Л. 29
- Вамбери Г. 45, 163, 164
- Васык 163
- Вессаф-эфенди 47
- Виктория, королева 70, 148
- Вильсон 144
- Газир Джебхен-шах 232
- Гёк Альп, Зия 18, 26, 200, 207, 219
- Ги66 76
- Гика 110
- Гирс Н. К. 135, 147, 154
- Гладстон У. Ю. 155, 193
- Гордлевский В. А. 141, 215
- Горчаков А. М. 76, 90, 104, 107, 108, 121, 123, 131, 135, 210, 232
- Гошен 183
- Даднан, Артын 185
- Дарвин Ч. 200
- Девизиды 143
- Дейплеинер 144
- Декорш, маркиз де Сент-Круа 29
- Дервиш-паша 137, 146
- Джамал ад-Дин аль-Афгани см. аль-Афгани
- Джебдет-паша 16, 27, 117, 154, 213
- Джем И. 223
- Джемиль-паша 230
- Дионисий 180
- Дэвисон Р. 68, 224
- Екатерина II 140
- абу Жабер, Кямилъ С. 68
- Жадовский В. 178, 179
- Желтяков А. Д. 33, 216, 217
- Жомини А. Г. 210
- Зарифи 250
- Зейд 234
- Зейднты 149
- Зиновьев И. А. 151, 193, 211
- Зия-паша 77, 160, 220
- Золотарев 72, 73, 75
- Зуссуль 140
- Ибн Халдун 140, 168
- Ибрагим I 11
- Ибрагим аль-Мувейлихи 234, 242
- Ибрагим аль-Халеби 11
- Ибрагим Хильми Тюджарзаде см. Тюджарзаде
- Ибрагим Шинаси см. Шинаси
- Иванов Н. А. 217
- Игнатъев Н. П. 71, 72, 90, 97, 101, 104, 106—110, 112, 114, 121—123, 127, 210, 212, 229, 230
- Иззет-бей 90, 91
- Иналджик Х. 7, 14, 15, 219, 220
- Иоаким III 180
- Исмаил-паша 100, 144, 145, 152—154, 234, 242
- Исмаил Хями Данышменд 119
- Иоанн Безземельный 236
- Иорга Н. 10
- Иылык-оглу, Сулейман-ага 216
- аль-Кавакиби 151, 170, 195
- Кази-Бек Ю. 235
- Кальвин Ш. 79, 175
- Камбон П. 152
- Камондо 250
- Карал Э. З. 30, 63, 127, 219, 229, 230
- Каранович Дж. 98
- Каратасос 69
- Каратеодори-паша, Александр 69, 184
- Караханиды 7
- Карпат К. 222, 223
- Кедди Н. Р. 104, 105, 165, 174, 225
- Кёпрюлю, Мехмед Фуад 10
- Клеантис Скальери 131
- Ковалевский Е. П. 66
- Колла Б. 103
- Конт О. 59
- Корейшиты 140, 149, 153, 234
- Котлов Л. Н. 217
- Крикорян, Месроп 70
- Джем И. 223
- Крупенский Г. 184
- Крупп Ф. 156
- Крымский А. А. 187, 215
- де Куртейль П. 111
- Кэрри Ф. 187
- Кямилъ-паша 152, 181, 186, 187, 212, 213
- Кязым-эфенди 105
- Лазарев М. С. 217
- Лайярд Г. 138, 143
- Левин З. И. 175, 217
- Ленин В. И. 116, 118, 209
- Лобанов-Ростовский А. Б. 130, 132, 135, 136, 138, 186, 188, 210, 233, 236
- Логофет Аристархи 69
- Локк Дж. 222
- Льюис Б. 25, 26, 27, 224
- Людовик XV 248
- Лютер, Мартин 79, 166, 175
- аль-Магриби 165, 167, 174
- Майков 188, 189—191
- Макиавелли, Николо ди Бернардо 17
- Маккари 154
- Мак-Колль М. 161
- Максимов 148
- Малик ибн Анас 11
- аль-Мамун 163
- Мардин Ш. 16, 220
- Маркс К. 17, 34, 209
- аль-Махзуми 165, 167
- Махмуд II 4, 5, 17, 20, 30—31, 34, 36, 37, 40—51, 53—58, 61, 82, 125, 126, 133, 170, 176, 203, 204, 209, 210, 212, 215, 216, 219, 228—230, 231, 237
- Махмуд Недим-паша см. Недим-паша
- Менелик II 148
- Меншиков 238

- Мехмед II Фатих 7, 11, 12, 13, 63, 138, 228, 229  
Мехмед IV 11  
Мехмед V 197  
Мехмед Кечеджизаде Фуад-паша см. Фуад-паша  
Мехмед-паша 136  
Мехмед Рюштю-паша см. Ширвани-заде  
Мехмед Рюштю-паша Мютерджим 107  
Мехмед Рюштю-паша Ширвани-заде см. Ширвани-заде  
Мехмед Эмин Аали-паша см. Аали-паша  
Мидхат-паша 69, 77, 107, 108, 109, 124, 126—128, 133, 134, 137, 205, 233  
Милан 110  
Миллер А. Ф. 25, 30, 216  
Миран Дюз 69  
Моисей 95, 171  
Молла Хосрев 11  
Мольтке Г. 47, 229  
Монтескье Ш.-Л. 120  
Мордтманн А. Д. 214, 231  
Муаллим Наджи 118  
Мурад V 130, 134, 233  
Мурад-бей 192  
Мустафа IV 228  
Мустафа-паша Байрактар см. Байрактар  
Мустафа Решид-паша см. Решид-паша  
Мусурус-паша, Костаки 69, 70  
Мутасим 163  
Мутеввакиль 139  
Мухаммад Абдо см. Абдо  
Мухаммад ибн Ийас 139  
Мухаммед (Магомет), пророк 13, 24, 50, 61, 103, 105, 113, 140, 143, 145, 149, 153, 159, 162, 168, 169, 171, 173, 230  
Мухаммед ибн Абд аль-Ваххаб 24  
Мухаммед Али-паша 31, 229, 231  
Мухаммед Ахмед 146, 147  
Мухаммед Мевкувати 11  
Мухтар-паша 151  
Мэйдзи (Муцухито) 159, 160, 235  
Мюнир-бей 178, 235  
Мюниф-эфенди 104, 135, 136  
Намык Кемаль 103, 118, 119, 120, 160, 161, 162, 206, 220  
Намык-паша 107  
Наполеон I 28  
Наполеон III 84, 238  
Наср эд-Дин-шах 174  
Недим-паша 97, 107, 108, 121—123, 125, 127, 205, 210, 231  
Нелидов А. И. 121, 147, 148, 158, 159, 177, 181, 182, 184—186, 188, 190, 192, 193, 211, 233, 236  
Нессельроде К. В. 36, 46, 237  
Николай I 39, 59  
Новиков Е. П. 72, 154  
Новичев А. Д. 216  
Норадунгян Г. 214  
Нуман Қямиль 162  
Обейдулла 183  
д'Обинье 20, 227  
Одиан-эфенди, Крикор 69  
Омар I 233  
Омар-хан 112  
Омейяды 140  
Ону М. К. 131, 137, 138  
Осман 234  
Османы, династия 26, 30, 58, 102, 125, 133  
д'Оссон, Мураджа 10, 142, 214  
Оттон I 69  
Павлов В. И. 19  
Пальмерстон Дж. Г. 81, 155  
Пелягич 98  
Пертев-паша 212  
Петр, апостол 113  
Петр I 31, 32  
Петранович 98  
Петросян Ю. А. 217, 226  
Петряев А. 177  
Портокал, Михаил 185  
Рагиб-бей 188  
Радзивилл 155  
Ралли 250  
Редиф-паша 106  
Рейли 229  
Редклифф, Стретфорд 67, 230  
Ренан Э. 161  
Реуф-паша 211  
Решид-паша 36, 56, 59, 63, 81, 101, 106, 117, 127, 132, 211, 213  
Риза-бей 178  
Риза-паша 60  
Рикман Р. 36, 37, 41—43, 210  
Розен Д. Г. 84, 211, 212, 229  
Ростов Д. 235  
Руссо Ж.-Ж. 120, 124  
Саад ибн Абад 140  
Сабахеддин 197  
Савская царица 167  
Садык Рифат-паша 36, 228  
Саид-эфенди 112  
Саид-паша 153, 187, 212, 233, 242  
Саид-паша, зять Махмуда II 228  
Саид Решад-эфенди 136  
Саид Халим-паша см. Халим-паша  
Салах ад-Дин (Саладин) 139  
Сафрастьян Р. А. 236  
Сачлы 50  
Сеид Якуб см. Аталык  
Сейид Фермах-шах 232  
Селим I 12, 14, 139, 140, 142, 154, 232  
Селим II 15  
Селим III 25, 28, 31, 44, 212, 216  
Сельджукиды 6  
Сенджер М. 224  
Сен-Мор, Раймон де Вернинак 29, 227  
Сен-Симон А. К. 229  
Сервер-паша 101, 122  
Сефевиды 14  
Синан-паша 232  
Смирнов В. Д. 141, 215, 232, 235  
Соломон, царь 167, 169  
Солсбери Р. А. 149  
Степанянц М. Т. 14, 174  
Стефанович 250  
Столетов 234  
Сулейман I Кануни 11, 12, 15  
Тауфик-паша 145  
Тахир-паша 42  
Тажсин-эфенди 104, 105  
Ташкёпрюлюзаде 13  
Тверитинова А. С. 141, 218  
Тенишев Э. Р. 232  
Теста И. 214  
Тирсиникли-оглу, Исмаил-ага 216  
Тиссо 152  
Токугава 235  
Топрак Б. 12  
Тувенель А.-Э. 80, 81, 83, 230  
Тунайя Т. 77, 221, 222  
Тюбини 250  
Тюлджарзаде 199  
Убичини А. 111, 214  
Узунчаршылы И. Х. 216  
Уорд Р. 235  
Уркварт Д. 48—50  
Фадил 144  
Фазыл-паша 100, 107  
Фатима 150  
Феридун, Сервер 214  
Фехми-эфенди, Хасан 105  
Финдли К. 224  
Фихте И.-Г. 116  
Франциск I 227  
Фуад-паша 72, 75, 77, 79, 80, 82, 83, 89—96, 106—108, 117, 120, 125, 127, 210, 213, 214, 224, 231, 244  
Фэрли Дж. Л. 49, 61, 90, 91, 119, 214, 231  
Хаджи Али-бей 188  
Хайреддин-паша 133, 137, 138, 192, 221  
Халиль-паша 36, 212  
Халиль Шериф-паша 107, 109, 110  
Халим-паша 145, 198, 199, 207, 213  
Хаммер И. 10, 51, 214  
Ханджери 229  
Хасан 234  
Хаслип, Джоан 225, 233  
Хашимиты 149, 150  
Хейд У. 10, 226, 227  
Хильми-эфенди, Ахмед 177  
Христос 171  
Худайяр 135  
Хулюси 136  
Хусам ас-Салтане 136  
Хусейн 234  
Хусейн, шериф 143  
Хусейн Авни-паша см. Авни-паша  
Хюсни-паша 97  
Хюсрев-паша 42, 211, 212, 228, 229  
Чамич Ованес-эфенди 69  
Черман О. 14, 224  
Шакир-паша 182  
Шарм Г. 143, 187, 188, 214, 215  
Шафии 11  
Шемсеттин Сами 118  
Шер Али-хан 234  
Шинаси 118, 220  
Ширвани-заде 79, 97, 104, 110, 111, 231  
Шопов А. 214  
Шоу С. 228  
Эллиот Г. 110, 122  
Эмин-бей 97  
Энвер-паша 200  
Энгельгардт Э. 76, 214  
Энгельс Ф. 147, 209  
Эсат, шейх 187  
Эсат-паша 106, 114  
Эсат-эфенди 102  
Ястребов 122  
Якуб-бек см. Аталык

## SUMMARY

The monograph *State Doctrines in the Policy and Ideology of Porte* by I. L. Fadeyeva, based on a large body of archive materials and unique 19th century copies of Turkish newspapers, assesses the ideological evolution of the Ottoman society in the 19th century including the emergence and development of its state Osmanism and Pan-Islamism doctrines. It deals with the doctrines, forms and status within state policies as well as the role they were to play in keeping up the Ottoman Empire's integrity. The present work analyses the situation as regards religion throughout the Ottoman Empire's existence, traces down the sources of secular tendencies in the context of socio-political progress of the state. The author also views stages of the Pan-Islamic movement's consolidation in the last quarter of the 19th and the beginning of the 20th centuries, when Pan-Islamism evolved as state ideology under the sultan Abdülhamid II.

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение . . . . .	3
Глава I.	
Предпосылки формирования новых идей в эпоху правления султана Махмуда II (1808—1839) . . . . .	23
Глава II.	
Развитие концепции равенства османских подданных и ее реализация в годы танзимата (1839—1871) . . . . .	56
Глава III.	
Новые аспекты в политике и идеологии Порты 70-х годов XIX в. . . . .	97
Глава IV.	
Панисламизм в эпоху правления Абдул Хаида II (1876—1908) . . . . .	130
Заключение . . . . .	202
Обзор источников и литературы . . . . .	209
Примечания . . . . .	226
Приложения . . . . .	237
Использованные источники и литература . . . . .	255
Указатель имен . . . . .	266
Summary . . . . .	270



**Ирма Львовна Фадеева**

ОФИЦИАЛЬНЫЕ ДОКТРИНЫ  
В ИДЕОЛОГИИ И ПОЛИТИКЕ  
ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ  
(османизм — панисламизм)  
XIX — НАЧАЛО XX в.

*Утверждено к печати  
Институтом востоковедения  
Академии наук СССР*

Редактор *М. И. Штемпель*  
Младший редактор *Н. Н. Комарова*  
Художник *Р. П. Фадеев*  
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*  
Технический редактор *Г. А. Никитина*  
Корректор *А. А. Ламм*

ИБ № 15144

Сдано в набор 13.08.84. Подписано к печати 03.01.85. А-02306. Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Бумага типографская № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 17,0. Усл. кр.-отт. 17,13. Уч.-изд. л. 20,29. Тираж 1450 экз. Изд. № 5688. Зак. № 573. Цена 2 р. 50 к.

Главная редакция восточной литературы  
издательства «Наука»  
Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука»  
Москва Б-143, Открытое шоссе, 28