

ИСТОРИЧЕСКІЙ  
ВѢСТНИКЪ

ФЕНОМЕН  
ОСМАНСКОЙ  
ИМПЕРИИ

ТОМ ДВАДЦАТЬ ДЕВЯТЫЙ  
2019

Журнал издается при попечении  
Российского исторического общества.



# ИСТОРИЧЕСКІЙ ВѢСТНИКЪ

ФЕНОМЕН  
ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ



ТОМ ДВАДЦАТЬ ДЕВЯТЫЙ



Под общей редакцией  
Т.Ю. Кобищанова

Посвящается Фериде Мустафовне Ацамба,  
профессору ИСАА МГУ



Журнал издается при попечении Российского исторического общества.

МОСКВА, 2019

## ИСТОРИЧЕСКИЙ ВЕСТНИК

### Редакция

- А.Э. Титков**  
главный редактор, кандидат исторических наук
- Ф.Г. Тараторкин**  
зам. главного редактора, кандидат исторических наук
- И.Я. Керемецкий**  
зам. главного редактора, художественный редактор, член-корреспондент Международной академии культуры и искусства
- Т. Лефко**  
редактор английской версии
- Е.А. Радзиевская**  
ученый секретарь

### Редакционный совет

- М.В. Баранов**  
президент «Руниверс»
- С.П. Брюн**  
сотрудник Музеев Московского Кремля
- В.З. Голдман**  
Ph.D., профессор кафедры истории Исторического факультета Университета Карнеги-Меллона
- А.А. Горский**  
доктор исторических наук, профессор Исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, ведущий научный сотрудник Института российской истории РАН
- С.В. Девятов**  
доктор исторических наук, профессор, советник директора ФСО России, заведующий кафедрой истории России XX–XXI вв. Исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
- Д.Р. Жаңғиев**  
кандидат исторических наук, доцент Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова
- С.М. Исхаков**  
доктор исторических наук, заместитель председателя Научного совета РАН по истории социальных реформ, движений и революций
- Г. Кантор**  
доктор философии Оксфордского университета, Сент-Джонс колледж
- С.А. Кириллина**  
доктор исторических наук, профессор, зав. кафедрой истории стран Ближнего и Среднего Востока, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
- Т.Ю. Кобищанов**  
кандидат исторических наук, доцент кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова
- И.В. Курюкин**  
доктор исторических наук, профессор кафедры истории России Средневековья и Нового времени Факультета архивного дела Историко-архивного института РГГУ и Учебно-научного института русской истории РГГУ
- Г.Д. Ленхофф**  
Ph.D., профессор кафедры истории Исторического факультета Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе
- А.В. Марей**  
кандидат юридических наук, ведущий научный сотрудник Центра фундаментальной социологии НИУ ВШЭ
- Ф. Маргинес Мартинес**  
профессор истории права, Мадридский университет Комплутенсе
- М.С. Мейер**  
доктор исторических наук, профессор кафедры Истории стран Ближнего и Среднего Востока, президент Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова
- С.В. Орлов**  
кандидат экономических наук, доцент, заведующий кафедрой истории общественных движений и политических партий МГУ имени М.В. Ломоносова
- Д. Панатери**  
Ph.D., доцент истории права Университета Буэнос-Айреса
- Е.И. Пивовар**  
председатель редакционного совета, доктор исторических наук, президент РГГУ, профессор, член-корреспондент РАН
- А.Э. Титков**  
кандидат исторических наук, директор учебно-научного центра «Кремль-9» РГГУ
- А.А. Улунян**  
доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института всеобщей истории РАН
- Я.М. Хамеен-Ангтила**  
профессор арабских и исламских исследований, Эдинбургский университет

## THE HISTORICAL REPORTER

### Editorial Administrative Committee

- Alexey E. Titkov  
Editor-in-Chief, Candidate of Historical Sciences
- Filipp G. Taratorkin  
Deputy Editor-in-Chief, Candidate of Historical Sciences
- Igor Ya. Keremetskiy  
Deputy Editor-in-Chief, Art Editor, Corresponding Fellow of International Academy of Art and Culture
- Todd Lefko  
Editor of the English Version
- Elizaveta A. Radzievskaya  
Academic Secretary

### Editorial Board

- Mikhail V. Baranov  
President of «Runivers»
- Sergei P. Brun  
Staff member at the Moscow Kremlin Museums
- Wendy Z. Goldman  
Ph.D., Paul Mellon Distinguished Professor of History at Carnegie Mellon University, History Department
- Anton A. Gorskiy  
Doctor of Historical Sciences, Professor at the Moscow State University, Historical Faculty, Distinguished Researcher of Russian Academy of Sciences, Institute of Russian History
- Sergey V. Deviatov  
Doctor of Historical Sciences, Adviser to the Director of Federal Protective Service of Russia, Head of Russian History in XX–XXI cc. Department at Moscow State University, Historical Faculty
- Dmitriy R. Zhantiev  
Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at the Moscow State University, Institute of Asian and African Studies
- Salavat M. Iskhakov  
Doctor of Historical Sciences. Vice-Chairman of the Scientific Council of Russian Academy of Sciences on the History of Social Reforms, Movements and Revolutions
- Georgy Kantor  
D.Phil. (Ancient History), St. John's College, University of Oxford
- Svetlana A. Kirillina  
Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University
- Taras Y. Kobischanov  
Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at the Department of Near and Middle Eastern History at Moscow State University, Institute of Asian and African Studies
- Igor V. Kurukin  
Doctor of Historical Sciences, Professor at the Russian State University for the Humanities Institute for History and Archives, Medieval and Modern History Department
- Gail D. Lenhoff  
Ph.D., Professor at University of California Los Angeles, History Department
- Alexander V. Marey  
Candidate of Sciences in Theory and History of Law and the State (L.D.), Distinguished Researcher of Higher School of Economics, Center of Fundamental Sociology
- Faustino Martínez Martínez  
Associate Professor of Complutense University of Madrid, History of Law and Institutions Department
- Mikhail S. Meyer  
Doctor of Historical Sciences, Professor at the Department of Middle and Near East History, President of the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University
- Stepan V. Orlov  
Candidate of Economic Sciences, Docent, Head of the Department of the History of Social Movements and Political Parties at Moscow State University, Historical Faculty
- Daniel Panateri  
Doctor in History, Lecturer at the University of Buenos Aires, History of Law
- Efim I. Pivovarov  
Chairman of the Editorial Board, Doctor of Historical Sciences, President of Russian State University for the Humanities, Professor, Corresponding Fellow of Russian Academy of Sciences
- Alexey E. Titkov  
Candidate of Historical Sciences, Director of the 'Kremlin-9' Centre for Studies and Research at Russian State University for the Humanities
- Arutyun A. Ulunyan  
Doctor of Historical Sciences, Chief Researcher at Russian Academy of Science, Word History Institute
- Jaakko Markus Hämeen-Anttila  
Professor at University of Edinburgh, Arabic and Islamic Studies



## ОТ РЕДАКЦИИ

Османская держава — удивительное явление мировой истории. Зародившись на рубеже XIII—XIV столетий в виде крошечного княжества-бейлика, зажатого между горами Анатолии и Византийским побережьем Мраморного моря, она стремительно обрела имперский масштаб, поглощая соседние районы Малой Азии и Балкан. В начале XV в. железный удар среднеазиатского владыки Тимура привел к временному развалу Османского государства. Но уже через несколько десятилетий турецкая экспансия возобновилась. Султаны из рода Османа завоевали владения византийских императоров, мамлюкских султанов, христианских правителей Балкан и мусульманских — Северной Африки. Аравия и Месопотамия, Крым и Закавказье, множество других территорий военным или мирным путем переходили под власть «Великого турка».

В результате к середине XVI в. сложилась крупнейшая держава западной части Старого Света, границы которой простирались от предгорий Атласа до Кавказских гор, от порогов Нила до порогов Днепра и от Персидского залива до Адриатики. Миллионы подданных империи говорили на десятках языков, исповедовали различные религии, принадлежали к непохожим друг на друга культурным традициям. Для того чтобы столетиями удерживать под своей властью множество народов и стран, приводить к повиновению местные элиты, бороться с восстаниями и подавлять сепаратизм, османы выработали уникальные политические технологии.

Сочетая жесткость и гибкость, правителям Стамбула на протяжении долгого времени удавалось поддерживать относительный мир и порядок на огромных пространствах. Не препятствовало им в том ни несовершенство коммуникаций, ни сравнительно немногочисленные административный аппарат и армия, ни грозные враги у границ империи. Османское государственное устройство базировалось на шариатских принципах единства и неразделенности ветвей власти, а также коллегиального принятия решений. Централизация столичной администрации, постоянная ротация высших провинциальных служащих, взаимный контроль и независимость военно-





административных, судебно-религиозных и финансовых органов местного управления обеспечивали бесперебойность имперского механизма.

Османская армия считалась превосходной и наводила ужас на противников вплоть до конца XVII столетия. Массированное применение огнестрельного оружия и соответствующей боевой тактики активно заимствовалось европейскими стратегами от Испании и Франции до Речи Посполитой и России. Европейские мушкетеры и аркебузиры, русские стрельцы формировались по образу и подобию османских янычарских рот. С нескрываемым интересом в соседних державах изучали и опыт воспроизводства османской военно-административной элиты. Последняя сперва активно вбирала в себя ренегатов, а впоследствии комплектовалась из числа прошедших через рабский статус мальчиков-христиан с Балкан, Кавказа и Закавказья.

Не менее уникальной можно назвать изобретенную османами модель этноконфессионального устройства. Она базировалась на двух принципах. Первым стала институционализация иерархии исламских духовных авторитетов, встроенных в пирамиду мусульманского «духовенства», — явление совершенно нетипичное для суннитского мира. Вторым нововведением, авторство которого приписывается завоевателю Константинополя султану Мехмеду II Фатиху (1451–1481), стала система миллетов — религиозных автономий, своеобразных «государств в государстве», отделенных друг от друга невидимыми границами. Не менее своеобразной была и доминировавшая в османских властных кругах веротерпимость, выгодно отличавшаяся от соседней Европы. Привилегированное положение верхушки православного и армянского клира, еврейского раввината, шейхов далеко отошедшего от суннизма братства бекташи кажется феноменальным для державы, глава которой носил титул халифа «правоверных» мусульман.

Блестящее существование и экспансия Османского государства сменились в конце XVI столетия «периодом остановки», а после катастрофического поражения под Веной в 1683 г. — глубоким кризисом. Империя от-





ставала в экономическом развитии, теряла свою боевую мощь, утрачивала контроль над завоеванными ранее территориями. В XIX столетии, с легкой руки российского императора Николая I, Османскую державу стали называть «больным человеком Европы». Пережив несколько волн модернизации с 1839 по 1908 г., она окончательно рухнула по итогам Первой мировой войны.

Почему же изначально именно османский имперский проект оказался успешным, выиграв историческое соревнование у не менее агрессивных и амбициозных соседей? Профессор К.А. Панченко, чья во многом полемическая статья открывает журнал, видит ответ на этот вопрос в особой открытости османской общественно-политической модели, успешно абсорбировавшей представителей различных этноконфессиональных групп. Немалую роль сыграло и преодоление ментально-психологического наследия кочевой элиты, захватившей обширные земли, населенные землепашцами и горожанами. В отличие от конкурентов турки быстро сумели адаптироваться к новым реалиям и поставить их себе на службу.

Статья К.А. Панченко открывает раздел журнала, посвященный проблемам османского имперостроительства, сложному процессу, направляемому сперва из Эдирне, а с 1453 г. — из Стамбула. Однако с этими столицами соседствовали менее крупные региональные центры, в XII—XV вв. находившиеся под властью амбициозных тюркских кланов, соперничавших с домом Османа. Ведущий российский османист, профессор М.С. Мейер представляет историю провинциального города Кастамону на западном побережье Черного моря. Столица византийской Пафлагонии, затем независимого тюркского бейлика, с XVI в. — османский, а теперь уже турецкий региональный центр, Кастамону являет пример подчинения Стамбулом беспокойной анатолийской периферии.

Взаимоотношениям имперской периферии и центра посвящена и работа крупнейшего отечественного специалиста по османской Сирии Д.Р. Жантиева. Сирия была самой близкой к столице частью арабских владений







султана. Это «подбрюшье» Анатолии изображается автором как грандиозный исторический полигон, где османские власти на протяжении четырех веков опробовали политические технологии по превращению беспокойной периферии в свой надежный оплот. Со статьей Д.Р. Жантиева пересекается исследование арабо-израильского историка Махмуда Язбака. На примере сиро-палестинской Яффы 30-х гг. XIX столетия профессор Язбак демонстрирует процесс трансформации жизни ближневосточного города и его аграрной округи, становящихся частью мировой капиталистической системы. Модернизация османского общества протекала нелинейно и весьма болезненно как на уровне отдельного города или региона, так и империи в целом. Одни общественно-политические институты исчезали, другие — демонстрировали удивительную способность к выживанию.

В центре внимания двух авторов: Джейн Хэтвей и Янниса Спиропулоса находятся институты, во многом ставшие отличительным маркером Османской империи: корпорации дворцовых евнухов и янычар. Виднейший американский османист профессор Джейн Хэтвей проецирует эволюцию института евнухов из глобального контекста на османскую историю XIV—XX столетий. Верхушка дворцовых евнухов в определенный период превратилась в самостоятельную силу, став своеобразным противовесом другим влиятельным группам элит: правительственным чиновникам и военачальникам, а также главам суннитской духовной иерархии. Греческий ученый Яннис Спиропулос обращается к анализу другой могущественной османской корпорации: корпусу янычар. При этом ключевые вооруженные силы Османской империи рассматриваются исследователем с неожиданной стороны: не столько в качестве военной машины, сколько общеимперской сети, по которой происходил обмен людскими и материальными ресурсами, товарами и идеями. Проведенный Джейн Хэтвей и Яннисом Спиропулосом комплексный анализ двух столь непохожих профессиональных сообществ демонстрирует многофункциональность подобных институтов докапиталистической эпохи.





Корпус янычар был расформирован в 1826 г., дворцовые евнухи также к XIX в. утратили свое влияние за пределами гарема. Однако другой важнейший османский институт — система вакфов (недвижимого и прочего имущества, доходы с которого шли на нужды социального обеспечения и благотворительности) — оказался более устойчив. Отечественный исследователь П.В. Шлыков в своей статье анализирует попытки османских властей модернизировать деятельность вакфов с 1826 г. и вплоть до крушения империи, поставив этот огромный массив собственности под государственный контроль. Работа П.В. Шлыкова в очередной раз ставит вопрос: насколько традиционные общественные институты способны развиваться в новых исторических условиях, либо их возможно лишь кардинально трансформировать или ликвидировать?

Проблематику функциональной эволюции традиционных институтов российский исследователь В.Е. Смирнов рассматривает на примере истории мамлюкского «дома» (бейта) Балфийа. Этот бейт, возникнув в XVII в. как нетипичная для Османского Египта военная организация, всего за пару поколений борьбы за выживание адаптировался к местным социально-политическим условиям, растерял свое своеобразие и стал практически неотличим от других мамлюкских «домов».

Связующим звеном между двумя разделами журнала, посвященными общественно-политическим институтам и духовно-идеологическим исканиям, служит статья молодого востоковеда Н.Р. Краюшкина. На примере судеб нескольких почтенных арабо-османских богословов XVII столетия Н.Р. Краюшкин демонстрирует влияние феномена «путешествия в поисках знания» на развитие мусульманской культуры Ближнего Востока и Северной Африки, а опосредованно — и на некоторые социально-политические процессы.

Османское «Богохранимое» государство на протяжении столетий уделяло немало внимания задачам сохранения и передачи мусульманского знания. В определенном смысле шариат выступал в качестве офи-





риальной имперской идеологии. Ситуация изменилась к середине XIX в., когда модернизовавшаяся Османской империи потребовались новые концепции. Уже в рамках западноевропейского дискурса османские идеологи практически одновременно выдвинули адаптированные к местным условиям доктрины «османизма» и «панисламизма». Их анализу посвящена статья ведущего специалиста поволжской востоковедной школы А.М. Абидулина и И.А. Ширкиной. Концепции «османизма» и «панисламизма» были взяты на вооружение султанским правительством как внутри своей державы, так и за ее пределами, став мощным инструментом имперской политики.

Выработанные в позднеосманский период идеологические постулаты пережили крушение империи и проникли далеко за ее рубежи. Совместная работа трех профессоров Московского государственного университета С.А. Кириллиной, В.В. Орлова и А.Л. Сафроновой исследует трансграничное развитие одного исторического феномена: доктрины халифатизма. Концепция возрождения халифата, выработанная и отточенная в трудах исламских идеологов Ближнего Востока, нашла отклик у части элит и населения Южной Азии. Ее своеобразным апофеозом стал экзотический проект создания в Индии государства Османистан.

Феномены Османской империи разнообразны и многочисленны, и представленный выпуск журнала касается лишь некоторых из них. По сути, данный номер «Исторического вестника» является первым вышедшим в постсоветской России сборником статей, посвященных османской истории. Следующий выпуск будет посвящен взаимоотношениям Османской империи и России.

**А.Э. Титков**

*Главный редактор журнала «Исторический вестник»*

**Т.Ю. Кобищанов**

*Ответственный редактор номера, член редакционного совета*





## EDITORIAL

The Ottoman Empire was a unique phenomenon in world history. Springing in the late 13<sup>th</sup>-early 14<sup>th</sup> centuries from a tiny principality-beylik, bound between the mountains of Anatolia and the coast of the Marmara Sea, it rapidly scale of an empire, taking over the neighboring regions of Asia Minor and the Balkans. At the dawn of the 15<sup>th</sup> century the iron blow of the Central Asian ruler Timur led to a temporary disintegration of the Ottoman state. But in just a few decades the Turkish expansion was on the rise again. The Sultans of Osman Dynasty conquered the realms of the Byzantine Emperors and Mamluk Sultans, Christian monarchs of the Balkans and Islamic rulers of Northern Africa. Arabia and Mesopotamia, Crimea and Transcaucasia, along with many other regions fell — through war or peacefully — under the dominion of the «Great Turk».

As a result, by the mid-16<sup>th</sup> century, the single largest state in the western part of the Old World was shaped, a state whose borders spanned from the footholds of the Atlas to the Caucasus Mountains, from the Cataracts of the Nile to the Cataracts of the Dnepr, from the Persian Gulf to the Adriatic. Millions of the empire's subjects spoke dozens of languages, adhered to various religions and belonged to very different cultural traditions. The Ottomans developed unique political techniques in order to maintain their centuries' old dominion over the plurality of nations and regions, to ensure the obedience of local elites, to fight uprisings and counter separatism.

Combining sternness with flexibility, the rulers of Istanbul managed to retain relative, yet lasting peace and order over huge areas. Neither the flawed communications, nor a relatively small administrative apparatus and army, nor fierce enemies on the borders of the empire proved to be a serious hindrance. The Ottoman state organization was based on the Sharia principles of the unity and indivisibility of the branches of government, as well as the collegial form of decision-making. The centralization of the capital's administration, the constant rotation of the higher provin-





cial officials, mutual control and independence of the military-administrative, judicial-religious and financial organs of the local administration allowed for the unhindered functioning of the imperial mechanism.

The Ottoman army was considered to be supreme, filling its enemies with dread down to the late 17<sup>th</sup> century. The mass use of firearms and the proper military tactics were taken up by European strategists, from Spain and France to the Polish-Lithuanian Commonwealth and Russia. European musketeers and harquebusiers, Russian sharpshooters-streltsy were all formed in semblance of the Ottoman Janissary troops. The neighboring countries also paid close attention to the forms of sustenance and recreation of the Ottoman military-administrative elite. Originally being comprised of renegades, it was later formed from the enslaved Christian boys of the Balkans, the Caucasus and Transcaucasia.

Another unique trait of the Ottoman Empire was its model of ethno-confessional organization. It was based on two principles. The first was the institutionalized hierarchy of Islamic spiritual authorities, integrated into the pyramid of Islamic theologians — a phenomenon completely atypical of the Sunni world. The second innovation, whose author was traditionally considered to be the conqueror of Constantinople — Sultan Mehmed II Fatih (1451—1481) was the system of millets — religious autonomies, a form of a «state within a state», that were separated one from another by invisible borders. Another unique trait of the Ottoman state and elite circles was their religious tolerance, which favorably separated them from the neighboring European countries. The privileged position of the top hierarchy of the Greek Orthodox and Armenian clergy, the Jewish rabbinate, the sheikhs of the Bektashi Brotherhood — which strayed far from the established Sunni fold, seem absolutely phenomenal for a state, whose ruler bore the title of the Caliph of the «Faithful» Muslims.

The glorious existence and expansion of the Ottoman state gave way in the late 16<sup>th</sup> century to the «stagnation period», and after the





catastrophic defeat at Vienna in 1683 — by a period of deep crisis. The empire started falling behind in its economic development, with its military might — waning and the control over conquered territories — faltering. In the 19<sup>th</sup> century, after a light-handed sentence of the Russian Emperor Nicholas I, the Ottoman Empire began to be known as the «Sick man of Europe». Passing through several waves of modernization between 1839 and 1908, the empire finally collapsed as the result of the First World War.

Why did the Ottoman imperial project prove to be successful, winning the historic competition with neighbors who were just as aggressive and ambitious? Professor K.A. Panchenko, whose largely polemical article opens the issue, sees the answer to this question in the special kind of openness of the Ottoman socio-political model, which successfully absorbed representatives of various ethno-confessional groups. A significant factor was also the ability to move past the mental and psychological inheritance of the nomadic elite, which conquered vast regions, inhabited by farmers and townspeople. Unlike their rivals, the Turks managed to adapt to the new realities and to make them work in their favor.

K.A. Panchenko's article opens the section of the journal that is dedicated to the problem of Ottoman empire-building, a complex process that was directed from Edirne, and since 1453 — from Istanbul. Yet alongside these capitals were other major regional centers, which — in the 12<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> centuries — were ruled by ambitious Turkic clans, rivals to the House of Osman. The eminent Russian Ottoman Studies specialist, Professor M.S. Meyer, presents an article on the history of the provincial town of Kastamonu, on the western coast of the Black Sea. The capital of Byzantine Paphlagonia, and then of an independent Turkic beylik, in the 16<sup>th</sup> century it became an Ottoman, and now — a Turkish — regional center. With that regard, Kastamonu is an example of the successful submission of the troublesome Anatolian periphery to Istanbul.







The article of D.R. Zhantiev — the leading Russian researcher in Ottoman Syria — is also dedicated to the problem of the interaction between the imperial center and the periphery. Out of all of the Arabic possessions of Sultan, Syria was the one closest to the capital. This «underbelly» of Anatolia is portrayed by the author as a grandiose historical test ground, where — during the course of four centuries — the Ottomans tested the political techniques, aimed at turning an uneasy periphery into a secure stronghold. D.R. Zhantiev's article is thematically linked with the Arab-Israeli researcher Mahmoud Yazbak. Using the example of the Syro-Palestinian city of Jaffa in the 1830's, Professor Yazbak demonstrates the transformation process of a Middle Eastern city and its agrarian province, which were now becoming a part of the world capitalist system. The modernization of Ottoman society was not in any way linear; its course saw numerous crises on both — the level of specific cities and regions — and the empire as a whole. Some sociopolitical institutes disappeared, others demonstrated unique resilience.

The focus of two authors — Jane Hathaway and Yannis Spyropoulos — lies upon the institutes, which in many ways became the distinctive markers of the Ottoman Empire: the corporation of court eunuchs and that of the Janissaries. An outstanding American Ottoman studies Professor — Jane Hathaway — projects the evolution of the institute of eunuchs from the global context unto the Ottoman history of the 14<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries. The leadership of the palace eunuchs turned into a force of their own, becoming a counter-balance to other influential elite groups: state officials and military leaders, as well as the Sunni spiritual hierarchy. The Greek researcher Yannis Spyropoulos turns to the analysis of another strong Ottoman corporation: the Janissary Corps. Meanwhile, the key military forces in the Ottoman Empire are examined from an unusual angle: no so much as a military machine, but as an imperial network for the exchange of human and material





resources, goods and ideas. The complex analysis of such two different professional entities, provided by Jane Hathaway and Yannis Spyropoulos, demonstrates the multifunctional nature of such institutes in the pre-capitalist period.

The Janissary Corps was disbanded in 1826; the palace eunuchs also lost all influence outside the harem in the 19<sup>th</sup> century. Yet another extremely important Ottoman institute — the wakf system (estates and other properties, the profits of which went to social needs and charity) — proved to be more enduring. The Russian researcher P.V. Shlykov in his article analyzes the attempts of the Ottoman authorities to modernize the activities of the wakfs from 1826 to the fall of the empire, placing their colossal property under state control. P.V. Shlykov's work once again raises the question: are traditional social institutes capable of developing in new historical settings, or do they have to undergo radical transformation or liquidation?

The problem of the functional evolution of traditional institutes is examined by the Russian researcher V.E. Smirnov on the case of the history of the Mamluk «house» (beit) of Balfyia. This beit emerged in the 17<sup>th</sup> century as a military organization highly atypical for Ottoman Egypt. But after a couple of generations of struggling for its survival, it adapted to the local socio-political conditions, lost its unique traits and became practically indiscernible from other Mamluk «houses».

The article of the young Oriental Studies researcher N.R. Krayushkin forms a link between the two sections of the journal, which are dedicated to the socio-political institutes and the spiritual and ideological endeavors. Examining the case of several venerated Arab-Ottoman theologians of the 17<sup>th</sup> century, N.R. Krayushkin demonstrates the influence of the «journey in search of knowledge» on the development of Islamic culture of the Middle East and North Africa, and coincidentally — on several socio-political processes.







The Ottoman «God-Protected» State during several centuries paid significant attention to the sustenance and transition of Islamic knowledge. In a certain way, Sharia law was seen as the official imperial ideology. The situation changed by the middle of the 19<sup>th</sup> century, when the modernized Ottoman Empire found a need for new concepts. As part of the Western European discourse, the Ottoman ideologists practically simultaneously proposed the doctrines of «Osmanism» and «pan-Islamism», adapted to the local conditions. The article by A.M. Abidulin and I.A. Shirkina is dedicated to the study of these two concepts. The concepts of «Osmanism» and «pan-Islamism» were taken up by the Sultan's government for both — internal, as well as for foreign — policy, becoming a powerful tool of the empire.

The new ideological postulates developed in the Late Ottoman period, survived the fall of the empire and took roots far beyond its borders. The joint article of three Moscow State University professors — S.A. Kirillina, V.V. Orlov and A.L. Safronova — studies the transboundary evolution of one historic phenomenon: the doctrine of Caliphatism. The concept of the resurrection of the Caliphate, developed and perfected in the works of Islamic ideologists of the Middle East, found a response from a faction of the elites and population of Southern Asia. Its apotheosis was the exotic project aimed at the creation of the state of Osmanistan in India.

The phenomena of the Ottoman Empire are numerous and rich in their variety; the current issue of the journal touches upon just a few of them. Basically, this issue of *The Historical Reporter* is the first collection of articles dedicated to Ottoman history, published in post-Soviet Russia. The journal's next issue will be dedicated to the relations of Russia and the Ottoman Empire.

**Alexey E. Titkov**

*Editor-in-Chief of the Historical Reporter*

**Taras Y. Kobishchanov**

*Editor of the Issue, Editorial Board Member*





## СОДЕРЖАНИЕ

### ОСМАНСКОЕ ИМПЕРОСТРОИТЕЛЬСТВО. ГОСУДАРСТВО, ПРОВИНЦИЯ, ГОРОД

- К.А. Панченко.** Османская модель империи: некоторые размышления..18
- М.С. Мейер.** Кастамону — история провинциального центра на западном побережье Черного моря .....38
- Д.Р. Жангиев.** Сирия (аш-Шам) в системе османских владений (XVI — начало XX в.).....50
- Mahmoud Yazbak.** Penetration of Urban Capital into the Palestinian Country-side: the Beginnings, Jaffa in the 1830s.....72

### ИНСТИТУТЫ ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ

- Jane Hathaway.** Eunuchs in the Ottoman Empire.....88
- Yannis Spyropoulos.** Janissaries: A Key Institution for Writing the Economic and Political History of Ottoman Muslims in the Early Modern Period..... 104
- В.Е. Смирнов.** Особенности становления и развития мамлюкского дома Балфийа..... 134
- П.В. Шльков.** Реформация системы вакфов в поздней Османской империи: институциональный кризис и поиск новой философии вакфа..... 156
- Н.Р. Краюшкин.** Феномен «путешествия в поисках знания» в османской культуре ..... 178

### ИДЕОЛОГИЯ ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ

- А.М. Абидулин, И.А. Ширкина.** Трансформация идеологических концепций в Османской империи в 1850–1900 гг. Османизм-панисламизм..... 196
- С.А. Кириллина, А.Л. Сафронова, В.В. Орлов.** «Имперский синдром»: концепция османского халифата на Ближнем Востоке и в Южной Азии (первая четверть XX в.)..... 216

### AD MEMORIAM

- Ф.М. Ацамба и ее ближнее окружение по истфаку МГУ в 1940–1955 гг.... 240





# CONTENTS

## THE PHENOMENA OF THE OTTOMAN EMPIRE

Editor Taras Y. Kobishchanov

### THE OTTOMAN EMPIRE-BUILDING. STATE, PROVINCE, TOWN

- Konstantin A. Panchenko.** The Ottoman Model of Empire-building: an Interpretation.....18
- Mikhail S. Meyer.** Kastamonu — the History of a Province Centre on the Western Black Sea Coast .....38
- Dmitriy R. Zhantiev.** Syria in the System of the Ottoman Possessions (16<sup>th</sup> — beginning of the 20<sup>th</sup> Century).....50
- Mahmoud Yazbak.** Penetration of an Urban Capital into the Palestinian Country-side: the Beginnings, Jaffa in the 1830s.....72

### INSTITUTIONS OF THE OTTOMAN EMPIRE

- Jane Hathaway.** Eunuchs in the Ottoman Empire.....88
- Yannis Spyropoulos.** Janissaries: a Key Institution for Writing the Economic and Political History of Ottoman Muslims in the Early Modern Period..... 104
- Valeriy E. Smirnov.** Specific Traits of the Rise and Development of the Mamluk «House» of Balfya..... 134
- Pavel V. Shlikov.** Reformation of the Waqf System in the Late Ottoman Empire: Institutional Crisis and Search for the New Philosophy of Waqf.. 156
- Nikita R. Krayushkin.** The Phenomenon of a «Journey in Search for Knowledge» in the Ottoman Culture..... 178

### IDEOLOGY OF THE OTTOMAN EMPIRE

- Alim M. Abidulin, Irina A. Shirkina.** Transformation of Ideological Concepts in the Ottoman Empire in 1850–1900. Ottomanism-Pan-Islamism ..... 196
- Svetlana A. Kirillina, Alexandra L. Safronova, Vladimir V. Orlov.** The «Imperial Syndrome»: Conception of the Ottoman Caliphate in the Middle East and South Asia (First Quarter of the 20<sup>th</sup> Century)..... 216

### AD MEMORIAM

- Ferida M. Atsamba and her Immediate Circle at MSU History Department in 1940–1955 ..... 240





К.А. Панченко

## ОСМАНСКАЯ МОДЕЛЬ ИМПЕРИИ: НЕКОТОРЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ



нализ османских путей имперостроительства уместно начать с некоторых базовых определений. Прежде всего, что есть империя?

Типология имперских государств весьма многообразна. Прежде всего бросается в глаза контраст между колониальными империями, завязанными, как правило, на морское могущество и коммерческие интересы, и более органичными континентальными имперскими государствами, зачастую сильнее мотивированными идеологически. Если попробовать дать определение последнему типу политических организмов, можно сказать: империя — это полиэтничное государство (предполагающее, естественным образом, и сочетание контрастных ландшафтов), обладающее надэтнической идеологией (чьи формы иной раз могут сильно отличаться от привычных нам представлений о государственной идеологии).

В длинном ряду имперских проектов Османская империя по критериям жизнестойкости и успешности занимает одно из лидирующих мест, уступая на западе Евразии, пожалуй, только Древнему Риму и Второму Риму/Византии и даже несколько опережая по продолжительности жизни Третий Рим, который стал формироваться как универсальное государство с мессианской идеологией лишь с середины XV в.

С какого времени можно отсчитывать имперскую историю османов? Наверное, с того момента на рубеже XIII–XIV вв., когда тюркская орда номадов, занимавшая северо-западный край Анатолийского плато, пробила через горные долины и растеклась по «Вифинской Ривьере», вступая во взаимодействие с византийской городской культурой и вовлекая в свой разбег некоторые группы воинственных христиан горной Вифинии. Отсюда и до Мудросского перемирия 30 октября 1918 г., положившего конец существованию Османского государства, прошло свыше 600 лет. Это в несколько раз больше срока жизни большинства других имперских проектов Евразии. При том, что во многих регионах существовали мощные традиции державной преемственности, и государства имперского типа, например, на Иранском нагорье, регулярно сменяли друг друга — в плане стабильности и жизнестойкости они не идут ни в какое сравнение с османами.

Дело тут, на наш взгляд, в порочной политической архитектуре большинства империй Передней Азии, начиная с Арабского халифата и, особенно наглядно, с «тюркской волны», накрывшей регион в XI в. Эти империи создавались пассионарными номадами, у которых генетически и культурно были выработаны сильные наклонности к агрессии и индивидуализму. Такой этнический стереотип поведения плохо совместим с уважением к законам и иерархии, на которых держится любая государственность<sup>1</sup>. Для экстенсивного скотоводческого хозяйства, кроме того, характерен низкий прибавочный продукт, не позволяющий власти создать эффективный аппарат принуждения. Отсюда проистекает эфемерность всех степных империй, державшихся лишь на военной харизме предводителя и рассыпавшихся при первых неудачах. Завоевывая области городской и земледельческой культуры, номады овладевали куда большей ресурсной базой, но сталкивались с проблемой управления непривычным хозяйственно-административным механизмом. Они неизбежно обращались к услугам потомственной городской бюрократии из покоренного населения, самым ярким примером которой выступает Низам аль-Мульк (1018/20–1092), везир Сельджукидов и отец ближневосточной политологии.

Этот дуализм красной нитью проходит через историю почти всех тюркских империй Передней Азии, от Карахинидов до Каджаров: «люди

<sup>1</sup> См. о новейших изысканиях популяционной генетики, касающихся смены стереотипов поведения у человеческих сообществ при переходе к городской цивилизации, в частности, снижении уровня агрессивности, характерного для первобытных народов: Уэйд Н. На заре человечества. Неизвестная история наших предков. М., 2017. С. 173, 212–224, 233–240.

меча», военная аристократия из тюркской племенной среды, часто приверженцы весьма неортодоксальных религиозных течений, и «люди пера», чиновники, носители арабо-иранской городской культуры и нормативного ислама. Сама логика общественного развития выдвигала вперед группировку автохтонной бюрократии и религиозной знати, которой зачастую удавалось подмять под себя государство и трансформировать его в традиционную деспотию аббасидского образца, где не оставалось места кочевой вольнице. Это вело к столкновению государственной власти и кочевников, которое Р.П. Линднер удачно сравнил с вековым библейским конфликтом Каина и Авеля (где первоубийца Каин выступает носителем земледельческой культуры, а Абель — пастушеской)<sup>2</sup>.

Может быть, один из самых ранних и осмысленных конфликтов такого рода — восстание суфийского шейха Баба Исхака против властей Иконийского Румского султаната (1239–1241 гг.), оказавшее большое влияние на дальнейшее развитие синкретического анатолийского ислама с его экстатическими мотивами, мистикой, эсхатологией и всеядностью, легко вбиравшей наследие множества доисламских культур и культов<sup>3</sup>. Движение Баба Исхака было разгромлено при помощи франкских наемников, но менее чем через два года сам Румский султанат, оторвавшийся от своих степных корней, был сметен монгольским вихрем. В других ситуациях кочевая стихия оказывалась сильнее государственных институтов, что вело к довольно быстрой дезинтеграции государства — вспомним судьбу тех же Великих Сельджуков или западных монгольских улусов.

Почему же османам удалось вырваться из порочного круга противостояния потомков Каина и Авеля? Почему этот народ оказался сильнее своих исторических конкурентов — империи Ак-Коюнлу, Сефевидов, египетских мамлюков? Столкновение османов с каждым из этих противников для обоих ставило вопрос «быть или не быть». Пройдемся по этим историческим альтернативам османскому проекту.

История Ак-Коюнлу (1378–1508) представляет собой типичный пример кочевой орды, волею судеб оказавшейся во главе огромной империи. Изначально это была обычная конфедерация тюркских племен, озабоченных удержанием путей своих сезонных перекочевок от Эрзинджана до Диярбакыра и поборами с караванов, проходящих по их территориям. Религиозные воззрения этих кочевников были далеки от

<sup>2</sup> *Lindner R.P. Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia. Bloomington, 1983. P. IX.*

<sup>3</sup> *Cahen C. Baba'i / Encyclopedia of Islam. New Edition. Vol. I. P. 843–844.*





Образование Османской империи

нормативного ислама, с сильным подмесом первобытного тотемизма и шаманизма — чего стоят хотя бы самоназвание племенного союза — «Белобаранье» — и характерные надгробия в виде каменных баранов с саблями на боку. А потом последовала серия оглушительных военных побед, за год-другой давшая эмиру Ак-Коюнлу Узун-Хасану (1458–1478) власть над Южным Кавказом, Месопотамией и почти всем Иранским нагорьем. Поэты и богословы-алимы стали выстраивать соответствующую имперскую идеологию, усматривая в Коране и хадисах завуалированные указания на грядущее величие Узун-Хасана и несомненное божественное покровительство, воплотившееся в его триумфальной экспансии. Одновременно эмир начал делать широкие жесты в пользу исламских религиозных учреждений, практиковать регулярные встречи с богословами и, в контексте насаждения шариатских норм, вводить меры по дискриминации инаковерующих. Впрочем, шаги по централизации и бюрократизации империи уравнивались сохранявшимся всевластием тюркских военных элит и авторитетом харизматичных шаманов, называвших себя суфийскими шейхами. Звездный час Узун-Хасана продолжался до столкновения с османской армией под Башкентом в 1473 г. Вождь Ак-Коюнлу осознавал свое техническое отставание от противника

и уже давно просил у союзников-венецианцев прислать пушек и артиллеристов (сами «белобаранные», конечно же, были не в состоянии освоить столь высокие технологии); тем не менее эмир не побоялся бросить свою конницу в лобовую атаку на укрепленный османский лагерь, под огонь пушек и аркебуз. Катастрофическое поражение Узун-Хасана обнуло всю его харизму, и империя стала расползаться. Последние 30 лет истории Ак-Коюнлу — это череда мятежей, междоусобных войн, разделов и переделов территорий между соперничающими членами правящего рода и главами туркменских племен<sup>4</sup>.

Если бы история дала шанс державе Ак-Коюнлу сохраниться дольше, не подлежит сомнению, что она пошла бы по пути перерождения из воинственной кочевой орды в централизованную бюрократическую деспотию, пути, который в разное время прошли Сельджукиды Рума, Караман, османы. Номады всякий раз превращались из станового хребта державы в угнетаемое податное население, воспринимавшееся государственной бюрократией как потенциальная угроза порядку и безопасности. Процесс усвоения правящей элитой наследия городской культуры и разрыва со своим кочевым прошлым мог быть повернут вспять в случае новых миграций в регион значительных групп номадов, менявших культурно-демографический баланс между земледельцами и скотоводами. В истории Анатолии было три таких «потопа»: нашествие тюркских племен после разгрома Византии под Манцикертом (1071 г.), вторжение кочевников, спасавшихся от натиска хорезмийцев и монголов в 1230-х гг., и новый наплыв номадов в ходе и после походов Тимура на рубеже XIV–XV вв. Однако всякий раз государственные структуры городской цивилизации восстанавливались, вслед за чем начинали подавлять кочевой уклад и облагать налогами племена скотоводов. Единственную альтернативу такому ходу событий, шанс на исторический реванш кочевников, представило религиозно-политическое движение Сефевидов, династии, правившей Ираном в 1501–1723 гг.

Ядром движения был суфийский орден, возглавлявшийся кланом Сефевидов, с центром в Ардебиле и разветвленной сетью проповедников, действовавших в Восточной Анатолии и Азербайджане. С середины XV в. сторонники Сефевидов готовили восстание, которое должно было привести к власти их лидеров, считавшихся носителями пророческой миссии. Проповедь революционного слома несправедного миропорядка, замешанная на идеях крайнего шиизма и эсхатологических ожиданиях при-

<sup>4</sup> Woods J. The Aq-Qoyunlu. Clan, Confederation, Empire. Salt Lake City, 1999. P. 88–125.





Соборная мечеть в Тебризе (1465 г.), построенная Джахангиром, последним правителем династии Кара-Коюнлу, за несколько лет до его гибели в войне с Узун-Хасаном. Символ перерождения туркменских империй Передней Азии из кочевой орды в централизованное государство (современная фотография)

шествия Сокрытого имама, была обращена прежде всего к тюркским кочевникам. Она апеллировала к племенным пастушеским ценностям, придавала сакральный характер войне с любым противником нового вероучения. Революционный порыв *кызылбашей*<sup>5</sup> чем-то напоминает ситуацию в Аравии времен проповеди Мухаммада, волну великих завоеваний, ставшую возможной благодаря объединению арабских племен вокруг новой религии. За десять лет сторонники сефевидского шаха Исмаила (1501–1524) захватили территорий больше, чем контролировал Мухаммад на пике своего влияния. Шиитская экспансия с ее «пятой колонной» в лице анатолийских номадов всерьез угрожала османскому имперскому проекту. Современные туранские националисты скорбят по поводу «братоубийственной» Чаддыранской битвы 1514 г., где сошлись два тюркских лидера — османский султан Селим Явуз (1512–1520) и иранский шах Исмаил — но для участников той войны с обеих сторон это было не что иное, как эсхатологическое сражение Света и Тьмы.

<sup>5</sup> Кызылбаши («Красноголовые») — совокупность племен главным образом тюркского происхождения (включавших также некоторые племенные группы курдов и талышей), поддержавших движение Сефевидов. Название происходит от характерного головного убора красного цвета с 12 складками, символизирующими 12 шиитских имамов, который носили приверженцы Сефевидов. См.: Savory R.M. Kizilbaşh / Encyclopedia of Islam. New Edition. Vol. 5. P. 243–245.



Основатель Сефевидской династии шах Исмаил (правил в 1501–1524 гг.). Здесь он представлен в другой своей ипостаси, как поэт, писавший под псевдонимом «Хатаи», один из создателей литературы азербайджанских тюрков. Поэзия Исмаила носила политический характер, пропагандируя учение Сефевидского ордена и полубожественный статус своего автора

Поражение Сефевидов означало для многих кызылбашей крах мистической веры в полубожественный статус шаха Исмаила и его непобедимость. Сам Исмаил, похоже, тоже усомнился в том, что он — «око Бога» и «абсолютная истина». После Чалдырана он больше не рисковал возглавлять войска и проверять на прочность свою харизму. Религиозная эйфория, какой были охвачены кызылбаши в первые годы своего выступления, по определению не может длиться долго. Племенные привязанности в кочевой среде возобладали над вероучительными установками, и после смерти Исмаила тюркские племена, забыв про религиозное единство, стали биться между собой за власть над империей<sup>6</sup>.

За противоборством Селима и Исмаила внимательно наблюдала третья сила ближневосточной политики — Султанат египетских мамлюков (1250–1517). Мамлюки создали модель государства, принципиаль-

<sup>6</sup> *Lindner R.P.* Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia. P. 105–112; *Savory R.M.* Safawids / *Encyclopedia of Islam. New Edition*. Vol. 8. P. 765–771; *Savory R.M., Gandjei T.* Ismail I / *Encyclopedia of Islam. New Edition*. Vol. 4. P. 186–188; *Savory R.M.* Kizilbaşh / *Encyclopedia of Islam. New Edition*. Vol. 5. P. 243–245.

но отличную от тюркских племенных империй. При этом Мамлюкский султанат тоже был имперским государством, поскольку объединял контрастные ландшафты, целую мозаику народов и сект и претендовал на политическое и духовное лидерство в масштабах всей исламской цивилизации. Каковы были основные параметры этого государства? Правящая элита из воинов-рабов, тех же пассионарных тюрок и кавказцев, но ничтожной численности — 0,2–0,3 % от всего населения. Арабские и туркменские номады играли немалую роль в войске, но они были не опорой державы, а, скорее, ее головной болью. Мамлюкский султанат — это типичная централизованная городская деспотия. Ее слабым местом был антагонизм между инородной правящей элитой и массой автохтонного населения. Мамлюки целенаправленно культивировали в своей среде особую идентичность — даже в именах — и, несомненно, презирали коренных жителей государства. Сомнительную легитимность своей власти вчерашние рабы утверждали через педалирование образа защитников ислама от внешних врагов. Такой статус предполагал жесткое насаждение внутри страны мусульманского благочестия, от религиозных гонений на христиан и иудеев до демонстративной борьбы с виноделием, наркоторговлей и проституцией. Этот вектор внутренней политики продвигала другая элитарная группа государства — сословие улама, служителей исламского культа, от которых во многом зависела легитимизация мамлюкского режима<sup>7</sup>.

Заметим, что ханбалитская модель воинствующего ислама, может быть, работала в сиро-египетском регионе, где доля немусульманского населения составляла от 10 до 30 %, но была неприменима в османских реалиях. Возвращаясь к мамлюкам, отметим, что этно-культурный антагонизм власти и народа, усугубленный жестким налоговым гнетом и массой других социальных проблем, делал государство крайне непрочным. Корпорация воинов-рабов пребывала в состоянии непрерывных кровавых междоусобий. Историки ломают голову над причинами столь ураганной внутренней политики мамлюков, напоминающей гладиаторские бои. Однажды, в ходе такого самоутверждения через кровь, когда одна мамлюкская группировка прикончила предводителя другой, кто-то из торжествующих победителей вырвал печень у поверженного врага и съел ее<sup>8</sup>. Перепуганные египетские хронисты занесли это в анналы, как

<sup>7</sup> См. о мамлюкском государстве и обществе, в частности: *Irwin R. The Middle East in the Middle Ages. The Early Mamluk Sultanate 1250–1382. L., 1986.*

<sup>8</sup> *Ibid.* P. 85.

событие, достойное упоминания. Но при всей зашкаливающей агрессивности правящей верхушки у нее просто не было людских ресурсов для реальной имперской экспансии. Невольничья гвардия по определению была малочисленной. А основной человеческий материал мамлюкской державы — сирийские и египетские горожане и феллахи — никак не годились для великих завоеваний и имперостроительства.

Итак, в чем же принципиальное отличие османов от перечисленных политических моделей? Ключевыми кажутся два фактора: быстрое оседание на землю, сопровождавшееся полной сменой менталитета у правящей верхушки, и способность вбирать в свою племенную организацию иноверные и иноэтничные группы. Все эти процессы в свое время были детально разобраны в американской тюркологии, показавшей и механизмы симбиоза первых османских вождей и христианской элиты Вифинии, и трансформацию кочевой орды в централизованное государство, основанное на земледельческой экономике. Этот процесс прошел в очень сжатые сроки, в первые три десятилетия XIV в., при жизни одного-двух поколений<sup>9</sup>.

Не исключено, кстати, что османы не были уникальны в этом плане. Эгейские бейлики в какой-то момент могли составить им серьезную историческую альтернативу. Здесь тюркские племена, покорившие плодородные прибрежные долины Западной Анатолии, точно так же оседали на землю. И, более того, демонстрировали удивительную пластичность, освоив морскую стихию и наполнив Эгейское море пиратскими эскадрами. Заметим, кстати, что египетские мамлюки так и не сумели преодолеть страх перед безбрежным водным пространством; подсознательная неприязнь к морю вчерашних степняков и горцев оказалась сильнее геополитических потребностей. Однако, в отличие от них, айдынский эмир Гази Умур-бей (1309–1348) с легкостью создал военный флот, где служили, в том числе, и вчерашние христиане. С другой стороны, эгейские турки легко вступали в альянсы с балканскими владетелями, начиная от византийских императоров и заканчивая бандами каталонских наемников, т.е. так же охотно, как и османы, шли на симбиоз с христианами. Может быть, Умур-бею и его соседям просто не хватило «живой силы» для масштабных завоеваний и колонизации заморских земель. Возможно,

<sup>9</sup> *Lindner R.P.* Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia. Bloomington, 1983; *Lowry H.W.* The Nature of the Early Ottoman State. N.Y., 2003. См. также о превращении османского общества из племенной конфедерации в централизованное государство: *Shaw S.* History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Vol. I. Cambridge, 1976. P. 22–27.



Гази Умур-бей (правил в 1309–1348 гг.), эмир Айдына, предводитель пиратских флотов, опустошавших эгейское побережье, политический гегемон Западной Анатолии второй четверти XIV в.

анархическая ментальность кочевников у западных анатолийских племен проявлялась сильнее, чем у османов, о чем свидетельствуют постоянные внутренние конфликты, раздиравшие бейлики. Или же на стороне османов просто оказалась география, самый удобный доступ к Балканам, открывший дорогу для масштабных завоеваний и контроля над ресурсами, на порядок превосходившими возможности других эмиратов<sup>10</sup>.

Имперский талант османов, умевших втягивать в свой политический проект людей самых разных народов и культур, предопределил удивительный успех османского великодержавия. Первые два века своего существования Османское государство представляло собой что-то вроде мусульманско-христианской конфедерации, объединенной общими экспансионистскими интересами. Историки уже давно отказались

<sup>10</sup> См. о бейликах: Жуков К.А. Эгейские эмираты в XIV–XV вв. М., 1988; Lindner R.P. *Anatolia, 1300–1451*. P. 107–117. В том числе анализ причин османского успеха: P. 107–109; см. также: Shaw S. *History of the Ottoman Empire*. P. 12.



от «газийской теории», которая объясняла военные успехи ранних османов пафосом священной войны с неверными, привлекавшей самых воинственных представителей тюркских племен Анатолии, образовавших боевое братство *акынджи*<sup>11</sup>. На самом деле османы воевали с мусульманскими соседями не меньше, чем с византийцами, христиане под властью Османа (1280/88–1323/24) и Орхана (1323/24–1362) пользовались полной религиозной свободой, а сам анатолийский ислам XIV в. был не чужд магии, шаманизма, человеческих жертвоприношений, обычаев мумификации покойников, погребения вождей вместе с боевым конем и прочих черт религиозного синкретизма, несовместимых с идеологией чистоты веры и джихада. Яркий пример этого синкретичного пограничного общества представляет знаменитый шейх Бедреддин Симави (1358–1416), сын одного из первых покорителей Балкан и дочери византийского военачальника, лидер революционного движения, проповедовавший общность имущества и равенство религий<sup>12</sup>.

Мы часто недооцениваем роль христиан или недавних христиан в создании Османской державы, а также масштабы межконфессионального переплетения и взаимодействия на позднесредневековых Балканах. Несколько примеров навскидку. Гази Эвренос-бей, человек, предположительно, с византийскими или каталонскими корнями, во второй половине XIV в. завоевывает для османских султанов большую часть Балкан (хотя насколько султаны его контролировали — это отдельный вопрос)<sup>13</sup>. В эпической битве на Косовом поле 1389 г. в рядах османской армии сражаются отряды вассальных болгарских и сербских владетелей<sup>14</sup>. Они же в битве под Никоподем 1396 г. отражают общеевропейский крестовый поход. Муса, сын султана Баязида (1389–1402), в начале XV в. борется за престол во главе армии из тюркских акынджи, сербов, валахов и болгар при поддержке своего тестя валашского воеводы Мирчи, еретического

<sup>11</sup> Акынджи (от слова *акын* — «набег») — члены разбойничьих дружин, составлявших ударную силу османской экспансии. Вопреки позднейшим трактовкам, представлявшим османские военные кампании как *газв*, войну за веру, понятие *акын* означало у ранних османов грабительский набег без какого-либо религиозного оттенка. Сами отряды акынджи могли включать в себя и христиан.

<sup>12</sup> Lindner R.P. Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia. P. 2–9, 33–35; Shaw S. History of the Ottoman Empire. P. 28, 38–39, 43; Kastritsis D. The Sons of Bayezid. Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402–1413. Leiden–Boston, 2007. P. 9.

<sup>13</sup> Lowry H.W. The Nature of the Early Ottoman State. P. 56–60; Shaw S. History of the Ottoman Empire. P. 16, 20.

<sup>14</sup> Shaw S. History of the Ottoman Empire. P. 21.

шейха Бедредина Симави и тюркских беев пограничья, предводителей разбойничьих дружин; добавим к этому хитросплетению взаимоисключающих этнорелигиозных сил, что Византия поддерживает другого из сыновей Баязида, Сулеймана, женатого на внучке императора Мануила II<sup>15</sup>. Сын последнего болгарского царя Александр Шишман, принявший ислам и поставленный наместником Измира, погибает в 1415 г., пытаясь подавить восстание еретического суфийского пророка Берклюдже Мустафы, ученика упомянутого Бедредина Симави<sup>16</sup>. Мехмед Михалоглу, османский бей Никополя, состоявший в родстве с кланом валашских бояр Крайовеску, в начале XVI в. продвигает на престол Валахии своего родственника Нягое Басараба, ставшего одним из самых ярких персонажей румынской истории<sup>17</sup>. Улама мамлюкского Египта в свое время издал фетву, что война с османами может быть приравнена к джихаду, потому что в их войске много неверных<sup>18</sup>. У Х. Лоури есть целое исследование о правящей элите поколения Мехмеда II Фатиха (1451–1481) и Баязида II (1481–1512), где показано, что большинство великих везиров, а также немалую часть полководцев и наместников составляли принявшие ислам выходцы из рядов византийской, сербской или албанской аристократии — именно члены правящих домов, а не безродные рабы-*капыкулу*<sup>19</sup>. Стоит добавить, что практически все правители Османского государства XIV–XV вв. были женаты на византийских или южнославянских принцессах. Мурад II в 1427 г. аннексировал Сербию после смерти бездетного князя Стефана Лазаревича, ссылаясь на то, что является его ближайшим родственником (султан Баязид, дед Мурада, был женат на дочери князя Лазаря, сестре Стефана<sup>20</sup>).

Тема султанских рабов *капыкулу*, сыновей балканских крестьян, составивших костяк османской армии и администрации, заслуживает отдельного разговора. Крайне любопытные данные приводил голландско-немецкий тандем исследователей Махила Кила и Хедды Рейндл-Кил, работавших с архивной документацией XV–XVII вв. о комплектовании

<sup>15</sup> Shaw S. History of the Ottoman Empire. P. 38; *Kastritsis D.* The Sons of Bayezid. P. 135–148.

<sup>16</sup> Жуков К. А. Эгейские эмираты в XIV–XV вв. М., 1988. С. 64–67.

<sup>17</sup> *Ilie L.M.* Neagoe Basarab and the succession of the throne of Wallachia / *Analele Universității București. Istorie.* Annul LIII — 2004. P. 42–43.

<sup>18</sup> *Бартольд В.В.* Халиф и султан / *Бартольд В.В.* Сочинения. М., 1966. Т. VI. С. 61.

<sup>19</sup> *Lowry H.W.* The Nature of the Early Ottoman State. P. 115–130; См. также о межобщинном симбиозе в раннеосманском обществе: *Lindner R. P.* Anatolia, 1300–1451. P. 124, 127.

<sup>20</sup> *Shaw S.* History of the Ottoman Empire. P. 29, 48.

янычарского корпуса и практике *девширме*, «налога кровью». Каждого рекрута вносили в списки с указанием места рождения, имен родителей, его собственного мусульманского имени, возраста (средний возраст был 14 лет, вопреки расхожим представлениям о наборе малолетних, с неустоявшейся идентичностью) и особых примет. У двух третей новобранцев такие приметы были: «шрам над левой бровью», «шрам на правой щеке» и т.п. То есть либо уровень бытового насилия в балканских деревнях был запредельным, либо односельчане старались сбыть в янычары самых агрессивных хулиганов (как вариант, сами сборщики «налога кровью» отбирали именно таких)<sup>21</sup>. И эти балканские сорвиголовы раздвинули границы империи на миллионы квадратных километров. При всем этом не забывая свою идентичность. По свидетельствам начала XVI в., язык янычарского войска был славянским<sup>22</sup>. Иные из сербов-янычар поднялись до поста великого везира, как Мехмет Соколович/Сокоглу, фактический правитель государства при султানে-пьянице Селиме II (1566–1574). И хотя Мехмет Сокоглу возвел одну из красивейших мечетей Стамбула, в душе он оставался православным сербом и восстановил сербское патриаршество в Пече, а патриархом сделал своего брата-монаха Макария Соколовича<sup>23</sup>. Получился тандем братьев-правителей почти как в Сербском королевстве при Стефане Первовенчанном (1217–1228) и Савве Неманиче.

Корпус янычар позволил уравновесить роль сипахийской конницы, армий христианских вассалов и анархических племенных ополчений акынджи. В этом полицентризме силовых структур было одно из главных преимуществ османов по сравнению с другими тюркскими империями. У номадов в Османском государстве не было монополии на военную силу. Сипахи и христианские контингенты не уступали им по боевым качествам и превосходили в техническом оснащении. Кроме того, всегда оставалась возможность канализировать агрессию кочевников, переселяя их из Анатолии на балканское пограничье, на передний край

<sup>21</sup> Данные взяты из устного выступления М. Кила и Х. Рейндл-Кил в ИСАА МГУ в 2001 г. и подтверждены Х. Рейндл-Кил в недавнем частном письме. К сожалению, единственная публикация материалов исследования существует только на турецком языке: *Reindl-Kiel H. 16. Asirda Galatasaray’li Olmak / Sultani, sayı 26 (Istanbul). Haziran 2006, 28–29.*

<sup>22</sup> *Бартольд В.В. Халиф и султан. С. 60.*

<sup>23</sup> *Наумов Е.П. Османское государство и сербская православная церковь // Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. М., 1986. С. 131.*





Султан Мехмед II Фатих (1451–1481), завоеватель Константинополя, фактический создатель Османской империи

завоевательных войн<sup>24</sup>. Сословие капыкулу, разрастаясь, сыграло ключевую роль в превращении Османской империи в централизованное государство. Хотя сам этот процесс шел через череду рывков и попятных движений и растянулся на несколько поколений. Крупнейшим ударом, временно отбросившим назад османский проект, было поражение Баязида под Анкарой (1402 г.), воспринятое многими как доказательство порочности его централизаторской политики<sup>25</sup>. Но через несколько десятков лет осколки Османского государства собрались обратно, как шарики ртути.

Трудно понять, почему подобная стратегия опоры на корпорацию «государевых рабов» не смогла стабилизировать Сефевидский Иран. Там тоже делались попытки преодолеть дихотомию кызылбашей и персидской бюрократии через продвижение «третьей силы» — невольничьей гвардии гулямов. Может быть, в преимущественно мусульман-

<sup>24</sup> *Shaw S. History of the Ottoman Empire. P. 17, 19.*

<sup>25</sup> О централизаторских и центробежных тенденциях в османской политической жизни XIV–XV вв., противоборстве ведущих социально-политических группировок см.: *Shaw S. History of the Ottoman Empire. P. 26–27, 30, 31, 35, 45–46, 49; Kastritsis D. The Sons of Bayezid. P. 9–11; Inalcik H. Ottoman Methods of Conquest / Inalcik H. The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy. L., 1978. I. P. 103–129.*

ском Иране было не так много возможностей пополнять число невольников-иноверцев?

Возвращаясь к государственной модели османов, отметим, что своего пика процессы внутримперского симбиоза достигли в правление Мехмеда Фатиха. Победоносные завоевания на Балканах, значительно увеличившие территорию государства, поставили власти перед сложной проблемой управления обществом, где мусульмане составляли незначительное меньшинство. Спонтанной реакцией на сложившуюся ситуацию были политика сохранения на местах привычного уклада и максимальный учет интересов податного населения, включая расходование значительной части налоговых поступлений на местные нужды. Христиане составляли заметную часть военно-служилого сословия тимариотов (в некоторых районах — до половины). В эту же систему государственных земельных пожалований было вписано и высшее православное духовенство. На внутренних территориях Балкан, в частности на Эгейских островах, практически не было османских войск — функции пограничной охраны и сил правопорядка выполняли контингенты из местных христиан, естественно, носивших оружие и не входивших в категорию податного населения *райя*<sup>26</sup>.

Еще одна важная черта османского миропорядка — это торжество Каина над Авелем, последовательная защита городского и земледельческого уклада от кочевой стихии. В этом — коренное отличие Османского государства от большинства других ближневосточных империй Средневековья. Не исключая, кстати, и Мамлюкский султанат, который в последний век своего существования уже не мог сдерживать давление варварской периферии и фактически отдал на разграбление бедуинам Верхний Египет, Заиорданье и многие другие земледельческие районы. В отечественном востоковедении тема османского политического проекта как общества, основанного на социальной справедливости и защите крестьян от хищничества кочевников, в свое время разрабатывалась Н.А. Ивановым, который именно этими факторами объяснял успешное завоевание османами арабских стран<sup>27</sup>.

Стоит отметить еще один момент, который мы часто упускаем из виду под влиянием молодых балканских историографий и их постколониального синдрома, изображающих османское завоевание как торже-

<sup>26</sup> Lowry H.W. The Nature of the Early Ottoman State. P. 95–114. См. также: Shaw S. History of the Ottoman Empire. P. 27; Inalcik H. Ottoman Methods of Conquest. P. 113–115.

<sup>27</sup> Иванов Н.А. Османское завоевание Арабских стран. М., 1984 (2-е изд. М., 2001).



Султан Селим I Явуз (1512–1520), покоритель Сирии и Египта, положивший начало перерождению империи в классическую восточную деспотию

ство варварства над цивилизацией и темную ночь покоренных народов. На самом деле приход османов зачастую означал огромный шаг вперед в плане хозяйственного и инфраструктурного развития. Османы были носителями высокоразвитой городской цивилизации, покрывшей Балканы и Анатолию сетью дорог, мостов, караван-сараяев, религиозно-образовательных комплексов, включавших бани, благотворительные учреждения-*имареты*, больницы. Если сравнить это с состоянием доосманского урбанизма, например, на Западных Балканах, то станет очевидно, что османы на несколько веков опередили местный уровень развития<sup>28</sup>. Демографический взрыв в Восточном Средиземноморье XVI в. — лучшее свидетельство успешности османской экономики и администрации. То есть следует учитывать привлекательность османского проекта и с точки зрения возможности приобщения к высоким технологиям своего времени, носителями (или передатчиками) которых выступали османы. Среди их достоинств была способность моментально заимствовать и ос-

<sup>28</sup> Многие из этих наблюдений были подсказаны автору голландским исследователем Махилом Килом, ведущим специалистом по османской культуре Балкан.

ваивать новейшие технические достижения — чего стоит одна «пороховая революция», поставившая османскую военную машину вровень с европейскими армиями и на порядок выше всех азиатских, что во многом предопределило успех османской экспансии.

Правда, после завоевания Селимом I (1512–1520) срединных областей мусульманского мира, как часто бывает, победители и побежденные поменялись местами. Произошла коренная трансформация Османской империи из синкретического общества, построенного на христианско-мусульманском симбиозе, в централизованную бюрократическую деспотию, опиравшуюся на традиции нормативного ислама. Конечно, эти процессы шли уже долгое время, но решающий перелом пришелся именно на царствование Селима I Явуза, второе десятилетие XVI в. В большой степени это перерождение государства было предопределено и эсхатологическим конфликтом с Сефевидами, сопровождавшимся подавлением «неортодоксального» ислама, еретических суфийских движений в Анатолии. А после победы над мамлюками в 1517 г. османы унаследовали как претензии Каира на лидерство в исламском мире, так и бюрократическую практику и религиозные институты, характерные для сиро-египетского общества. Налоговый пресс удвоился; христианская элита стала массово принимать ислам, христиане почти исчезли из рядов служилого сословия<sup>29</sup>. Инерции османского разбега хватило еще на поколение — во второй половине XVI в. империя достигла пика своего территориального расширения, демографического подъема и культурного расцвета. Но, как кажется, османский имперский проект уже исчерпал себя — впереди его ждут стагнация, упадок, конвульсии реформ, поиски новых имперских идеологий — османизм, панисламизм — но не будет и тени той успешности, которой отмечены первые века османской истории.



<sup>29</sup> *Inalcik H. Ottoman Methods of Conquest. P. 116; Lowry H.W. The Nature of the Early Ottoman State. P. 114; Shaw S. History of the Ottoman Empire. P. 27.*



## REFERENCES

1. *Bartold V.V. Chalif and Sultan // Bartold V.V. Essays [Halif i sultan // Sochineniya]*. Moscow, 1966. T. VI. P. 15–78.
2. *Cahen C. Baba'i / Encyclopedia of Islam. New Edition. Vol. I. P. 843–844.*
3. *Ilie L.M. Neagoie Basarab and the succession of the throne of Wallachia / Analele Universitatii Bucuresti. Istorie. Anul LIII — 2004. P. 37–52.*
4. *Inalcik H. Ottoman Methods of Conquest / Inalcik H. The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy. L. 1978. I. P. 103–129.*
5. *Irwin R. The Middle East in the Middle Ages. The Early Mamluk Sultanate 1250–1382. L., 1986.*
6. *Ivanov N.A. The Ottoman conquest of the Arab countries [Osmanskoye zavoevaniye arabskih stran]. Moscow, 2001.*
7. *Kastritsis D. The Sons of Bayezid: Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402–1413. Leiden; Boston, 2007.*
8. *Lindner R.P. Anatolia, 1300–1451 / The Cambridge History of Turkey. Vol. 1. Cambridge, 2009. P. 102–137.*
9. *Lindner R.P. Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia. Bloomington, 1983.*
10. *Lowry H.W. The Nature of the Early Ottoman State. Albany, 2003.*
11. *Naumov E.V. The Ottoman state and the Serbian Orthodox Church // The Ottoman Empire. Administrative system, social, ethnical and religious problems [Osmanskoye gosudarstvo i serbskaya pravoslavnyaya tserkov // Osmanskaya imperiya. Sistema gosudarstvennogo upravleniya, sotsialniye i etno-religiozniye problemy]. Moscow, 1986. P. 117–135.*
12. *Reindl-Kiel H. 16. Asirda Galatasaray'li Olmak / Sultani, sayi 26 (Istanbul). Haziran 2006, 28–29.*
13. *Savory R.M. Kizil-bas̄h / Encyclopedia of Islam. New Edition. Vol. 5. P. 243–245.*
14. *Savory R.M. Safawids / Encyclopedia of Islam. New Edition. Vol. 8. P. 765–771.*
15. *Savory R.M., Gandjei T. Ismail I / Encyclopedia of Islam. New Edition. Vol. 4. P. 186–188;*

16. *Woods J.* The Aq-Qoyunlu. Clan, Confederation, Empire. Salt Lake City, 1999.
17. *Zhukov K.A.* Aegean emirates in the 14th and 15th centuries [Egeyskiye emiraty v XIV–XV vv.]. Moscow, 1988.



**Ключевые слова:**

империи, Османская империя, Ак-Коюнлу, Сефевиды, мамлюки, кочевники,  
христианско-мусульманские отношения



Konstantin A. Panchenko

## THE OTTOMAN MODEL OF EMPIRE-BUILDING: AN INTERPRETATION



The article is analyzing the phenomena of the outstanding success of the Ottoman imperial project in comparison with the rival political models of Aegean beyliks, Aq-Qoyunlu state, the Safawids and Egyptian Mamluks. The bulk of Middle Eastern medieval empires was created by warlike nomadic tribes unable to rule over urban agriculture civilization. Nomadic conquerors had to use administrative skill of officials from the local population. Discrepancy of mentality and interests between the tribal military elite and the autochthone bureaucracy often caused disintegration of nomadic empires. An attempt is made to study factors which enabled the Ottomans to avoid this fate and to win over their rivals. The main features of the Ottoman imperial model seem to be their ability to absorb various ethnic and religious groups (this process was relatively easy because of non-orthodox nature of medieval syncretic Anatolian Islam) and also quick cedentarization of the Ottomans, who adopted the mentality of urban society and broke their nomadic roots. Ottoman empire during the first two centuries of its history were a Christian-Muslim confederation united by common expansionist interests. This fact is often neglected by common opinion.

**Key words:** Ottoman empire, the Aq-Qoyunlu, the Safawids, the mamluks, nomads, Christian-Muslim relations.

**Konstantin A. Panchenko** — Doctor of Historical Sciences, Professor at the Department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.

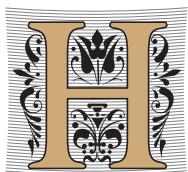
 **Панченко Константин Александрович** 

доктор исторических наук, профессор кафедры Истории стран Ближнего  
и Среднего Востока Института стран Азии и Африки МГУ  
имени М.В. Ломоносова



М.С. Мейер

## КАСТАМОНУ — ИСТОРИЯ ПРОВИНЦИАЛЬНОГО ЦЕНТРА НА ЗАПАДНОМ ПОБЕРЕЖЬЕ ЧЕРНОГО МОРЯ



Настоящая статья посвящена истории и современному состоянию одного из провинциальных центров Турции — города Кастамону, основанного византийцами на территории, прилегающей к юго-западному побережью Черного моря. Его история отслеживается со времен массовой миграции тюркских племен на территории Анатолии, входившей в то время в Византийскую империю.

В турецком кабинете Института стран Азии и Африки МГУ я обнаружил довольно старую и очень потрепанную «Энциклопедию Турции», изданную в Стамбуле в 1960 г. При знакомстве с ее содержанием в глаза мне бросилась весьма краткая и негативная характеристика этого города: «единственный провинциальный центр с населением в 20 тыс. человек»<sup>1</sup>. Если сравнить Кастамон (греческое наименование) или Кастамону (турецкое) с большинством турецких провинциальных центров, этот город, действительно уступая по численности населения, не был «единственным». Среди городов, получивших с конца 1959 г. статус столицы вилайета (или «иля»), было еще 20 насе-

<sup>1</sup> Türkiye Ansiklopedisi. Hayat. İstanbul, 1960. S. 434.



ленных пунктов с населением от 4 до 20 тысяч жителей<sup>2</sup>. Столь значительное расхождение в численности жителей турецких провинциальных центров можно объяснить тем обстоятельством, что подавляющее большинство из них получили статус главного города (иля) в 1923 г., когда их значимость определялась не столько уровнем развития, сколько активной поддержкой только что установившегося кемалистского режима.

Первые сведения о населении этих городов после введения республиканского строя относятся к 1927 г. Отмечается низкий уровень городской жизни в вилайете Кастамону — 8,7 тыс. человек. На протяжении 15 лет (с 1935 по 1950 г.) численность населения оставалась очень небольшой (13,7–13,75 тыс.), лишь с 1955 г. отмечается более устойчивый рост числа жителей: к концу 1990 г. в городе насчитывалось 51,5 тыс., к 1997 г. — 60 тыс. человек, что позволяет предположить с большой долей уверенности, что для Кастамону демографическая ситуация явно стала меняться к лучшему.

Кастамон (как греческий город) был основан на территории византийской провинции (фемы) Пафлагонии, находившейся в северо-западной прибрежной полосе Черного моря и включавшей порт Синоп и ряд других греческих городов. Он располагался на высоте 790 м, в речной долине, образованной рекой Гекырмак, которая стекала с горного массива Ильгаз, разделяя город на две части — торговую и административную. Пафлагония издавна была связана как с сельским хозяйством (выращивание зерновых культур, овощей и фруктов), так и с добычей пирита и разработкой медных рудников.

В турецких справочных изданиях 1960–1990-х гг. утверждалось, что город был основан в XII в., в годы правления трех византийских императоров из династии Великих Комнинов. Есть основания считать, что поселение существовало гораздо ранее, хотя время его основания неизвестно, равно как и нет объяснения его названия. По мнению старых местных жителей, на месте Кастамону ранее находился древний город, называвшийся Тум(м)ана, позднее его стали называть Гастуманна, а еще позже он превратился в Кастамону.

Другая версия гласит, что в византийскую эпоху представители династии Комнинов построили или восстановили крепость, называвшуюся Ка-стра-Комнина, и со временем она стала называться Кастамону. Однако ни в классической древней истории, ни в начале Средних веков это название не встречалось. Впервые оно появилось в исламских географических трудах как Кестамуния, Касстимана, Кастемол<sup>3</sup>. Следует учесть, что начало имперской

<sup>2</sup> Для примера отметим центры таких провинций, как Гюмюшхане (5312 жителей), Артвин (8016), Синоп (10 214), Болу (13 745), Йозгат (18 305), Гиресун (17 902). См.: Bayrak M.O. *Türkiye Tarihi Yerler Kilavuzu*. Ankara, 1994. S. 242, 92, 523, 123, 564, 239.

<sup>3</sup> *Sabin I. Kastamonu. Islam Ansiklopedisi*.

династии Великих Комнинов должно было исчисляться со времени правления Исаака I Комнина (1057–1059 гг.), а не его племянника Алексея I Комнина (1081–1118 гг.). Важно отметить, что церемония провозглашения Исаака I василевсом происходила в Кастамоне. Нужно также принять во внимание, что для Алексея I Комнина этот город был «прародительским», ибо там находились родовые владения Комнинов<sup>4</sup>.

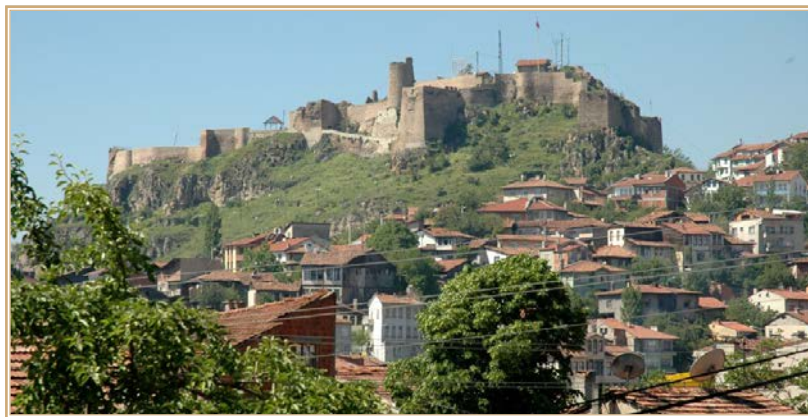
Признание более раннего существования Кастамону позволяет иначе оценивать изначальную реакцию его жителей на усилившуюся в середине XI в. угрозу вторжения тюрок-сельджуков. Представляется, что активизация сельджукских набегов должна была подвинуть византийские власти на строительство новых городов-крепостей, способных укрепить государственные устои. Однако разгром византийской армии при Манцикерте в 1071 г. существенно ухудшил оборону греческих владений на Понте.

Одной из крепостей и мог быть Кастамону, хотя историки знают о существовании и более крупных крепостей в этой провинции — Ираклии, Амастриды. Поражение византийской армии от тюрок-сельджуков, захват тюрками Трапезунда (1072/73 г.), взятие ими Синопа (1084 г.), приближение тюркских владений к Пафлагонии и даже временная оккупация Кастамона и Неокесарии (Никсара) — стали одной из причин, вынудивших византийскую правящую верхушку принять меры к перестройке системы управления государством. Реформы Алексея I Комнина и его преемников привели к заметному политическому и экономическому подъему в XII в., который позволил правителям из династии Великих Комнинов активизировать свою внешнеполитическую деятельность, отбить натиск наиболее опасных врагов, в том числе и сельджуков. В немалой степени этому также способствовали начавшиеся крестовые походы, позволившие византийцам в XII в. вернуть себе основные области Малой Азии<sup>5</sup>.

Неизвестно, когда тюрки завоевали окрестности Кастамону. Однако массовый приток тюркских племен на территорию Малой Азии, усилившийся после разгрома византийской армии в битве при Манцикерте в 1071 г., резко изменил ситуацию. Успехи новых завоевателей привели к тому, что один из их предводителей — Сулейман Кутулмуш — в 1076 г. провозгласил создание Тюркского (Сельджукского) государства. Наряду с ним действовали и другие тюркские эмиры, утверждавшие свою власть в разных частях Анатолии: будущий сельджукский султан Кылыч Арслан, Артук-бей, Менгучек-бей, Салтук-бей, Ахмед Гази Данышменд. Последний из названных сельджукских

<sup>4</sup> Карнов С.П. История Трапезундской империи. СПб.: Алетейя, 2017. С. 100.

<sup>5</sup> Caben C. Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler. İstanbul, 1979. S. 95.



Кастамону. Современная фотография

эмиров в 1080 г. основал свой бейлик с центром в Сивасе. Его владения включали на некоторое время целый ряд городов центральной части Анатолии, а также на северо-западе, включая Амасью, Чанкыры, Чорум, Кастамону. Он был основным соперником Кылыч Арслана, пришедшего к власти в Сельджукском государстве, и Комнины пытались использовать это соперничество с целью ослабления волны тюркских завоеваний<sup>6</sup>.

В 1086 г. умер первый сельджукский султан Сулейман, и в течение шести последующих лет Сельджукское государство оставалось фактически без правителя. Новый султан Меликшах фактически не участвовал в жизни Анатолии, оставив все завоевательные планы на усмотрение своих приближенных, постоянно враждовавших друг с другом, что позволило византийцам вернуть часть захваченных земель. Именно в это время сельджукская знать добилась раздела завоеванных областей на множество эмиратов, лишь формально подчиненных султану. Со смертью Меликшаха во главе Сельджукского государства встал Кылыч Арслан (1096–1107 гг.)<sup>7</sup>. Его возвращение из Ирана означало активизацию верхушки Сельджукского государства по расширению своих завоеваний в Анатолии и одновременно усиление противостояния византийских властей после перехода византийского престола к представителям династии Великих Комнинов.

Однако планы и той и другой стороны были нарушены вторжением крестоносцев, вызвавшим существенные перемены в политике как византийских правителей, так и сельджукских завоевателей. К примеру, попытка крестоносцев в 1101 г. прорваться через Гангры к Амасии-Никсару и разгромить тюрок в области Понта, освободив одного из предводителей крестоносцев —

<sup>6</sup> Op. cit. P. 94–95.

<sup>7</sup> Sevim A., Yucel Y. *Turkiye Tarihi*. 1. Cilt. (1018–1300). Ankara, 1990. S. 84–86.

Бозмунда, закончилась сокрушительным поражением их войск близ Мерзифона от сельджуков и данышмендидов<sup>8</sup>. После нескольких таких попыток Алексей Комнин сумел договориться с Кылыч Арсланом, что крестоносцы пойдут в Сирию, отказавшись от тех владений в Анатолии, которые они получили от Византии и сельджукидов<sup>9</sup>.

После начавшегося ухода основной массы крестоносцев с политической арены в Анатолии яснее выявилось явное противостояние двух ведущих фигур в Сельджукской державе: султана, договорившегося с династией Великих Комнинов, и наиболее влиятельного анатолийского эмира, представлявшего династию Данышмендидов. В начале XII в. отношения между византийцами и сельджукидами стали улучшаться, но в годы правления нового султана Месуда (1118–1155 гг.) Кастамону и другие города в северо-западной части Анатолии на короткое время были включены во владения сельджукидов. Ими управлял брат Месуда Араб, прославившийся своей борьбой с армянским правителем Киликии.

Политическая ситуация в Анатолии существенно изменилась после сентябрьского восстания в Константинополе в 1185 г., положившего конец эпохе Великих Комнинов в Византийской империи. Пришедшие к власти представители династии Ангелов (1185–1204 гг.), состоявшие в тесных родственных связях с Комнинами, своей деятельностью положили конец комниновской имперской традиции, породив одновременно реставрационную волну, итоги которой оказались весьма негативными. Это обстоятельство подчеркивал византийский историк Никита Хониат: «Убегая к народам, враждебным ромеям, они становились всегубительной язвой отечества, хотя, живя среди нас, в руководстве, распоряжениях и управлении делами были они самыми неспособными, наиболее бесполезными и ничтожными»<sup>10</sup>.

По сведениям другого<sup>11</sup> хрониста — Ибн Биби, в 1211–1212 гг. территория Пафлагонии была передана в качестве условного владения (икта) сельджукским правителем Иззеддином Кейкавусом заместнику (удж-бею) в Кастамону Хюсамеддину Чобану за заслуги в борьбе против византийцев. В дальнейшем на базе полученного икта сложился большой по размерам

<sup>8</sup> Карнов С.П. История Трапезундской империи. СПб.: Алетейя, 2017. С. 92.

<sup>9</sup> Каждан А.П. Внешнеполитическое положение империи в первой половине и середине XII в. История Византии. М.: Наука, 1967. Т. 2. С. 31–57.

<sup>10</sup> См. подробнее: Юзбашиян К.И. Внешнеполитическое и внутреннее положение Византии в конце XII в. Четвертый крестовый поход и захват Константинополя. «История Византии». Т. 2. М.: Наука. 1967. С. 331–346.

<sup>11</sup> *Ibn Bibi. Histoire des Seldjoucides d'Asie Mineure d'après l'abrege du Seldjouknameh d'Ibn-Bibi/Texte persan publie... par M.N. Houtsma. Leiden, 1902.*

бейлик Чобаногуллары, просуществовавший до конца XIII в. Этому в немалой степени способствовал значительный приток в северо-западную Анатолию тюркских кочевых племен. По сообщению османского историка Языджиаде Али, в то время на территории от Кастамону до Анкары располагалось значительное число тюркок-кайи (порядка 100 тыс. палаток), которые подчинялись семье Чобаногуллары<sup>12</sup>.

Из первых местных тюркских правителей в истории остался лишь Хюсамеддин Чопа (Чобан-бей). Этот тюркский лидер, по мнению источников, сыграл важную роль в период завоевания Анатолии и был одним из главных эмиров в окружении Сулейман-шаха. Он посвятил свою жизнь военным походам в северо-западной части Малой Азии, но вместе с тем при его дворе было много поэтов, ученых и религиозных деятелей. Вероятно, под влиянием своего окружения он предпринял в 1227 г. морскую экспедицию в Крым. Достигнув Судака, он вступил в переговоры с местными кыпчакскими и южнорусскими правителями, завершившиеся, по мнению турецких историков, установлением экономических и политических связей с местными властями<sup>13</sup>.

В это же десятилетие развернулась греко-сельджукская война за морской порт Синоп, закончившаяся отвоеванием порта Алаеддином Кай-Кубадам I. Впрочем, борьба за Синоп этим не закончилась, поскольку Сельджукской державе пришлось пережить еще одно иноземное завоевание, на этот раз от монголов. В сражении у Кеседага (26–27 июня 1243 г.) сельджуки потерпели сокрушительное поражение, от которого им так и не удалось оправиться. С другой стороны, монгольское владычество положило начало новому витку тюркизации Анатолии во второй половине XIII в.

В конце XIII в. династия Чобаногуллары была вынуждена уступить свою роль правителей Кастамону другой династии — Исфендиярогуллары. В этой перемене уже четко прослеживается влияние еще одной династии — османской. Ее представитель султан Мурад I (1362–1389 гг.) принял активное участие в конфликте двух последних представителей Чобанидов за Кастамону, добившись раскола и обеспечив переход власти в руки его ставленника Исфендияр-бея, представителя новой династии, основанной Шемседдином Яман Джандаром в XIII в. Вмешательство Мурада было отчасти связано с тем, что Исфендияр приходился внуком османскому султану и, соответственно, племянником Мураду. После смерти отца, управлявшего Синопом, основной морской базой на северо-западе Анатолии,

<sup>12</sup> Sevim A., Yücel Y. Türkiye Tarihi. 1. Cilt. (1018–1300). Ankara, 1990. S. 201–202.

<sup>13</sup> Op. cit. S. 182.



Исфендияр как младший сын занял место отца, в то же время старший брат, Сулейман-шах, как сторонник сотрудничества с османскими правителями, получил право на управление Кастамону. Таким образом, к 1385 г. новый бейлик отличался наличием двух главных центров. После гибели Мурада I в сражении на Косовом поле в 1389 г. к власти пришел Баязид I (1389–1402 гг.). Его отношения с анатолийскими беями быстро привели к целой серии конфликтов нового султана с владельцами местных бейликов. В отличие от негативной позиции большинства анатолийских беев по отношению к новому султану, правитель Кастамону первое время поддерживал хорошие отношения с Баязидом. Однако затем его позиция резко изменилась, поскольку он сблизился с правителем Сиваса Кади Бурханедином и даже заключил с ним союз (в 1391 г.)<sup>14</sup>.

Вторжение из Средней Азии войск Тимура в 1399–1400 гг. полностью переменяло расстановку сил в Анатолии. У Исфендияр-бея до начала катастрофического для Османов сражения под Анкарой (1402 г.) сохранялось соглашение с Баязидом о том, что Синоп остается за ним. После Ангорской битвы Исфендияр отправился в Измир, где остановился Тимур для отдыха перед новым походом, преподнес ему дорогие подарки и заключил с ним договор о Кастамону, Чанкары, Каледжике и Тосье<sup>15</sup>. Иными словами, речь шла о восстановлении в полном виде бейлика Исфендиярогулары.

Развернувшаяся после Ангорской битвы борьба шахзаде (сына султана) Баязида против анатолийских беев не привлекала Исфендияра. Как правитель Синопа, он выработал более искусный курс политики. Так, например, он способствовал отправлению в Румелию через Синоп одного из шахзаде Мусы Челеби (ум. 1413 г.), затем решил помочь султану Мехмеду I Челеби (1413–1421 гг.), бежавшему из султанской тюрьмы, оказаться в Румелии; мятежный кадий шейх Бедреддин также был отправлен судном из Синопа в Румелию. Кроме того, он решил поддерживать дружественные отношения с султаном Мехмедом Челеби, сумевшим воссоздать Османское государство под своим управлением. Наряду с этими дружественными акциями он еще при Баязиде включил в свои владения Самсун и его окрестности, а после битвы под Анкарой добился присоединения Бафры и мусульманского Самсуна, используя для этого старые приказы (1418 г.). Во время похода султана Мехмеда Челеби на Валахию Исфендияр по собственному желанию направил в его распоряжение своего сына Касым-бея с дополнительным отрядом.

<sup>14</sup> *Sevim A., Yücel Y. Türkiye Tarihi. 1. Cilt. (1018–1300). Ankara, 1990. S. 84–86.*

<sup>15</sup> *Sabin I. Kastamonu. Islam Ansiklopedisi.*



Будучи обладателем обширных плодородных и благоустроенных земель (Чанкары, Каледжик, Тосья), Исфендияр-бей задумал передать их своему младшему сыну Хызыр-бею, однако старший сын Касым-бей не согласился с решением отца. После похода в Валахию он не вернулся в Кастамону и потребовал османской защиты. Султан Мехмед с этим заявлением согласился и потребовал передать старшему сыну Чанкары, Каледжик, Тосью, Кастамону и медные копи. Со своей стороны, бей отправил к султану своего визира и знатока мусульманской религии Мехмеда. Он запросил оставить ему Кастамону и медные копи, провести границу его владений по горному массиву Ильгаз, а Чанкары, Каледжик и Тосью не отдавать Касым-бею, но передать Османскому государству. Османский султан, со своей стороны, сделал лишь одну поправку: передать Касым-бею Чанкары, а также вернуть Османской державе отошедшие от нее Самсун и Бафру. В конечном итоге Исфендияр-бею была оставлена территория бейлика Джандарлы с границей на востоке — Синоп, на юге — горный массив Ильгаз, на западе — по восточной части ильче Арачъ.

В итоге Кастамону и его окрестности оказались под османской властью после относительно долгого спокойного состояния. Однако начиная с середины XVI в. волна восстаний и мятежей стала отличительной чертой жизни на большей части Османской империи. Она захватила и Кастамону. В конце XVI — начале XVII в. Анатолия оказалась затопленной волнами джелялийских мятежей. В 1603 г. один из джелялийских предводителей хозяйничал в Кастамону на протяжении довольно долгого времени. Из-за этих событий большинство жителей города были вынуждены покинуть его.

В XVIII в. столь запоминающихся событий не было, но часто вспыхивали пожары, и землетрясения потрясали Кастамону. В 1832–1833 гг. город оказался в центре восстания некоего Тахмасчи (кофейного мастера). Еще раньше, по договоренности с тем же Тахмасчи, некий сипахи возмущал жителей города. Однако вали Египта Мехмед Али-паша (1805–1849 гг.) принял необходимые меры и не дал разгореться этому восстанию, заставив Тахмасчи бежать из города<sup>16</sup>.

15 мая 1919 г. Измир и целый ряд других городов были оккупированы греческими войсками. Народ на митингах в Кастамону протестовал против греческой оккупации. Местная газета «Ачик соз» («Откровенное слово») передавала известия национальной борьбы с оккупантами<sup>17</sup>.

До утверждения в городе османской власти Кастамону не знал значительных перемен, но затем в эпоху Чобаногуллары город начал обретать

<sup>16</sup> *Sabın I. İslam Ansiklopedisi.*

<sup>17</sup> *Op. cit.*

свой особый вид благодаря природным особенностям и новым архитектурным сооружениям. Когда были построены те или иные здания, никто не интересовался, но присутствие византийцев четко выделялось благодаря строительству крепости, в которой располагался небольшой военный отряд. В период Чобаногуллары она была немного обновлена. Кятиб Челеби в своем труде «Джиханнума» назвал Кастамону «памятником тюркмен». Тем не менее в этот период строились мечети, месджиды, бани, больницы и обители — «завийе». Преобразилась и обращенная на северо-восток и юго-запад крепость, ставшая центральным элементом города. В более позднюю эпоху Исфендиярогуллары город заметно расширился. Посетивший его Ибн Баттута назвал город самым большим, красивым и очень дешевым (по ценам). В 1487 г. Кастамону состоял из 43 кварталов, самыми населенными считались располагавшиеся у месджида Чёлмекчян, у месджида Пюре, у месджида Молла<sup>18</sup>. На протяжении следующих столетий их количество выросло до 47–49 кварталов, но в XVIII–XIX вв. оно снизилось до 41–42 кварталов<sup>19</sup>.

Начиная с XVIII в. в городе растет число немусульман — греков и армян. В 1814 г. помимо 12 тыс. мусульман зафиксированы 300 греков и 40 армян, к концу XIX в. в Кастамону насчитывалось почти 17 тыс. мусульман, а также до 400 армян и до 1700 греков. Эти цифры косвенным образом свидетельствовали о развитии предпринимательства и торговли в Кастамону. Уже во второй половине XVI в. в городе действовали: по крайней мере, один бедестан, 5 торговых ханов, 165 ремесленных лавок<sup>20</sup>. В экономической жизни города была велика роль разработки медных месторождений и изготовления различных изделий из меди (котлов, сковородок, предметов украшения и других изделий, пользовавшихся большим спросом у населения). Наряду с медной продукцией в городе появилось много ремесленных лавок, где изготавливались и продавались различные ткани (костюмные, драпировочные, упаковочные), изделия из кожи, дерева. Среди ремесленных мастерских было довольно много заведений ткачей, портных, красильщиков, башмачников, сапожников и кожевников, а также старьевщиков.

Современная экономика представлена не только разработкой полезных ископаемых (медь, пирит), но и прядильными фабриками, предприятиями по производству сахара и различных сладостей, местных фруктов, а также других продуктов питания.

---

<sup>18</sup> *Sabin I. Islam Ansiklopedisi.*

<sup>19</sup> *Op. cit.*

<sup>20</sup> *Op. cit.*



Мустафа Кемаль Ататюрк в Кастамону, 1925 г.

О состоянии культуры в городе можно судить по наличию на рубеже нынешнего столетия 20 медресе, 10 книжных лавок, двух типографий, немало-го числа различных книжных коллекций и большого числа преподавателей в медресе, ученых и поэтов. Важным событием в культурной жизни города стало открытие в городе педагогического факультета столичного Университета Гази, сотрудники которого в последние годы способствовали началу деятельности с 2006 г. своего университета в Кастамону.

24–27 августа 1925 г. в Кастамону прибыл Мустафа Кемаль Ататюрк, чтобы «сражаться за шляпу». Смысл акции состоял в том, чтобы убедить местных мужчин заменить прежний головной убор (греческая феска) на европейскую шляпу, а женщин уговорить отказаться от традиционной душевной одежды, которая закрывала почти все лицо. Усилия Кемаля не имели в то время успеха. Со времени визита прошло менее 100 лет, и нетрудно убедиться в том, как быстро менялось за это время сознание турецкого народа и что был прав Ататюрк, веривший в здравый смысл своих земляков.





## REFERENCES

1. *Bayrak M.O.* Türkiye Tarihi Yerler Kilavuzu. Ankara, 1994. S. 242, 92, 523, 123, 564, 239.
2. *Cahen C.* Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler. İstanbul, 1979. S. 94–95.
3. *Karpov S.P.* History of the Empire of Trebizond [Istoriya Trapezundskoj Imperii]. SPb: Alteya, 2017. S. 92, 100.
4. *Kazhdan A.P.* Foreign Policy of the Empire in the First Half of the XII C. [Vneshnepoliticheskoe polozhenie imperii v pervoj polovine i seredine XII v.]. History of the Byzantine Empire. M.: Nauka, 1967. Vol. 2. P. 31–57.
5. *Ibn BiBi.* Histoire des Seldjoudides d'Asie Mineure d'après l'abregé du Seldjouknameh d'Ibn-Bibi/Texte persan publié... par M.N. Houtsma, Leiden, 1902.
6. *Sahin I.* Kastamonu. Islam Ansiklopedisi.
7. *Sevim A., Yücel Y.* Türkiye Tarihi. 1. Cilt. (1018–1300). Ankara, 1990. S. 84–86, 201–202.
8. Türkiye Ansiklopedisi, Hayat, İstanbul, 1960. S. 434.
9. *Yuzbashyan K.N.* Foreign Policy and Domestic Affairs of the of the Byzantine Empire in the end of the XII C. The Fourth Crusade and the Sack of Constantinopol [Vneshnepoliticheskoe i vnutrennee polozhenie Vizantii v konce XII v. CHetvertyj krestovyj pohod i zahvat Konstantinopolya]. History of the Byzantine Empire. M.: Nauka, 1967. Vol. 2. P. 331–346.



**Ключевые слова:**

история Анатолии, Кастамону, Пафлагония, Великие Комнины, Чобан-бей, Исфендияр-бей.

Mikhail S. Meyer

## KASTAMONU — THE HISTORY OF A PROVINCE CENTRE ON THE WESTERN BLACK SEA COAST



The theme for the article has been chosen because of two main storylines: the first one is Mustafa Kemal's trip to Kastamonu in August, 1925, which is little known despite being of considerable interest. The point of this trip was to convince local men to replace their Greek fez headgear with European-style hats and to persuade the local women to abandon their traditional stifling clothes which covered their faces. Kemal's efforts were not successful back then, especially among the women, but today the situation is completely different.

The second story is also related to Kastamonu, which was the capital of the Paphlagonia province in the 13<sup>th</sup> century, and it tells of maritime expeditions to Crimea. The Greeks who reached the Crimean port of Sudak established good trade and political contacts with the local Tatars, as well as with immigrants from Southern Russia. It could be argued that the Greeks from Kastamonu were the first people to partner with the Russian immigrants in the development of the Black Sea.

The work is based on original and little-known evidence, as well as the works of Russian, Turkish and Western authors.

**Key words:** History of Anatolia, Kastamonu, Paphlagonia, Great Komnenos, Al-Rai, Sfendiyar Bey.

**Mikhail S. Meyer** — Doctor of Historical Sciences, Professor at the Department of Middle and Near East History, President of the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.

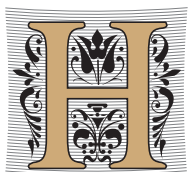
 Мейер Михаил Серафимович 

доктор исторических наук, профессор кафедры Истории стран Ближнего и Среднего Востока, президент Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова



Д.Р. Жангиев

## СИРИЯ В СИСТЕМЕ ОСМАНСКИХ ВЛАДЕНИЙ (XVI — НАЧАЛО XX в.)



а протяжении четырех веков османского господства (с 1516 по 1918 г.) территория исторической Сирии<sup>1</sup> являлась одним из важнейших компонентов в системе османских владений и играла роль связующего звена между Анатолией, Египтом, Ираком и Хиджазом. Несмотря на достаточно четкое представление о Сирии как стране<sup>2</sup> в традиционном сознании как местного населения, так и османских государственных деятелей, на протяжении большей части эпохи османского господства она не представляла собой единой административной единицы (в отличие, к примеру, от соседнего османского Египта). После

<sup>1</sup> С точки зрения традиционной арабо-мусульманской географии Сирия (*Билад аш-Шам*) представляет собой пространство от южных отрогов Таврских гор на севере до северо-восточных пределов Синайского полуострова на юге и от побережья Средиземного моря на западе до Сирийской пустыни и верхнего течения Евфрата — на востоке. Таким образом, общее пространство исторической Сирии приблизительно соответствует территориям современной Сирийской Арабской Республики, Ливана, Иордании, Израиля и Палестины вместе взятых.

<sup>2</sup> В контексте данной статьи понятие «страна» не является синонимом «государства» и подразумевает в первую очередь физико-географическую и культурно-историческую, а не политическую сущность.



османского завоевания Сирии (1516 г.) в XVI в. в пределах Сирии были учреждены три крупные провинции (*эялета*): эялет Шам (Дамаск) занимал центральные и южные районы Сирии, эялет Халеб (Алеппо) — северные, прилегающие к Анатолии, а эялет Траблус-и Шам (Триполи) был выделен в 1579 г. из нескольких северо-западных прибрежных округов эялетов Шам и Халеб. В 1660 г. из прибрежных территорий по-прежнему крупнейшего среди сирийских провинций Османской империи эялета Шам была выделена новая провинция — эялет Сайда. В таком составе четыре сирийские провинции сохранялись до второй четверти XIX в. При этом границы эялетов, как и более мелких территориальных единиц в их составе (*санджаков, каз и нахий*), не были статичными: османские власти неоднократно корректировали их, руководствуясь различными политическими мотивами.

Еще задолго до османского завоевания в Сирии сформировалась относительно однородная этническая среда: подавляющее большинство жителей было арабоязычным, хотя и не осознавало своей этнической общности в силу значительных различий в образе жизни и самосознании между горожанами, оседлыми сельскими жителями и кочевниками. Численность неарабского населения (курды, туркмены, турки-османы, армяне, ассирийцы, евреи), вероятно, не превышала 10%. В то же время конфессиональный состав населения Сирии был весьма разнообразным. Наряду с мусульманским большинством (свыше 80%), значительная часть жителей (около 15%) исповедовала христианство различных конфессий<sup>3</sup>, а среди мусульман, помимо суннитского большинства, в ряде районов компактно проживали общины шиитов-имамитов, алавитов, друзов и исмаилитов.

Арабоязычное суннитское большинство населения Сирии воспринимало Османское государство как «свое» со времен завоевания Сирии и Египта султаном Селимом I Явюзом (1516–1517 гг.). Важно отметить, что, в отличие от Балкан, Сирия не испытала массового переселения ту-рок из Анатолии: необходимости в этом у султана и его правительства (Высокой Порты) в принципе не возникало в силу конфессиональной

<sup>3</sup> Среди христиан Сирии наиболее многочисленными были православные и марониты. Кроме того, в Сирии традиционно проживали общины сиро-яковитов, армяно-григориан и несториан. В XVII–XVIII вв. под влиянием католических миссионеров за счет перехода части духовенства и мирян в унию возникают и распространяются униатские церкви (сиро-католическая и греко-католическая). О численности населения османской Сирии см.: *Karpat K. Ottoman Population, 1830–1914: Demographic and Social Characteristics*. Madison, 1985. P. 148–149.



Вид Дамаска из книги Ольферта Даппера  
«Точное описание Сирии и Палестины или Святой Земли». Амстердам, 1677 г.

принадлежности и высокой степени лояльности подавляющего большинства местного населения, а также из-за отсутствия явной внешней угрозы сирийским рубежам империи.

Становление османского господства в Сирии в первой четверти XVI в. поначалу во многом определялось общей стратегией, принятой султаном Селимом I Явузом в ходе завоеваний владений Мамлюкского султаната<sup>4</sup>. Принятие османским правителем титулов *султан ал-ислам* и *хадим ал-харамайн аш-шарифайн*<sup>5</sup> подчеркивало его статус как лидера исламского мира, покровителя святынь ислама — Мекки и Медины, а также организатора и защитника мусульманского паломничества (*хадж*). По-

<sup>4</sup> *Мамлюкский султанат* — принятое в историографии название мусульманского государства в Египте и Сирии XIII — начала XVI в., пришедшего на смену государству Айюбидов. Сформировалось около 1250 г. в результате захвата власти в Каире мамлюками — профессиональными воинами из числа невольников. В дальнейшем вплоть до османского завоевания Египта в 1517 г. мамлюкские военачальники (эмиры) выдвигали султанов из своей среды.

<sup>5</sup> Титулы *султан ал-ислам* (султан ислама) и *хадим ал-харамайн аш-шарифайн* (служитель двух святынь) к началу XVI в. использовались мамлюкскими султанами, символизируя их верховную власть в качестве исламских правителей. В ходе завоевания сирийских и египетских владений Мамлюкского султаната в 1516–1517 гг. османский султан Селим I Явуз принял указанные титулы по инициативе местных улама, что символизировало его признание в качестве нового законного верховного правителя.



Прибытие махмала в оазис на пути в Мекку.

Худ. Георг Эмануэль Осси

скольку Дамаск наряду с Каиром являлся одним из двух главных отправных пунктов караванов с паломниками, следующих в Мекку, организация хаджа имела приоритетное значение в качестве важной государственной задачи. Без преувеличения можно сказать, что с 1517 г. обеспечение безопасности караванов с паломниками и самого паломнического пути (*дарб ал-хадж*) из Дамаска в Мекку стало для османских султанов и правительства центральной проблемой их политики в Сирии и важнейшим средством легитимации османского правления в целом. Способность правителя гарантировать мусульманам возможность совершения хаджа подкрепляла религиозные обоснования претензий османских султанов на верховную власть и лидерство в исламском мире. Относительно большая, по сравнению с Египтом, географическая близость Сирии к имперскому центру — Стамбулу, а также возможность для паломников прибывать в Дамаск (для последующего отправления в Хиджаз с великим караваном) как морским путем — через порты на сирийском побережье, так и традиционными караванными маршрутами из Анатолии придавали Дамаску особую значимость с точки зрения султанских властей.

В этой связи становятся более понятными первоначальные мотивы, побуждавшие султана Селима I назначить наместниками в завоеванных Сирии и Египте не османских пашей, а мамлюкских эмиров, изъясивших свою покорность и обладавших опытом управления на местах.

Так, наместником в Дамаске (вероятно, в начале 1518 г.) был назначен Джанберды ал-Газали, мамлюкский эмир черкесского происхождения, ранее служивший наместником Хамы (в центральной Сирии) и храбро сражавшийся вместе со своими мамлюками против османских войск, но затем покорившийся и присягнувший Селиму I. Доверие султана к перешедшему к нему на службу побежденному мамлюкскому военачальнику было столь велико, что под управление Джанберды ал-Газали была поставлена вся центральная и южная Сирия с условием выплаты ежегодной фиксированной дани. Другой побежденный и присягнувший султану мамлюкский эмир, Хайр-бей, тем временем занял пост наместника Египта. До осени 1520 г. аль-Газали добросовестно исполнял свои обязанности: обеспечивал порядок и законность, сбор налогов и выплату дани в Стамбул, эффективно боролся с грабительскими набегами кочевников, организовывал хадж и заботился о вакфах. Однако после смерти своего благодетеля Селима I честолюбивый наместник отказался признавать власть нового молодого султана Сулеймана I Кануни, ошибочно полагая, что тому не удастся сохранить завоевания, сделанные его отцом и предшественником. Чрезмерная уверенность в собственных военных силах и влиянии в Сирии побудила Джанберды ал-Газали осенью 1520 г. поднять мятеж в Дамаске с целью восстановления мамлюкского государства и объявить себя султаном. Мятежному наместнику удалось собрать армию и атаковать Халеб, однако османский гарнизон города выдержал осаду до прибытия подкреплений из Анатолии. Последовавшее вслед за этим подавление мятежа ал-Газали многочисленной армией Дамада Ферхат-паши<sup>6</sup> в 1521 г. фактически приняло форму повторного османского завоевания центральных и южных районов Сирии. После поражения, пленения и казни мятежного наместника мамлюкская система в Сирии (в отличие от соседнего Египта, сохранившего лояльность) была ликвидирована. В правление Сулеймана I Кануни (1520–1566) и его преемников Селима II (1566–1574) и Мурада III (1574–1595) управление сирийскими провинциями было упорядочено, эялеты разделены на санджаки, казы и нахии<sup>7</sup>, что спо-

<sup>6</sup> Дамад Ферхат-паша (1485–1525) — османский военачальник и государственный деятель албанского (по другим сведениям — хорватского) происхождения, бейлербей Румелии, был женат на сестре султана Сулеймана Кануни. В 1525 г. из-за многочисленных злоупотреблений впал в немилость и был казнен.

<sup>7</sup> Крупная провинция (*эялет*) подразделялась на более мелкие административно-территориальные округа (*санджаки*), те, в свою очередь, — на административно-судебные округа (*казы*). Минимальной территориальной податной единицей, с которой учитывался сбор налогов, была *нахия*, объединявшая, как правило, несколько деревень.



собствовало укреплению контроля имперского центра над периферией. Закрепленная османскими властями административная полицентричность Сирии во многом отражала географическую разобщенность внутренних и прибрежных областей, а также обособленность таких крупных городских центров, как Дамаск и Халеб (с прилегающей сельской периферией), что давало возможность имперскому центру поддерживать систему сдержек и противовесов. Это было тем более важно, что вплоть до 30-х гг. XIX в. наместники (*вали*)<sup>8</sup> практически дублировали во вверенных им эялетах все функции султанского правительства, включая военно-административные, фискальные и судебные<sup>9</sup>.

В течение длительного периода общего структурного кризиса османской государственной системы (конец XVI — начало XIX в.) Сирия, несмотря на многочисленные трудности, оставалась под более прочным контролем со стороны имперского центра по сравнению с другими арабскими владениями державы Османов. Отчасти этому способствовало относительное удобство коммуникаций: кратчайший морской путь из Стамбула до сирийского побережья занимал около 10 дней и был более безопасным, чем сухопутный маршрут через Анатолию. В то время, когда Высокой Порте приходилось концентрировать военные усилия на северных границах в ходе военных противостояний с Россией и державой Габсбургов в условиях ослабления военного потенциала Османской империи, на должности наместников (*вали*) в сирийских провинциях нередко назначались представители местной знати (*аяны*)<sup>10</sup>, пользовавшиеся доверием центрального правительства и располагавшие при этом как собственными военными силами, так и финансовыми ресурсами. Наиболее яркими примерами здесь служит

<sup>8</sup> Должность вали, как правило, занимали высокопоставленные османские военные в ранге трехбунчужного паши (*безиря*).

<sup>9</sup> Четкого разделения юрисдикций вали и шариатских судей (*кади*) при рассмотрении уголовных и административных дел на практике не существовало. Подробнее см.: Смиллянская И.М. Османское провинциальное управление и общественные институты в Сирии XVIII в. // Государственная власть и общественно-политические структуры в арабских странах: история и современность. М.: Наука, 1984. С. 51–81.

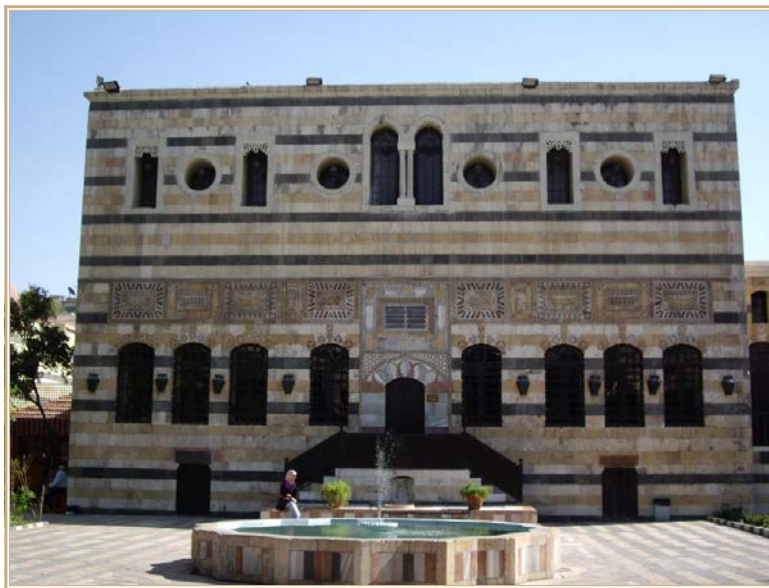
<sup>10</sup> Аяны (аянство) — в контексте османской истории конца XVI — первой трети XIX в. — османская провинциальная знать. Представители этой социальной группы контролировали (как правило, в качестве временных или пожизненных откупщиков) обширные массивы государственных земель и стремились занимать высокие должности в провинциальной администрации. Подробнее о феномене аянства см.: Мейер М.С. Османская империя в XVIII веке. Черты структурного кризиса. М., 1991. С. 119–132.

возвышение семейства Ридван в Газе и ал-Азм<sup>11</sup> в центральных районах Сирии. Сложные, порой конфликтные взаимоотношения на провинциальном уровне между различными аянскими кланами, городскими янычарскими группировками и присылаемыми из Стамбула наместниками, не связанными с местными элитами, создавали практически перманентную атмосферу интриг и борьбы за административные посты и источники доходов. Доверие султанского правительства к «местным» (или укоренившимся) наместникам и целым династиям наместников в любое время могло обернуться опалами и казнями. Вследствие такой политики, которая диктовалась как государственными интересами, так и ситуативными изменениями в системе протекции, в XVII — начале XIX в. османской Сирии суждено было пережить немало политических катаклизмов, включая междоусобную борьбу аянов и связанные с ней городские восстания. Однако эти потрясения не поколебали сакральный ореол султанской власти и не создали (в отличие от Египта) возможностей для консолидации властных инструментов на провинциальном уровне в руках той или иной политической группировки или яркой личности. Говорить о противостоянии сил имперского центра и местных «сепаратистов» здесь едва ли возможно. Вместе с тем при недостатке у Высокой Порты силовых ресурсов для прямого контроля над ситуацией в сирийских провинциях наместникам не местного происхождения приходилось рассчитывать не столько на поддержку Стамбула, сколько на собственные военные силы из числа наемников и личных рабов, а также заключать тактические союзы с местными военно-политическими группировками (например, городскими янычарами и курдскими иррегулярными формированиями).

Ситуация в Горном Ливане, а также в горных областях Джебель-Ансария, Джебель-Друз и в гористых районах вокруг Наблуса была еще более сложной. Местные аяны, пользовавшиеся поддержкой своих соплеменников, жили не в городах, а в укрепленных селениях в труднодоступной горной местности. Традиционную политическую культуру горных социумов Сирии ярко охарактеризовал К.М. Базили:

<sup>11</sup> Ридван — династия османских пашей (вероятно, боснийского происхождения), управлявшая Газой и другими южными районами Дамасского эялета со второй половины XVI в. до конца XVII в. Основателем династии считается Ридван-паша ибн Мустафа (ум. 1585), служивший наместником в ряде османских провинций. Ал-Азм — влиятельная семья сирийских аянов и османских пашей. С 1725 г. и до начала XIX в. представители семейства ал-Азм занимали пост вали Дамаска в общей сложности более 40 лет.





Каср ал-Азм (Дворец Асад-паши ал-Азма) в Дамаске (современная фотография)

«Сирией стали управлять турецкие паши. Но, можно сказать, немногие только города сирийские и окрестности их пребывали под непосредственным турецким управлением. Остальная страна, и в особенности гористые округа, оставались во владении наследственных своих эмиров и шейхов, которые по-прежнему заключали конфедерации между собой, выступали в поход со своими ополчениями, вели друг с другом войну, не спрашиваясь у пашей или даже по навету пашей, по временам бунтовались, по временам бывали утверждаемы в своих правах непосредственно от дивана константинопольского, наперекор пашам и в предупреждение бунта пашей»<sup>12</sup>. Среди названных горных областей особое стратегическое значение имел Горный Ливан (Джебель-Любнан), через который проходил маршрут, связывавший Дамаск с ближайшими портами на побережье — Бейрутом и Сайдой. Фактическая автономия этого горного района<sup>13</sup> контрастировала с прочной властью османских наместников в прибрежных провинциальных центрах — Сайде и Триполи.

<sup>12</sup> *Базили К.М.* Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях. М., 2007. С. 44. Константин Михайлович Базили (1809–1884) — русский дипломат и публицист греческого происхождения, с 1839 по 1853 г. занимал пост консула (затем — генерального консула) России в Бейруте.

<sup>13</sup> С начала османского правления в Сирии и вплоть до начала 40-х гг. XIX в. Горный Ливан представлял собой автономное административно-территориальное образование (эмират) во главе с эмирами из рода Маан, а с конца XVII в. — из рода Шихаб.

Во второй половине XVIII в. османское господство в Сирии оказалось под ударом в ходе Русско-турецкой войны 1768–1774 гг., когда фактический правитель Египта Али-бей<sup>14</sup> в союзе с палестинским шейхом Дахиром ал-Умаром<sup>15</sup> направил свои войска против местных османских пашей в 1771 г., а в 1773 г. Бейрут был взят русским десантным отрядом<sup>16</sup>. Однако расчеты Али-бея и Дахира ал-Умара на скорое крушение османского господства в регионе оказались ошибочными: открытый бунт против султанских властей оттолкнул от мятежников их союзников и в итоге привел обоих к гибели. Восстановление османского контроля над сирийским побережьем после Кючук-Кайнарджийского мира и ухода русских эскадр из Средиземного моря в 1774 г. привело к смещению центра сил в сирийских провинциях от внутренних областей (Дамаск, Халеб) к прибрежным (Акка, Сайда, Триполи). Наиболее ярким проявлением указанной тенденции стало долгое (с 1775 по 1804 г.) правление в Акке амбициозного и грозного наместника Ахмад-паши ал-Джаззара<sup>17</sup>. Ставка на «сильную руку» оправдала себя в 1799 г., когда Джаззару удалось сдержать под стенами Акки натиск французской армии Бонапарта, наступавшей из завоеванного французами Египта, что вынудило французского главнокомандующего к отступлению. Затем, в 1800–1801 гг. Сирия стала стратегическим «мостом» для наступления османских войск на Египет с целью изгнания оттуда французских войск, что подтвердило стратегическое значение региона для султанских властей. Оправдавшая себя практика сосредоточения контроля над сирийским побережьем в руках энергичного наместника сохранялась и в дальнейшем, при преемниках ал-Джаззара — Сулейман-паше и Абдалла-паше, вплоть до 1832 г.

<sup>14</sup> Али-бей ал-Кабир (1728–1773) — в 1760–1767 и 1768–1772 гг. — *шейх ал-балад* (глава мамлюкской иерархии) и фактический правитель Османского Египта.

<sup>15</sup> Дахир ал-Умар аз-Зейдани (ок. 1690–1775) — палестинский аян из арабской родо-племенной знати, крупнейший землевладелец Галилеи. До 1775 г. контролировал хорошо укрепленный г. Акка.

<sup>16</sup> О действиях русского флота у берегов Сирии в 1771–1773 гг. см.: Кобищанов Т.Ю. Крест над Бейрутом: российская экспедиция в Восточное Средиземноморье 1769–1774 гг. в восприятии сирийских современников. Часть 1. От появления в Средиземноморье российской эскадры до первого штурма Бейрута // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. № 1. 2009. С. 3–22; Смилянская И.М., Велижев М.Б., Смилянская Е.Б. Россия в Средиземноморье. Архипелагская экспедиция Екатерины Великой / Под общ. ред. Е.Б. Смилянской. М., 2011. С. 333–413.

<sup>17</sup> Ахмад-паша ал-Джаззар (?–1804) — османский государственный деятель боснийского происхождения, бывший мамлюк Али-бея, с 1775 г. — вали Сайды в ранге трехбунчужного паши. Фактической резиденцией сделал хорошо укрепленную Акку.

Еще одна угроза для османской власти над Сирией во второй половине XVIII — начале XIX в. возникла с другого направления — со стороны Аравии. Отсутствие постоянного военного контроля над *дарб ал-хадж* — маршрутом движения караванов с паломниками из Дамаска в Медину и Мекку делало угрозу нападения бедуинов постоянной реальностью. В целях успешного проведения хаджа с начала XVIII в. на важнейшую и весьма ответственную должность предводителя каравана хаджа (*амир ал-хадж*) в Сирии назначались наместники Дамаска, каждый из которых, таким образом, лично отвечал за безопасность великого каравана и возглавлял его. Вооруженная охрана, обеспечение тысяч паломников вьючным транспортом, водой и продовольствием для длительной поездки, а также выплата субсидий бедуинским племенам вдоль маршрута паломничества в целях предотвращения их нападений на караван — все это требовало весьма значительных финансовых средств, собиравшихся со всех сирийских провинций и поступавших в распоряжение дамаского *вали*. Ситуация усугубилась в середине XVIII в. из-за миграций в северо-западном направлении крупных аравийских племенных конфедераций Аназа и Шаммар. Вероятно, кочевники были вынуждены массово покидать привычные кочевья из-за длительной засухи и истощения пастбищ. Сильные и воинственные племенные объединения, меняя ареал обитания, заставляли менее многочисленные арабские племена двигаться дальше на запад и северо-запад, выталкивая их в пределы зон оседлого земледелия в южной Сирии и Ираке. В результате участились грабительские набеги бедуинов на сельскую периферию, а также нападения на паломнические караваны, направлявшиеся в Хиджаз. Крупнейшим событием подобного рода стало разграбление в 1757 г. великого дамасского каравана с символами султанского покровительства над священными городами — *санджаком* и *махмалем*, воспринятое современниками как небывалая трагедия<sup>18</sup>. Однако в начале XIX в. опасность нападений бедуинских племен для османских властей в Сирии, ответственных за проведение хаджа, померкла по сравнению с гораздо более серьезным вызовом, а именно с действиями ваххабитов<sup>19</sup>, установивших контроль над Меккой и Меди-

<sup>18</sup> Санджак (*санджак-и шериф*) — в данном случае, османское знамя, символизирующее «Знамя Пророка»; махмаль — богато украшенный паланкин, символ покровительства султана над исламскими святынями Мекки и Медины. О разграблении великого каравана 1757 г. повествует, в частности, дамаский хронист: [ал-Будайри, Ахмад ал-Халлак] Хавадис Димашк ал-яумийа, 1741–1762. Каир, 1959. С. 206–210.

<sup>19</sup> Ваххабиты — условное историографическое название последователей шейха Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба (1703–1792) в области Неджд в центральной Аравии. Религиозно-политическое движение за восстановление и строгое соблюдение мо-

ной. Начиная с 1803 г. отряды ваххабитов систематически преграждали путь караванам хаджа из Сирии и Египта, не допуская в священные города символы султанской власти — санджак и махмаль, а также вооруженную охрану. Османским наместникам Дамаска приходилось возвращать караваны из Хиджаза, и лишь немногие паломники осмеливались продолжать путь без защиты и покровительства амир ал-хаджа. Отрицание ваххабитами авторитета султанской власти и нежелание идти на компромисс создало острый политический кризис, который османские наместники Дамаска так и не смогли преодолеть. Прекращение организованного хаджа не только подрывало авторитет османского султана как покровителя святынь Мекки и Медины в глазах мусульман, но также имело негативные экономические последствия как для Сирии, так и для Хиджаза, зависевшего от поставок продовольствия. Ситуация усугублялась набегами ваххабитских отрядов на южные сельскохозяйственные районы Сирии, пик которых пришелся на 1810 г.

Неспособность дамасских наместников преодолеть конфликт ни военным, ни дипломатическим путем вынудила султана Махмуда II и его правительство обратиться за помощью к энергичному наместнику Египта Мухаммаду Али-паше<sup>20</sup>, войска которого к 1813 г. в результате ряда военных кампаний смогли вытеснить войска Саудитов из Хиджаза и восстановить тем самым престиж османской власти. Этот успех в долгосрочной перспективе имел парадоксально обратные последствия: победа над ваххабитами укрепила честолюбивые амбиции Мухаммада Али-паши, направленные на постепенное создание собственной державы, фактически независимой от султана и Высокой Порты. Важнейшим аспектом этой стратегии было установление контроля над Сирией, которое и было осуществлено египетским наместником в 1831–1832 гг., в результате открытого мятежа и военного вторжения в сирийские провинции. Завоевание Сирии войсками Мухаммада Али-паши позволяет провести параллели как с выступлением Али-бея в 1771 г., так и с гораздо более ранними историческими примерами: со времен Древнего Египта и вплоть до эпохи Фатимидов (X–XII вв.) можно найти немало приме-

---

нотеистических принципов ислама в его первоначальной чистоте, возглавленное в середине XVIII — первой четверти XIX в. правителями Дирийского эмирата из рода Ааль Сауд (Саудиты).

<sup>20</sup> Мухаммад Али-паша (1769–1849) — османский государственный деятель албанского происхождения. Наместник (вали) Египта с 1805 по 1848 г., осуществил ряд важных преобразований, главным из которых стало создание многочисленной армии по европейским образцам.





Карта Сирии из османского атласа (Atlas-i cedid). 1803 г.

ров того, как консолидация власти и создание сильной армии побуждали правителей Египта к завоеванию Палестины и Сирии в силу важности их стратегического положения как своеобразного плацдарма и одновременно форпоста, прикрывающего Египет со стороны Азии, а также ввиду обилия экономических ресурсов. И в эпоху Мухаммада Али-паши завоевание Сирии стало закономерным следствием консолидации власти в Египте в руках энергичного наместника, сумевшего создать эффективную «военную машину» в виде постоянно растущей регулярной армии.

Военные успехи Мухаммада Али в Сирии и Анатолии обратили на себя пристальное внимание европейских держав и привели к вмешательству сначала России, а затем Великобритании в поддержку султана против его непокорного наместника. Уверенность в том, что «России нельзя было оставаться равнодушной зрительницей, — и ни в каком случае не следовало допускать восстания подданного против своего властелина»<sup>21</sup>, побудила Николая I в 1833 г. оказать военную помощь Османской импе-

<sup>21</sup> Муравьев Н.Н. Турция и Египет в 1832 и 1833 годах. Т. II. М., 1869. С. 31.

рии для защиты Стамбула от наступавших через Анатолию египетских войск. В период египетской оккупации Сирии (1832–1840 гг.) в Петербурге рассматривали покоренную Мухаммадом Али страну как вероятный театр военных действий новой грядущей войны, в которой, по замыслу российского командования, наряду с османскими войсками против египетского паши мог быть использован и русский экспедиционный корпус<sup>22</sup>. Изгнание войск Мухаммада Али из Сирии в 1840 г. в результате коллективного давления четырех держав (Великобритании, России, Австрии и Пруссии) и прямой британской интервенции в поддержку османского правительства обеспечило восстановление контроля Стамбула над сирийскими провинциями и позволило начать в них масштабные реформы эпохи Танзимата. С этого времени значение Сирии для султанских властей еще больше возрастает, а укрепление османского суверенитета и военно-административного контроля над Сирией представляет собой с точки зрения османской политической элиты явный контраст и положительный пример по сравнению с постепенным ослаблением османской власти на Балканах.

В эпоху Танзимата (1839–1876) османская военная система и администрация в Сирии постепенно обрели тот облик, который в дальнейшем сохранялся без принципиальных изменений вплоть до начала Первой мировой войны. Размещение в сирийских провинциях достаточно крупного контингента регулярной армии, созданной по европейским образцам и подконтрольной центральному правительству, способствовало укреплению властной «вертикали» и роспуску иррегулярных вооруженных формирований, находившихся на службе у наместников и крупных землевладельцев. Городские военно-политические группировки ушли в прошлое так же, как и фигуры самовластных наместников. Отныне разделение военной и административной власти сопровождалось жестким контролем Стамбула над деятельностью вали и использованием частей регулярной армии как эффективного силового инструмента для поддержания порядка в провинциях. На смену отмененной практике земельных откупов (*ильтизам*) пришла закрепленная в османском земельном кодексе 1858 г. система индивидуальной регистрации государственной земли с правом купли-продажи и передачи по наследству, что способствовало укреплению взаимодействия

<sup>22</sup> Подробнее о планах оказания Россией военной помощи Османской империи в борьбе с войсками Мухаммада Али в Сирии см.: Жантиев Д.Р. Османская Сирия и политика России в отношении конфликта между Портой и Мухаммадом Али-пашой (1831–1841 гг.) // Исторический вестник. Т. 11 [158]. 2015. С. 108–127.





Солдаты территориальной жандармерии Горного Ливана. Между 1861 и 1914 гг.

местных землевладельческих элит с государственной администрацией. Другим важным шагом, призванным укреплять османское самосознание местного населения и инкорпорировать представителей местных элит в ряды новой османской бюрократии, стало распространение государственных школ, обучение в которых постепенно переводилось на официальный османско-турецкий язык.

Следует отметить, что в середине — второй половине XIX в. реформы в сфере администрации и образования осуществлялись в Сирии быстрее и интенсивнее, чем в других арабских регионах Османской империи, остававшихся или возвращенных под прямой контроль Стамбула: Ираке, Триполитании, Хиджазе и Йемене. Одной из таких реформ стало создание новых административных единиц — вилайетов на основании закона 1864 г. Большая часть территорий бывших четырех сирийских эялетов составила крупный Сирийский вилайет (*Сурие*), а топоним Сирия таким образом впервые официально вошел в османский административный лексикон. Сирийский вилайет<sup>23</sup>, однако, не включал в себя северные районы исторической Сирии, которые были включены в состав вилайета Халеб (Алеппо) вместе с рядом районов юго-восточной Анатолии. Отдельными административными округами (*мутасаррифийя*)

<sup>23</sup> В 1888 г. прибрежные районы Сирии с Бейрутом и Триполи были выделены из состава Сирийского вилайета, и из них был сформирован отдельный Бейрутский вилайет, что отражало рост административной и экономической значимости Бейрута как главного морского порта на сиро-ливанском побережье.

стали Иерусалим (Аль-Кудс) с окрестностями, а также Горный Ливан, главы администраций которых напрямую подчинялись Стамбулу. Еще одним важным направлением деятельности османских властей в Сирии середины — второй половины XIX в. стали строительство военных фортов на пустынных восточных и южных рубежах и продвижение границ зон военного контроля на территории, населенные кочевниками. Этому способствовали, в частности, создание нового округа (*санджак*) Дейр эз-Зор на правом берегу Евфрата и массовое расселение в южных районах Сирийского вилайета (территория современной Иордании) кавказских переселенцев-*мухаджиров*<sup>24</sup>, которые, по замыслу властей, должны были противостоять непокорным арабским бедуинам.

Ко времени начала правления Абдул-Хамида II (1876–1909) османская правящая элита в полной мере осознавала опасность дальнейшего европейского вмешательства в дела Османской империи под лозунгом защиты христианских подданных султана, что напрямую отразилось на Сирии в период французской интервенции 1860–1861 гг. в Горном Ливане<sup>25</sup>. Отдельные опасения вызывала растущая активность западных миссионеров (как католиков, так и протестантов) в Бейруте и других прибрежных городах на сиро-ливанском побережье, действовавших при поддержке и под покровительством правительств Франции, Великобритании и США. Тяжелые для Османской империи последствия Берлинского конгресса 1878 г. указывали на то, что угроза территориальной целостности империи исходила теперь уже не только со стороны России, но и со стороны британских и французских «союзников», считавших себя вправе оккупировать одно османское владение за другим. Постановка в основу османской государственной доктрины идеи сакральности власти султана как халифа всех мусульман воспринималась как естественный идеологический ответ на усиление европейского давления, а удержание под османским контролем Сирии как связующего звена между Анатolieй, Ираком, Аравией и Египтом (который, несмотря на начавшуюся в 1882 г. британскую оккупацию, султан и Порты надеялись вернуть под контроль) становилось в сложившейся ситуации вопросом существова-

<sup>24</sup> Речь идет о представителях ряда народов Северного Кавказа, переселившихся в пределы Османской империи во второй половине XIX в. Подробнее см.: Ганич А.А. Черкесы в Иордании: особенности исторического и этнокультурного развития. М, 2007.

<sup>25</sup> Поводом для французской интервенции в 1860 г. стали друзо-маронитская резня в Горном Ливане и антихристианский погром в Дамаске. В 1861 г. французские войска были выведены под давлением Великобритании, а Горный Ливан преобразован в особый автономный административный округ во главе с назначаемым Портой наместником (мутасаррифом) из числа христиан.



Султан Абдул-Хамид II  
(правил с 1876 г.  
по 1909 г.)

ния для османской державы. В этих целях султан Абдул-Хамид II и его окружение стали уделять сирийским вилайетам приоритетное внимание, привлекая на службу и возвышая тех местных религиозных деятелей и представителей знатных семейств, которые были способны содействовать укреплению авторитета султанской власти на провинциальном уровне. Важное значение в контексте данного политического курса приобрело вхождение в число ближайших советников султана двух энергичных выходцев из Сирии — суфийского шейха Абу-л-Худы ас-Сайяди и представителя знатного дамасского семейства ал-Абид — Ахмада Иззет-паши ал-Абида<sup>26</sup>. Став деятелем общегосударственного масштаба и одним из наиболее доверенных приближенных Абдул-Хамида II, Ахмад Иззет-паша ал-Абид приобрел известность в качестве главного организатора и руководителя проекта строительства Хиджазской железной дороги. В условиях уязвимости морских коммуникаций в Восточном Средиземноморье и Красном море, фактически подконтрольных британцам, железная дорога, связывающая Дамаск с Хиджазом, была призвана стать не только стратегической магистралью для перевозки как паломников, так и (при необходимости) османских войск, но и своего рода материальным воплощением общих интересов мусульман под эгидой османско-

<sup>26</sup> Об этом см.: *Abu-Mahbeh B. Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi // Middle Eastern Studies / 1979. Vol. 15. P. 131–153; Deringil S. Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdulhamid II (1876–1909) // International Journal of Middle East Studies / 23 (1991), P. 346–347; Пространства и смыслы. Памятные страницы истории Арабского Востока. М., 2018. С. 192–210.*

го султана — покровителя святынь Мекки и Медины. Лично содействуя проекту строительства дороги и выделив для нее немалые средства из своей казны, Абдул-Хамид II в новых условиях и с использованием новых технических средств эпохи модернизации фактически актуализировал тот стратегический курс, который еще в XVI в. был заложен его дальним предком Селимом I.

К началу XX столетия Сирия представляла собой один из наиболее спокойных в политическом отношении и прочно связанных с имперским центром регионов Османской империи<sup>27</sup>. Этому немало способствовали достаточно высокий уровень общественной безопасности, развитие внешней торговли, рост образованности и постепенная интеграция местных элит (как мусульман, так и христиан) в османские государственные и социальные механизмы. Положение Сирии в системе османских владений наглядно показывало, что процесс ослабления и территориальной дезинтеграции Османской империи в эпоху реформ не был линейным, и наряду с утратой владений и влияния на Балканах в азиатской части империи на протяжении XIX — начала XX в. происходил параллельный процесс имперской консолидации.



---

<sup>27</sup> Население сирийских вилайетов за последнюю четверть XIX в. выросло более чем на четверть и составило приблизительно 3 млн 190 тыс. человек (среднегодовой прирост 1,4 %). В последующее десятилетие темпы роста населения увеличились. См.: *Issawi Ch. The Fertile Crescent, 1800–1914.* New York — Oxford, 1988. P. 28.



## REFERENCES

1. *Abu-Mahheh B.* Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi// Middle Eastern Studies/ 1979. Vol. 15. P. 131–153.
2. *Barbir K.* Ottoman Rule in Damascus, 1708–1758. Princeton, 1980.
3. *Deringil S.* Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdulhamid II (1876–1909)// International Journal of Middle East Studies/ 23 (1991). P. 345–359.
4. *Douwes D.* The Ottomans in Syria. A History of Justice and Oppression. New York, 2000.
5. *Ganich A.* Circassians in Jordan: features of historical and ethnocultural development [Cherkesy v Iordanii: osobennosti istoricheskogo i jetnokul'turnogo razvitija]. Moscow, 2007.
6. *Hathaway J., Barbir K.* The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516–1800. New York, 2008.
7. *Issawi Ch.* The Fertile Crescent, 1800–1914. New York — Oxford, 1988.
8. *Karpat K.* Ottoman Population, 1830–1914: Demographic and Social Characteristics. Madison, 1985.
9. *Karpat K.* The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State. Oxford, 2001.
10. *Khoury Ph.S.* Urban notables and Arab nationalism. The politics of Damascus 1860–1920. Cambridge, 1983.
11. *Kirillina S.A., Safronova A.L., Orlov V.V.* The idea of Caliphate in the Muslim World (late 19th — early 20th century): Challenges and regional responses [Ideja halifata v musul'manskom mire (koniec XIX — nachalo XX v.): vyzovy i regional'nye otkliki]// Islam in the modern world. 2018. Vol. 14. No. 3. P. 133–149.
12. *Kobischanov T.Y.* Cross over Beirut: Russian expedition to the Eastern Mediterranean 1769–1774 in the perception of Syrian contemporaries. Part 1. From the appearance of the Russian squadron in the Mediterranean to the first assault on Beirut [Krest nad Bejrutom: rossijskaja jekspedicija v Vostochnoe Sredizemnomor'e 1769–1774 gg. v vosprijatii sirijskih sovremennikov. Chast' 1. Ot pojavlenija v Sredizemnomor'e rossijskoj

- jeskadry do prvogo shturma Bejruta]// Moscow University Bulletin. Series 13. Oriental Studies. № 1. 2009. P. 3–22.
13. *Kobischanov T.Y.* Cross over Beirut: Russian expedition to the Eastern Mediterranean 1769–1774 in the perception of Syrian contemporaries. Part 2. The second siege and the capture of Beirut by the Russian fleet [Krest nad Bejrutom: rossijskaja ekspedicija v Vostochnoe Sredizemnomor'e 1769–1774 gg. v vosprijatii sirijskih sovremennikov. Chast' 2. Vtoraja osada i vzjatje Bejruta rossijskim flotom // Moscow University Bulletin. Series 13. Oriental Studies. № 12. 2009. P. 3–20.
  14. *Maoz M.* Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840–1861. The Impact of the Tanzimat in Politics and Society. Oxford, 1968.
  15. *Meyer M.S.* The Ottoman Empire in the eighteenth century. Patterns of Structural Crisis [Osmanskaja imperija v XVIII v. Cherty strukturnogo krizisa]. Moscow, 1991.
  16. *Philipp Th.* The Governors of Ottoman Bilād al-Shām. The Reconstruction of Individual Biographies by Looking at Groups of Governors Sharing Some Common Features. Bayt al- 'Az̄m as an Example // Occasional Papers in Ottoman Biographies. № 3. Bamberg, 2016.
  17. *Raymond A.* La ville arabe, Alep à l'époque ottomane (XVIe–XVIIIe siècles). Damas, 1998.
  18. *Rogan E.* The Arabs: A History. New York, 2009.
  19. *Şen, Gül.* Ottoman Servant, Mamluk Rebel? Narrative Strategies in Sixteenth-Century Ottoman Historiography—the Example of Jānbirdī al-Ghazālī's Downfall // Stephan Conermann / Gül Şen: The Mamluk-Ottoman Transition: Continuity and Change in Egypt and Bilād al-Shām in the Sixteenth Century. Goettingen, 2017. P. 329–344.
  20. Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule. Essays in Honour of Abdul Karim Rafeq. Leiden, 2010.
  21. *Soleimani K.* Islam and Competing Nationalisms in the Middle East, 1876–1926. New York, 2016.
  22. *Tibawi A.L.* A Modern History of Syria, including Lebanon and Palestine. London, 1969.
  23. *Weismann I.* Taste of modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus. Leiden, 2000.
  24. *Zelenev R.I.* Public Administration, the Judiciary, and the Army in Egypt and Syria (XVI — Early XX Century) [Gosudarstvennoe upravlenie, sudebnaja sistema i armija v Egipte i Sirii (XVI — nachalo XX veka)]. St. Petersburg, 2003.



25. *Zhantiev D.R.* Intercultural contacts during the French intervention in Lebanon 1860–1861 [Mezhkul'turnye kontakty v hode francuzskoj intervencii v Livane 1860–1861 g] // *Annuaire d'études francaises*. 2018. P. 240–256.
26. *Zhantiev D.R.* Tradition and modernization in the Arab East: reforms in the Syrian provinces of the Ottoman Empire (late XVIII — early XX centuries) [Tradicija i modernizacija na Arabskom Vostoke: reformy v sirijskih provincijah Osmanskoj imperii (konec XVIII — nachalo XX veka)]. Moscow, 1998.



**Ключевые слова:**

Сирия, Османская империя, Дамаск, хадж, Танзимат, Абдул-Хамид II, модернизация

Dmitry R. Zhantiev

## SYRIA IN THE SYSTEM OF OTTOMAN POSSESSIONS (16<sup>th</sup> — BEGINNING OF 20<sup>th</sup> CENTURIES)



The article examines the role and place of Greater Syria (including Lebanon and Palestine) in the system of Ottoman possessions over several centuries — from the Ottoman conquest to the period of the reign of Abdul Hamid II. For four centuries of Ottoman domination, the territory of historical Syria (Bilad al-Sham) was one of the most important components in the Ottoman system and played the role of a link between Anatolia, Egypt, Iraq and Hijaz. The need to ensure the Hajj with symbols of Sultan power and patronage over the shrines of Mecca and Medina each year determined the special strategic importance of the Syrian provinces of the Ottoman Empire.

Despite a number of serious threats during the general crisis of the Ottoman state system (late 16<sup>th</sup> — early 19<sup>th</sup> centuries), the imperial center managed to maintain control over Syria by creating checks and balances between local elites. In the 19<sup>th</sup> century, and especially during the reign of Abdul Hamid II (1876–1909), keeping Syria under Ottoman control became a matter of existence for the Ottoman Empire, which, in the face of increasing European pressure

and intervention, lost most of its possessions in the Balkans and North Africa.

The task of strengthening ties between the imperial center and the periphery in Syrian vilayets in the last quarter of the 19<sup>th</sup> century was generally successfully resolved. By the beginning of the 20<sup>th</sup> century, Syria was one of the most politically calm and firmly connected with Istanbul regions of the Ottoman Empire. This was greatly facilitated by a fairly high level of public safety, the development of foreign trade, the growth of education and the gradual integration of local elites (both Muslims and Christians) into Ottoman state and social mechanisms. Syria's position in the system of Ottoman possessions clearly showed that the process of weakening and territorial disintegration of the Ottoman Empire during the era of reform was not linear, and along with the loss of possessions and influence in the Balkans, in the Asian part of the empire during the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries there was a parallel process of imperial consolidation.

**Key words:** Syria, Ottoman Empire, Damascus, Hajj, Tanzimat, Abdul Hamid II, modernization.

**Dmitry R. Zhantiev** — Candidate of Historical Sciences (Ph.D.), Associate Professor at the Department of Middle and Near Eastern History at Moscow State University, Institute of Asian and African Studies

 **Жантiev Дмитрий Руcтемович** 

кандидат исторических наук, доцент кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова



Mahmoud Yazbak

## PENETRATION OF AN URBAN CAPITAL INTO THE PALESTINIAN COUNTRYSIDE: THE BEGINNINGS, JAFFA IN THE 1830S



affa, a Palestinian port city on the eastern Mediterranean emerged from the beginning of the 19<sup>th</sup> century as Palestine's vibrant economic and cultural center. It attracted migrants from different Palestinian areas and from elsewhere in the Ottoman Empire, especially from Egypt, Lebanon, and Syria. Capital owners in Jaffa invested heavily in citrus groves, especially the well-known "Jaffa oranges". Also soap factories and sesame presses attracted many merchants to invest heavily in these branches. These factories depended entirely on raw material, olives, and sesame, heavily produced in the countryside. Big merchants and entrepreneurs (capital owners) who invested in these branches built wide and complicated economic networks in the countryside to ensure a steady flow of raw materials to their factories. The need for raw materials of Jaffa's capital owners pushed them to penetrate into the economy of the countryside making it part of the city's economic orbit. However, Jaffa's rapid development continued un-interrupted and became at the eve of Palestine's Nakba in 1948, Palestine's most important economic and cultural city.

As global markets approached the Palestinian countryside through the city's merchants, the olive tree has transformed from being a source of self-sufficiency and local consumption into a marketing commodity and a source of

investment, and a means of using urban capital to control the embryonic economic structure of the Palestinian countryside. The results of this transformation will be further clarified in the coming decades when large rural properties would be appropriated by the city's merchants. As a result, a new class of peasants emerged with no agricultural means of production and turned into low-skilled laborers outside the village boundaries and on the outskirts of the city.

The economic importance of Jaffa, as well as of other coastal towns in Palestine, increased rapidly from the beginning of the nineteenth century. This brought about more opportunities for investment for urban capital owners, mainly the big merchants. The penetration of urban capital in the countryside was one opportunity.

In the Jaffa hinterland, the primary mechanism for that penetration was money lending system which offered immediate cash to peasants (*fellahin*), against future delivery of agricultural produce. This arrangement benefitted both parties as the urban merchants accumulated considerable capital and was in need of agricultural surpluses for their factories and marketing activities, while the countryside was in constant need for cash. The merchants' capital invested or borrowed by the *fellahin* was guaranteed through legal contracts. As elsewhere, Jaffa's merchants preferred to lend money through two systems: the *salam* (advance purchases or deferred credits) and the "bay' wafa" (ensured sales). It was through the contracts of these two money-lending systems that much of the agricultural surpluses were appropriated by merchants from both individual peasants and entire villages. This paper discusses how the borrowing system worked and who used it and how it facilitated the penetration of urban capital into Palestine's countryside.

\*\*\*

The expansion of commercial capital into Palestine's rural areas began long before the nineteenth century, but its effects manifested themselves most clearly after the Egyptian invasion to Bilad al-Sham (1830).<sup>1</sup> Note that during the Egyptian rule in Palestine (1831-1840), there appeared in Jaffa's *shari'a* court records (*sijills*) new financial transactions and commercial relations that had not been seen in the Jaffa *sijills* before. The most important of these transactions is the *salam* contracts.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Beshara B. Doumani, "Merchants, Socioeconomic Change and the State in Ottoman Palestine: The Nablus Region, 1800-1860," Ph.D. Thesis, Washington, D.C, 1990, p. 254.

<sup>2</sup> Beshara Doumani, *I'adat iKtishaf Filastin, Ahali Jabal Nablus, 1700-1900* (Rediscovering Ottoman Palestine), (Beirut, 1988), pp. 159-216 (Arabic).

The *salam* contracts became common when the big urban merchants found it necessary to secure certain quantities of agricultural produce before the harvest season. At the same time, the *fellahin* needed cash. The principle of the *salam* contract was that the first party (the merchant) paid cash immediately upon the conclusion of the contract, against the promise of the second party (the *fellah*) to deliver the sold commodity on a later date and at the agreed price. The *salam* contract required that the commodity — usually crops — be delivered to the first party in kind regardless of its market price in the harvest season. According to the balance of power between the two contracting parties, it is believed that the *salam* contracts involved a significant proportion of (then illegal) concealed interest that guaranteed profit to the lender even if market prices fell below the expected level.<sup>3</sup>

Apparently, the merchants of Jaffa registered several *salam* contracts in the *shari'a* court records after contracting the terms of the *salam* contract somewhere outside the court, usually at the merchants' office, as follows:

*Al-Khawaja* [honorary title of prominent merchants] Elias Al-'Asaily, the legal agent of *Khawaja* Qusta Israfim paid Muhammad bin Ali, from the village of Dayr Ghassanah, from the Mt. Nablus region, a sum of one thousand and five hundred *qurush* [cents], as *salam* against providing him with fifty jars of fine olive oil. The agreed-upon price of each jar is thirty *qurush*...., deferred for four months, [to be] transported to the Wahbiyya soap factory in Jaffa. The transportation fee is to be paid by the borrower and nothing by the lender... The terms of the *salam* become invalidated after four months from the date of signing.

Jumada al-Awwal 1252/August 27, 1836. Witnesses: Haj Mahmoud Al-Azouni, Sheikh Daoud Al-Azzouni, Sheikh Amin Marrar, Mohammed Al-Qu-tob, Court Clerk.<sup>4</sup>

The price changes with the length of the *salam* period. The longer the period between the signing and the delivery of oil (in this case), the lower the price of the oil jar. This is what happened with Abdul-Razzaq, the son of the late Abdul-Dayem, the head of the village of Dayr Sudan in the *al-Quds* (Jerusalem) area. Abdul-Razzaq represented a group of peasants from his village and signed a *salam* contract with *Khawaja* Qustandi Israfim for 250 oil jars for 6,450 *qurush* to be delivered six months later. In other words, the

<sup>3</sup> Ibid., p. 166; Mahmoud Yazbak, *Haifa in the Late Ottoman Period, 1864-1914: A Muslim Town in Transition* (Leiden, 1998), p. 185.

<sup>4</sup> *Sijill of Jaffa*, volume 9, p. 202.





Яффа / Jaffa 1860 Circa. *The Bonfils Collection*

owner paid only about 25 *qurush* for an oil jar.<sup>5</sup> Thus, the owner of the soap factory saved 1050 *qurush*, equivalent to 16%, thanks to the two-month delay, compared to the previous contract. It is possible to say that 16% was the interest rate that the capital owner (the merchant) obtained from the loan to the farmer for the extension of the *salam* period. In order to guarantee his rights against the rest of the peasants represented by Abdul-Razzaq, the *salam* contract included a declaration by the peasants “that each of them personally guarantees the financial warranty for the others, and even if all missed except one, he is obliged to pay for all the others”.

On several occasions, the *salam* contract included a statement that this is a “righteous and legitimate *salam* contract free of interest and meets all legal conditions.”<sup>6</sup> In fact, this statement was disingenuous, as proved by the *salam* contracts in which the price of oil changed according to the deferral period. It is clear that oil prices usually rose at the beginning of the harvest. In order to prevent competition between owners of soap factories in the high olive-picking season, they sought to secure a large amount of oil to the soap factories several months before the season. It seems that the *salam* contracts have become a common phenomenon in Jaffa during the Egyptian rule, designed to increase the quantities of soap exported to Egypt due to the increased demand for this commodity. However, the farmers in Jabal (Mt.) Nablus and the Jerusalem hills had long been accustomed to the *salam*

<sup>5</sup> Ibid., vol. 11, p. 158.

<sup>6</sup> Ibid., vol. 9, p. 215.

system, before Jaffa's merchants and soap factory owners penetrated these areas.<sup>7</sup>

The prices of olive oil in the *salam* contracts depended on several factors, the most important of which was the intensity of competition among merchants to secure their oil, which led to the improvement of the farmers' bargaining terms. The farmers' demand for cash and their available network with urban merchants also played an important role in determining the price of the oil jar. While *Khawaja* Antoine Kassar signed a six-month *salam* contract with the farmers of al-Mazra'a near Jerusalem and paid 30 *qurush* per jar, he paid only 22 when contracting for nine months in 1836. In the latter case, the farmers of Qarawah Bani Zayd were in need for cash immediately after the end of the harvest season. The merchant lent them the money against provision at the beginning of the next season. The farmers also agreed to deliver the produce to Jaffa. This was the lowest price we have ever seen in our documents. It seems, that the merchant was familiar with the cash crises of the village and their need for cash, which allowed him to impose such a low price.<sup>8</sup>

In the same year, *Khawaja* Israfim recorded a series of *salam* contracts, deferred for varying periods ranging from four to nine months. Interestingly, the prices of the oil jar varied from one contract to other, although the duration was similar. On the same day that Israfim signed a contract with Ahmad al-Muslih and paid 22 *qurush* a jar for nine months as mentioned above, he signed another contract with Hussayn al-Salakh of Dayr Ghassanah near Jerusalem and paid 25 for the same duration.<sup>9</sup> He also contracted with other farmers from the same and neighboring villages. While he paid a certain farmer 28 *qurush* for seven months, he paid another 27 and sometimes even 30 for the same duration.<sup>10</sup> It is clear from these contracts that the prices of the oil jar differed not only according to the length of the term but also according to the intensity of the competition between the urban merchants, and the farmers' need for cash.

It is worth noting that all the *salam* contracts for olive oil contracted by *Khawaja* Israfim and other merchants from Jaffa during the period of the Egyptian rule were signed only with farmers from the villages of the mountains of Jerusalem. No *salam* contracts between merchants from Jaffa and farmers in Mt. Nablus appeared in the Jaffa *sijill* during the Egyptian rule, perhaps because of the social alliances in the area. The Nablus elite controlled the surrounding

<sup>7</sup> Doumani, *ʿAdat iKtishaf Filastin*, p. 167.

<sup>8</sup> *Sijill of Jaffa*, vol. 11, p. 137.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, vol. 11, p. 147, 153.

countryside, preventing Jaffa's merchants from penetrate this area. Conversely, the villages of the Western Jerusalem mountains located nearer Jaffa appeared to be less controlled by the interests of Jerusalem's elite. This fact has facilitated the economic penetration of Palestine's coastal merchants to those villages, linking them to a new economic system based on cash flow from Jaffa to convert olives, the most valuable product in the Palestinian mountains, into soap for domestic consumption and export.

The *salam* contracts in this period refer to two important issues. First, the economic base of the city of Jaffa, which has grown steadily since the end of the 18<sup>th</sup> century, and has become in the 1830s an important productive and investment power that transcended the city limits. Second, the big merchants and capitalists, especially the owners of the soap factories and sesame presses succeeded to penetrate rural, coastal and mountainous areas to invest in it and develop direct economic networks, as we have seen in the above examples of *salam* contracts. During the 1830s, the Egyptian government bought large quantities of soap, especially from the merchants of Jaffa, to supply its military requirements, which led traders to secure ample quantities of oil to provide the Egyptian army.<sup>11</sup>

\*\*\*

The court records during that period also include *salam* contracts for agricultural crops other than olive oil, namely sesame, and cotton. It seems that in this period the demand for sesame oil in the Egyptian market in particular increased, pushing owners of sesame presses in Jaffa to seek more *salam* contracts. Just as before the period of the Egyptian rule, we did not find any olive oil *salam* contracts in Jaffa *shari'a* court records, this record did not contain any *salam* contracts for sesame. The first of these contracts appeared in 1836 and was initiated by Mohammad Abdel Fattah Damiyat, owner of a sesame oil press in Jaffa. As his name indicates, he was originally from the Egyptian port city of Damietta. In 1836, he signed four *salam* contracts related to sesame. These contracts included farmers from different villages in the vicinity of Jaffa and Bedouin farmers from 'Arab al-Nafi' at near Gaza.<sup>12</sup> We also found another *salam* contract for sesame between *Khawaja* Antoine Kassar of Jaffa and farm-

<sup>11</sup> Asad Rustum, *al-Usul al-Arabiyya LiTarikh Suriyya fi Ahd Muhammad Ali Pasha*, 5 vols., (Beirut, 1934), vol. 3-4, p. 263.

<sup>12</sup> *Sijill of Jaffa*, vol. 11, p. 148, 153, 160.

ers from the village of Qastina, near Isdud, on the coastal plain stretching from Jaffa to Gaza, an area famous for rainfed crops. Finally, a single cotton contract was signed between *Khawaja* Hanna Mitri and a farmer from the village of Tulkarm, northeast of Jaffa.

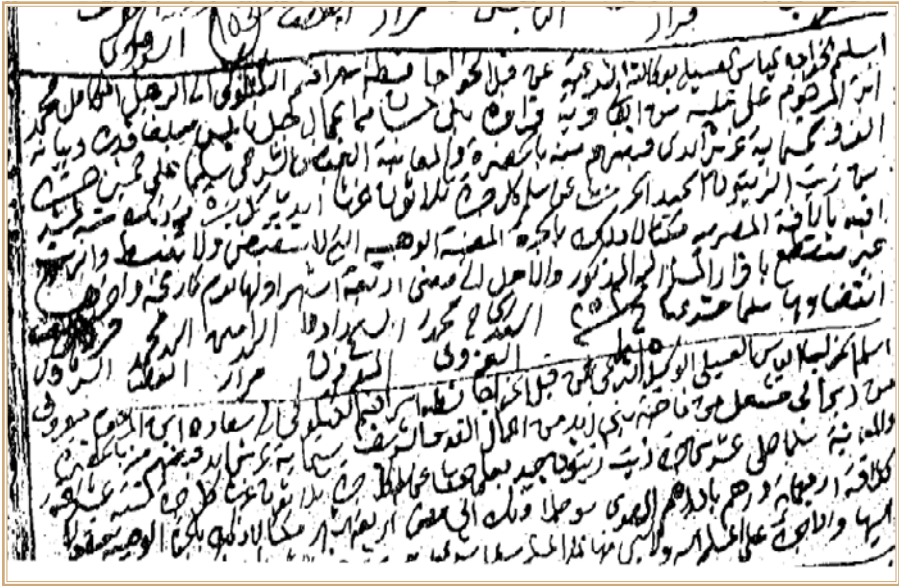
The terms of the *salam* contracts for these commodities are not different from the *salam* contracts relating to olive oil. The period of sesame *salam* contracts ranged between four to five months, usually starting in mid-May, and the commodity was delivered in September, at the end of the harvest season. All *salam* contracts stipulated that the agricultural product should be delivered to Jaffa at the merchant's place. Usually, transportation costs were paid by the merchant or factory owner. Owners of soap factories and sesame presses also contracted with the owners of transport animals in order not to give the peasant an excuse to delay the transfer of their produce to Jaffa.

### Money Lending: The Papers of Khawaja Qustandi (Qusta) Israfim

Interest was no stranger to the Jaffa community even in simple financial transactions. A debt contract referred clearly to usury, despite the fact that everyone was aware of its illegitimacy. A case in the *shari'a* law dealt with a loan of 700 *qurush* borrowed by Hussein al-Liddi from a woman called Amna al-Masri. She detailed in her lawsuit that "he owes her the amount of eight hundred *qurush*. Of these, seven hundred *qurush* are the legal debt and the eighth hundred is the interest. She asked the court to order the debtor to pay her all the amount of the loan". The defendant admitted that "she has added an extra hundred *qurush* on the loan for the duration, as agreed and signed to his satisfaction". Eventually, the judge ruled: "The lawsuit is unlawful and should not be heard in the court because of the plaintiff's admission that she has added to the loan pure interest [which] is illegal, and must be annulled".<sup>13</sup> In order not to lose the interest included in *salam* or other forms of credit contracts, merchants sought to conceal it under different names.

In fact, the *salam* contracts were one of the ways of contracting between farmers and merchants of the city, which facilitated urban capital penetration in rural areas and linked their economy with that of the merchants in coastal cities. Since the 1830s, the big merchants contracted with world trade markets and met growing European and regional demand for Palestinian agricultural products such as olive oil, sesame, barley, wheat, and oranges.

<sup>13</sup> Ibid., vol. 9, p. 145.



Договор «Салям» на поставку оливкового масла. A Document of Salam Olive Oil Contract  
 Source: *Sijill of Jaffa*, vol. 11, p. 148 (1836).

These commodities were affected by price fluctuations due to supply and demand changes imposed by the city market, especially in Jaffa, whose economy became gradually linked to the global economy. This trade transformation produced a new class of merchants with relations to the European consuls, ensuring foreign protection. Christian merchants, in particular, occupied a powerful position by developing a complex network of socio-political and financial relations. During the period of the Egyptian rule, a certain Mikh'il Israfim became a big merchant in Jaffa. His career represents a model of social and economic change in Jaffa, especially the penetration to the Palestinian countryside.

Israfim's name was accompanied by the title *Khawaja* whenever it appeared on *shari'a* court records. *Khawaja* is a title of respect and appreciation accompanying the names of major merchants in official documents. *Khawaja* Qustandi Son of Mikhail Israfim was a Catholic who came from Jerusalem and settled in Jaffa in the 1820s. He appeared to have been a wealthy man before coming to Jaffa, and to have invested his capital in various commercial ventures and was under the protection of the consuls of Sardinia and France. Qustandi and his brother Bishara quickly managed to build a wide socioeconomic network in Jaffa and its surroundings. Because of their high social status, wealth and commercial interests, each received titles of honor such as *Zain 'Ashiratu* (Pride of his Community), given to only the most senior members of the Christian community.



They had a good relationship with the Governor of Jaffa *sanjaq* (district), Mahmoud ‘Abd al-Hadi,<sup>14</sup> brother of Husayn ‘Abd al-Hadi, the Governor of Acre *wilaya* (province), the strongest man in Palestine during the Egyptian rule. The leadership of the ‘Abd al-Hadi family was prominent in Palestine and in Mt. Nablus in particular. The Israfims’ relationship with the ‘Abd al-Hadis developed into a commercial and investment partnership in several fields in Jaffa, including the establishment of new stores on the beach near the port and the Sea Mosque.<sup>15</sup> This relationship with Mahmoud ‘Abd al-Hadi provided an important safety net for the investments of the Israfims, particularly in the rural areas of Jerusalem and Nablus, enabling them to secure a continuous supply of olive oil to their soap factories to meet the growing Egyptian demand.

The *salam* contracts were not the only way through in which Qustandi Israfim penetrated the countryside. In his commercial dealings with the *fellahin*, he also used the direct lending method, with contracts imposing hidden and high interest, ensuring control over the price of olive oil and linking a large group of farmers to his economic networks. From March 15, 1837 (8 Dhu al-Hijjah 1252) and for a whole month, the registrar of the *shari’a* court in Jaffa was occupied documenting and editing more than seventy legal loan contracts by Israfim. These documented the amounts lent, the interest rate, the names and villages of the farmers, and the witnesses. The following is the text of one of these loan contracts, as an example of the rest of the contracts concluded by the *Khawaja* with the peasants:

To the *shari’a* council came Saleh Al-Abad from the village of ‘Atara [near Jerusalem]. He recognized and acknowledged that he was legally indebted to *Khawaja* Israfim the Catholic an amount of 480 *qurush* as a legal debt. Four hundred *qurush* of it is a cash debt, and the other 80 *qurush* is against an amber narghile, deferred to ten months from the date below. All this is ratified by *Khawaja* Bishara [Israfim] the legitimate agent of his brother *Khawaja* Qusta. The period of debt begins on mid-Dhu al-Hijja 1252 [March 22, 1837].

All of the loan contracts concluded by *Khawaja* Israfim expired in January or December, the season of olive picking and pressing. Although olive oil was not mentioned in these contracts and nothing was mortgaged against the loan, as was the case in the *salam* contracts, it was clear that the date of repayment was tied to the olive pressing season when the farmers sold their products to merchants from Jaffa, perhaps also Israfim himself.

<sup>14</sup> Ibid., vol. 10, p. 176, 270. Mahmud ‘Abd al-Hadi was the *mutasallim* of Jaffa (1832-1834).

<sup>15</sup> Ibid., vol. 10, p. 176.

The above loan contract poses a set of questions. How did Israfim ensure repayment? Where was the benefit hidden in this “legal loan”? Is this really a legitimate loan? What is the role of the witnesses in this contract? Usually, seven witnesses signed each of these loan contracts. In one day, ten such contracts were registered in the Jaffa court. For each of these, contractors and witnesses attended in the courtroom, meaning that the courtroom was filled with people from different social backgrounds who came to register the loan contracts of *Khawaja* Israfim. We can imagine a crowd of more than 100 men standing in front of the court and how this affected a small city like Jaffa in the 1830s. This crowd testified to Israfim’s socioeconomic power. It is also important to imagine the logistics involved in bringing these crowds from different places to Jaffa and pay the farmers in cash. This process could not have been organized on the same day had Israfim not had agents spread in the various villages to contact the peasants and network them with the *Khawaja* himself. Some of the loan documents refer clearly to village elders or to sheikhs (heads) of the *nahiya* (subdistrict) as a borrower or as selling his products to Israfim.

In fact, Israfim succeeded to build up his network with Palestine’s rural areas through the influential rural leadership, and through them also he “secured” his loans in full and ensured its payment on time including the interest. In addition to the village dignitaries, the names of the witnesses included many of the influential religious and social personalities in Jaffa itself, attesting to Israfim’s influence among the town’s social elite as well.

Studying the pattern of financial lending at this period through 70 lending operations by Israfim shows that the hidden interest rate was 20% on the total amount for a period of ten months, and that the loan and the interest were paid together in one payment at the end of the loan period.<sup>16</sup> The abovementioned loan document includes the loan details and terms, the most important of which is that the hidden interest is an integral part of the amount that the debtor undertakes to repay. The amount of the actual loan received by the debtor is referred to as “cash money” (*darahim nuqud*) and the interest is hidden in “the price of the amber narghile”, here, or in other goods such as cloth and soap. In other words, the contractors state that the debtor bought from the lender some goods added to the amount of the loan and the borrower became indebted to the lender and repaid accordingly. The percentage of the price of goods, i.e. the interest, was 20% for ten months in all contracts concluded by Israfim, or 24% annually. Thanks to this thinly disguised ruse, the contract could be registered as legitimate, since it did not contain the explicit terms “interest” or “usury”,

<sup>16</sup> The lending documents are documented in the *sijill* of Jaffa, vol. 11. pp. 280-297.

illegal in Islamic law. The amounts in Israfim's contracts ranged between 100 and 8500 *qurush*, averaging 800 *qurush* for an average term of 9-10 months. The total capital in the seventy documents mentioned above amounted to 72,185 *qurush*.

The record includes 13 documents that did not specify the amount of cash loan and interest, i.e., the goods hiding the interest, as in the following example:

To the council of the *shari'a* court came Muhammad al-Umar, from the people of the village of Bani Zayd of the *nahiya* of *al-Quds al-Sharif*. He acknowledged and confessed that he is rightfully indebted to *Khawaja* Qusta Israfim the Catholic an amount of 2,200 *qurush* against two *qintars* (quantity) of soap deferred to ten months from the date below. All of this was confirmed by *Khawaja* Elias al-Usaily, the legal agent of *Khawaja* Qusta. The period of delay begins on the sixteenth of Dhi-Al-Hijja of the year 1252.<sup>17</sup>

We do not know why this debt contract and twelve similar others were made this way, contrary to previous contracts that contained detailed information about the amount of cash and the goods, i.e., interest. Interestingly enough, all these twelve contracts stipulated that the amount of debt against the soap quantity was also deferred for ten months. Whatever the case, all the debt contracts we found in the *sijill* involved farmers who came to Jaffa from their villages and borrowed cash from merchants in Jaffa. In other words, these farmers were no longer confined to their villages, but the city became an important part of their livelihood. This process of growing contacts between the city and countryside would have important socioeconomic and political implications in subsequent decades.

\*\*\*

Reading other lending contracts of Qusta Israfim clarifies that he expanded his investments in the Palestinian countryside not only by money lending and crediting, as in the previous examples. Since 1838, he began purchasing agricultural lands, olive plantations and oil presses in the countryside. These last investments were done through a lending system known as *bay' wafa'*, whereby the debtor "sold" a piece of property to the lender equal in value to the sum borrowed plus "interest" for an agreed period of time after which the loan was repaid. This mechanism was also designed to circumvent the *shari'a* prohibition on taking interest. In fact, the full ownership of the property was transferred to

<sup>17</sup> *Sijil* of Jaffa, vol. 11, p. 290.

the lender and he had the right to use it fully until repayment. The *bay' wafa'* contract was the most profitable contract for the lender and the most damaging to the seller, i.e., the debtor. In many cases, the borrower lost what he had sold or mortgaged against the loan because the mortgage or *bay' wafa'* included the source of production for the borrower.<sup>18</sup>

According to the following document, for example, the borrower sold or mortgaged all that he owned in the village's olive press, and also planted land with olive trees:

*Khawaja* Bishara son of *Khawaja* Mikha'il Israfim the Catholic, the legal agent of his brother *Khawaja* Qusta Israfim, bought with the money of his principal for his principal from the sellers Sulayman bin Muhammad Al-'Ais and Abdul Hamid bin Abdul Majid Al-Rawwas. Both are from the village of Kafir 'Ayn in the Bani Zayd *nahiya* of *al-Quds al-Sharif*. They came to the *shari'a* court in Jaffa together with *Khawaja* Bishara, the aforementioned agent. They sold him, for his principal, *Khawaja* Qusta, eleven *qirat* [karat, a fraction] of the twenty-fourth of the whole, of all the [olive press] in the abovementioned village...

They also sold him the *musha'* (common share) of eight *qirats* of all the olive press located in the western side of the abovementioned village... and a piece of land in the [nearby] village of Farta which contains 160 olive trees... The price for all these is 3000 *qurush*... The price is paid by *Khawaja* Bishara, the agent of his brother with the money of his brother, to the sellers as they legally acknowledged the receipt of said amount.

Then, after the completion and conclusion of this, the buyer, *Khawaja* Bishara, acknowledged on behalf of his principal *Khawaja* Qusta that he promised the aforementioned pledgees that when they pay him or his brother the price of the abovementioned, he will return to them the sale mentioned above, as legally promised. The two sellers allowed *Khawaja* Qusta to use the two oil presses and olive plantations as long as the loan was not repaid in full. This is a legal permission.<sup>19</sup>

The *bay' wafa'* system entailed that the debtor would sell a piece of property to the lender equal in value to the amount borrowed for an agreed period of time after which the loan was discharged. The debtor became the renter of the property (usually a house or a piece of land, or both), of which the lender was now temporarily the owner, for an annual payment to latter, the rent, in fact

<sup>18</sup> For more information about the "*bay' wafa'*" system and its social and economic effects on Palestine, see, Mahmoud Yazbak, *Haifa in the Late Ottoman Period*, p. 185, 203-204, 217.

<sup>19</sup> *Sijill* of Jaffa, vol. 11, p. 285.

being the interest. Again, the system was designed to circumvent the religious legal prohibition on taking interest. It also entailed that debtors who proved unable to repay simply forfeited their property to the lender.<sup>20</sup>

The *bay' wafa'* document quoted above confirms that Jaffa's capital owners and merchants, after penetrating the rural economic structure, moved on to a new stage: effectively controlling the means of agricultural production, to become part of their wealth. As a result of the *bay' wafa'* contracts, many of the rural means of production moved to *Khawaja* Qusta's ownership and to similar other merchants in Jaffa. In this case, the judge did not hesitate, when the validity of the contract was proved, to enforce the sale.<sup>21</sup> This shift in urban investment reflected the enormous economic changes that the Palestinian society was subjected to during the Egyptian rule.

\*\*\*

The injection of urban capital into the countryside through credit and debt and the accompanying interest and accumulation of debt, the year-on-year transfer of this debt and the imposition of fines on arrears necessarily led to the loss of many farmers' means of production and livelihood even in this period preceding the Ottoman legal transformations, or *Tanzimat*, which were responsive to changes in the local market and world trade, such as the Land Law of 1858 and the Vilayets Law of 1864, and many other legal changes until the end of the Ottoman Empire. In the final analysis, during the reform period, the Ottoman legal system facilitated the transfer of agricultural land, i.e., the means of rural production, to the hands of local and foreign investors who turned it into a commercial commodity, sold and bought like any other. This was not permitted before the Land Law.

As we have seen above, through the *bay' wafa'* system, capital forces were stronger than the prevailing law. The transfer of rural property actually began during the period of Egyptian rule, i.e., twenty years before it was legally approved. The following example clarifies that for the *fellahin*, such contracts created a vicious circle of indebtedness:

The Shari'a council was attended by Abdul Rasul... of the people of the village of Yabrud in the vicinity of *al-Quds al-Sharif* and acknowledged... that he had contracted with the *khawaja* Bishara Israfim the Catholic, the legal agent

<sup>20</sup> Mahmoud Yazbak, *Haifa in the Late Ottoman Period*, p. 185.

<sup>21</sup> See examples in the *sijill* of Jaffa, vol. 9, p. 180, 182.

on behalf of his brother *Khawaja* Qusta... and it is agreed that he is indebted the amount of 6155 *qurush*, and hundred jars of olive oil... And after that he bought from *Khawaja* Bishara the agent of his brother fifty pieces of Egyptian cloth at the price of 2025 *qurush*, [...] So his total debt to the *Khawaja* became 7388 *qurush* and a hundred oil jars. [...] All this debt is deferred for nine months from the date below [...]. Then came to the *shari'a* court the honorable Sheikh Samhan and guaranteed the amount of the debt...<sup>22</sup>

The contents of the above document clearly indicate that the debtor has not been able to repay his debts from previous years. What the debtor had to do now was renew his debt with the interest included and add compounded 20% interest on the whole amount. But the document above does not explain about the hundred oil jar pledged by the debtor. Was this part of the fine on previous debt? Or was it part of the new debt? In any case, the hundred jars of oil constituted a considerable sum, as one jar was sold in the market for 30-35 *qurush*.

What is important in this case is the appearance of the financial guarantor, the sheikh of the *nahiya* himself. As mentioned above, *Khawaja* Qusta's networking with powerful leaders in the Palestinian countryside facilitated the injection of his capital and secured a safety net to collect debts and later, to effectively control the means of rural production.<sup>23</sup> In his research about Nablus, Doumani also mentioned that in the same period, most of the merchants were not interested in owning much of the land that they could have acquired due to debtors' default. Their main concern was to keep the farmer or village under debt so that they could ensure steady supply of cheap agricultural goods.<sup>24</sup>

However, opening the doors of Palestine to the Western religious, economic and political interests during the Egyptian rule led to radical changes in Palestine's social structure and created new social elite, especially Christians, who depended on trade, money and foreign protection.



<sup>22</sup> Ibid., vol. 11, p. 289.

<sup>23</sup> The activities of *khawaja* Qustandi in Palestine's rural areas and its results are similar to the conclusions which Doumani have reached in Jabal Nablus. See, Doumani, *I'adat iKtishaf Filastin*, pp. 192-194.

<sup>24</sup> Ibid., p. 194.





## REFERENCES

1. *Asad Rustum*. Al-USul al-Arabiyya LiTarikh Suriyya fi Ahd Muhammad Ali Pasha, 5 vols. Beirut, 1934. Vol. 3–4, p. 263.
2. *Beshara B. Doumani*. Merchants, Socioeconomic Change and the State in Ottoman Palestine: the Nablus Region, 1800–1860. Washington, D.C, 1990. 340 p.
3. *Beshara Doumani*. Redicovering Palestine; merchants and peasants in Jabal Nablus, 1700-1900 [I‘ādat iktishāf Filasṭīn: ahālī Jabal Nābulus 1700–1900]. Beirut, 1988. 454 p.
4. *Mahmoud Yazbak*. Haifa in the Late Ottoman Period, 1864–1914: A Muslim Town in Transition. Leiden, 1998. 262 p.
5. Sijill of Jaffa, vol. 9–10.



**Key words:**

the history of Palestine, Jaffa, Syro-Christian Merchants, Agricultural Capital in Syria, salam contracts.

Махмуд Язбак

## ПРОНИКНОВЕНИЕ ГОРОДСКОГО КАПИТАЛА В ПАЛЕСТИНСКУЮ ПРОВИНЦИЮ: ЯФФА В 1830-Х ГОДАХ. НАЧАЛО



Яффа — портовый город в Восточном Средиземноморье — на заре XIX века превратился в оживленный экономический и культурный центр Палестины. Экономическая значимость Яффы предоставила владельцам городского капитала новые возможности для инвестиций в аграрный сектор. Основным механизмом этих инвестиций стала система денежных ссуд, которая предоставляла крестьянам деньги в обмен на будущие поставки сельскохозяйственной продукции. Сделки оформлялись посредством договоров категории салам, которые подразумевали значительную долю незаконно взимаемых процентов.

На практике, договоры салам сделали возможным проникновение городского капитала в сельскую провинцию, связывая экономику последней с предпринимателями портовых городов. Начиная с 1830-х годов крупные коммерсанты, заключавшие контракты на внешнем рынке, напрямую столкнулись с возросшим спросом на такие палестинские сельскохозяйственные товары, как оливковое масло, кунжут, ячмень, рожь и апельсины. Особенно прочное положение занимали христианские купцы, выстраивавшие сложную сеть социополитических и финансовых связей.

В результате, начиная с 1830-х годов крупные христианские торговцы начали скупать сельскохозяйственные земли, оливковые плантации и маслодавили, пользуясь, в частности, системой бей вафа (закладывания недвижимости под процент до полной выплаты долга), что проложило путь городскому капиталу к эффективному контролю над аграрным производством в палестинской провинции.

**Ключевые слова:** история Палестины, Яффа, сиро-христианские торговцы, сельскохозяйственный капитал в Сирии, договоры «салам».

**Махмуд Язбак** — Ph.D., профессор Хайфского университета университета, Израиль.

 **Mahmoud Yazbak** 

Ph.D., Professor at the University of Haifa, Israel



Jane Hathaway

## EUNUCHS IN THE OTTOMAN EMPIRE



unuchs, or castrated male slaves were employed at the courts of many, if not most, of the kingdoms and empires of the Old World before the modern era, with the critical exception of Western Europe. The ancient Greek historian Herodotus (ca. 484-425 B.C.E.) supplies the overriding reason in his description of the Achaemenid Empire's (ca. 550-330 B.C.E.) eunuchs: loyalty.<sup>1</sup> Someone who had been taken away from his birthplace and castrated could never have the ties to family and place of origin that might dilute his loyalty to the ruler and the dynasty who had enslaved him. In the Achaemenid and countless other ancient, medieval, and early modern empires in Asia, Africa, and Eastern Europe, eunuchs guarded the spaces where the ruler and his family lived and spent their private time.<sup>2</sup> These spaces were usually divided between the privy chamber of the ruler and his male pages, on the one hand, and the quarters of the ruler's wives and concubines, on the other. In addition to guarding these

<sup>1</sup> Herodotus, *The Persian Wars*, trans. George Rawlinson (New York: The Modern Library, 1942), 637 (Book 8, 105).

<sup>2</sup> For an overview of eunuchs in different civilizations, see the articles in Shaun Tougher, ed., *Eunuchs in Antiquity and Beyond* (Swansea and London: The Classical Press of Wales and Duckworth, 2002).

spaces, moreover, eunuchs in some empires could become statesmen and even military commanders.

The Ottoman Empire, like previous Muslim empires, followed these ancient patterns in its employment of eunuchs. In so doing, the Ottomans drew on the examples of their neighbors and adversaries, the Byzantine Empire (330-1453 C.E.) and the Mamluk Sultanate (1250-1517), as well as their predecessor as the paramount power in Anatolia, the Seljuks of Rūm (ca. 1077-1308). The first Ottoman eunuchs were almost certainly Byzantine prisoners of war, although contemporary Muslim empires, such as the Mamluks, may also have presented eunuchs to the early Ottomans as gifts. Certainly, the other Turkish emirates who, along with the early Ottomans, dominated western Anatolia in the thirteenth and fourteenth centuries employed eunuchs from Byzantine territory. Thus the famous Moroccan traveler Ibn Battuta (1304-77) enthused over the beautiful Greek eunuchs whom he encountered at the court of the emir of the southwestern Anatolian principality of Aydın in 1333.<sup>3</sup> Nonetheless, the first documented Ottoman eunuch is one Sharaf al-Din Muqbil, who apparently served at the court of Orhan, the second Ottoman sultan (r. 1324-62), in the early Ottoman capitals of Bursa and Edirne. Although Muqbil's origin is unclear, he was probably an Anatolian Greek, possibly acquired from the Byzantines. Orhan made him the beneficiary of the pious endowment (*waqf*) that he founded in the northwestern Anatolian town of Mekece.<sup>4</sup> This gesture set a precedent, for supervising *waqfs* came to be one of the most important duties of Ottoman court eunuchs.

Muqbil was probably one of the numerous eunuchs of Anatolian Greek and Balkan origin who guarded the privy chambers of the early Ottoman sultans, thus controlling access to the ruler. The numbers of these eunuchs steadily increased as the empire expanded through the Balkans and Anatolia. The ruins of the fifteenth-century Ottoman palace at Edirne include a substantial privy chamber and likewise a harem for the imperial women.<sup>5</sup> We may, therefore conclude that by at least the fifteenth century, Ottoman palace eunuchs included both privy chamber and harem guardians. Whether East African slaves numbered among the harem eunuchs, as they would following the Ottoman conquest of Constantinople, is impossible to determine, although it seems likely.

<sup>3</sup> Muhammad ibn 'Abdullah ibn Battuta, *Rihla Ibn Battuta* (Beirut: Dar Sadr, Dar Bayrut, 1964), 301-02.

<sup>4</sup> Heath W. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State* (Albany, NY: State University of New York Press, 2003), 75-77.

<sup>5</sup> Tosyavizade Rifat Osman, *Edirne Rehnüması* (Istanbul: Printed by Acar Matbaacılık ve Ambalaj Sanayii A.Ş., for Ratip Kazancıgil, 1994), 87-88.

**Topkapı Palace.** With the Ottoman conquest of Constantinople in 1453 and Sultan Mehmed II's ("the Conqueror") construction of Topkapı Palace in 1458, the circumstances of Ottoman eunuchs changed fundamentally. During the reign of Mehmed and his immediate successors, the sultan's wives, mother, and unmarried sisters lived, not in Topkapı, but in the so-called "Old Palace," which Mehmed had built immediately following the conquest in the area where Istanbul University is now located. Topkapı itself initially contained only a small harem for the sultan's concubines. Forming part of Topkapı's Third Court, this harem trained slave concubines in the same way that the pages' chambers in the Third Court trained the courtiers, many of them eunuchs, who guarded the sultan's privy chamber and audience chamber. According to European diplomatic accounts, some twenty-five mostly East African eunuchs guarded this small harem.<sup>6</sup> Clearly, African eunuchs, acquired from the Mamluk Sultanate or from independent slave-traders operating on the Red Sea and Sudanese caravan routes were now an essential part of the palace's eunuch population.

Another watershed for Ottoman palace eunuchs occurred around 1530, when Hürrem Sultan, the wife of Süleyman I ("the Magnificent") moved from the Old Palace to Topkapı, accompanied by a substantial suite of both African and white — probably Balkan and Anatolian Greek — eunuchs.<sup>7</sup> From this point onward, the sultan's female family members, along with their children, began to reside in Topkapı, and the harem expanded accordingly. The sultan himself spent most of his private time in his privy chamber until Murad III (r. 1574-95) moved into the harem entirely. During his reign, the harem metamorphosed into the imposing complex just to the west of the Third Court that visitors to the palace museum encounter today. By the time of Murad's death, the residents of the harem — including not only concubines and female family members but an enormous staff of companions, secretaries, tutors, seamstresses, laundresses, midwives, wet-nurses, and others — numbered some 1,200. The eunuchs who patrolled the harem's outer corridors probably numbered between three and five hundred.<sup>8</sup> Virtually all of them were, moreover, from East

<sup>6</sup> Gülru Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial, and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (New York: Architectural History Foundation; Cambridge, MA: M.I.T. Press, 1991), 159-62.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 163; Leslie Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 62-63.

<sup>8</sup> Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial, and Power*, 164-65, 172-73; N.M. Penzer, *The Harem: An Account of the Institution as It Existed in the Palace of the Turkish Sultans, with a History of the Grand Seraglio from Its Foundation* (Philadelphia: J.P. Lippincott, 1936; 2nd ed. London: Spring Books, 1965), 132.



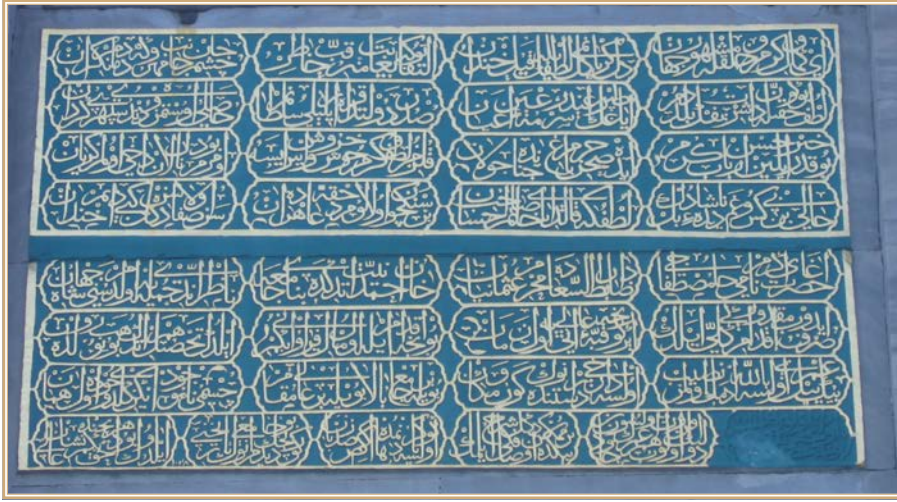
Мечеть Хабеши Мехмеда, Стамбул, район Чаршамба. Фотография автора.  
Habeshi Mehmed's mosque in Istanbul's Çarşamba district. Author's photo

Africa, and above all Ethiopia. The sultan's presence in the harem gave the head of the harem eunuchs unprecedented access to him.

**African eunuchs.** In employing East African eunuchs, the Ottomans followed a lengthy precedent, possibly going back as far as the Achaemenid Empire. Virtually all medieval Muslim empires, beginning with the Abbasids (750-1258) and continuing through the Fatimids (969-1171) and Great Seljuks (ca. 1037-1153), had recourse to eunuchs from East Africa. Among empires contemporary with the Ottomans, both the Safavids of Iran (1501-1722) and the Mughals of India (1526-1858) employed East African eunuchs.<sup>9</sup> In Africa itself, court eunuchs were a feature of most of the medieval Muslim kingdoms along the Horn of Africa, as well as African states, both Muslim and non-Muslim, as far west as present-day Nigeria. The Christian kingdom of Ethiopia was a popular source of eunuchs, although the Ethiopian church categorically prohibited castration, and as a result the Ethiopian court did not ordinarily employ eunuchs. Nonetheless, warfare between Ethiopia and its Muslim neighbors, as well as internal conflicts, yielded large numbers of

<sup>9</sup> Jane Hathaway, *The Chief Eunuch of the Ottoman Harem: From African Slave to Power-Broker* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 14-19, and the sources cited there.





Надпись на фасаде мечети Султана Ахмеда, где упоминается имя аль-Хадж Мустафа-ага, в качестве руководителя строительства мечети. Inscription on the façade of the Sultan Ahmed Mosque, naming el-Hajj Mustafa Agha as superintendent of the mosque's construction. *Photo by Günhan Börekçi*

captives who might be sold to slave traders and, in the case of pre-pubescent boys, castrated.<sup>10</sup>

In the course of the sixteenth century, the Ottoman Empire expanded into Egypt and from there into the Horn of Africa, putting it in close proximity to the major East African slave trade routes. Two principal slave caravan routes ran through what is now Sudan: one from Darfur in western Sudan, carrying several thousand slaves a year, and a conglomeration of smaller caravans that converged in Sennar in the southeast and brought several hundred slaves to Cairo annually.<sup>11</sup> From the early sixteenth century through the 1820s, Sennar was the capital of the Funj Sultanate, a Sudanese empire that, though nominally hostile to the Ottomans, proved instrumental in giving them access to East African slaves.<sup>12</sup> By at least the eighteenth century, however, very few future eunuchs entered Egypt with these caravans. Instead, prospective eunuchs were chosen from Ethiopian and other captives who were taken to the Red Sea ports of Zayla and Massawa, then shipped to the Hijaz. Slave traders purchased them in Jidda, Mecca, or Medina, then sailed with them back across the Red Sea to Suez or perhaps Qusayr before taking them overland to the Upper Egypt

<sup>10</sup> Ibid., 20-27.

<sup>11</sup> Ibid., 29-30.

<sup>12</sup> Ibid., 27-29; P.M. Holt, ed. and trans., *The Sudan of the Three Niles: The Funj Chronicles, 910-1288/1504-1871* (Leiden: Brill, 1999).

district of Asyut. There, the terrified boys were castrated by Coptic monks at a monastery known as Zawiyat al-Dayr.<sup>13</sup> This, at least, was the main site of castration by the late eighteenth century. In the sixteenth and seventeenth centuries, there were probably additional sites elsewhere in Asyut, since during those years eunuchs were in high demand not only in the Ottoman palace but in the palaces of provincial governors and the homes of provincial grandees.<sup>14</sup>

Castration practices were apparently fairly consistent from at least the tenth century C.E., when the traveler al-Muqaddasi (ca. 945-1000) described them, through the early nineteenth century. All eunuchs employed by Muslim empires, regardless of ethno-regional origin, were radically castrated, meaning that their genitalia were removed in their entirety. This prevented not only impregnation of harem women but all sexual encounters with harem women, with young male pages in the ruler's palace, and with younger eunuchs in training. Radical castration stood in contrast to the Byzantine practice of removing only the testicles, which was openly mocked as ineffectual by the ninth-century Baghdadi belles-lettrist al-Jahiz.<sup>15</sup>

In Asyut, the surgical procedure was swift and efficient: the "surgeon" cut off the penis and testicles with one stroke of a razor, then inserted a lead or tin tube into the urethra and cauterized the wound with a plaster the ingredients of which were a secret closely guarded by the Coptic monks. The new eunuch was then buried up to his waist in hot sand for three days. If, at the end of this period, his urethra had not become infected and he could urinate without obstruction, his survival was more or less guaranteed. Death through infection of the urethra was the chief danger, although how often this occurred is unclear. Various sources report death rates as high as fifty percent or more and as low as two percent.<sup>16</sup>

Most court eunuchs were castrated before puberty. As a result, their voices never broke, and they never developed facial or pubic hair. As they aged, their limbs grew disproportionately long relative to their torsos, their faces wrinkled

<sup>13</sup> Hathaway, *The Chief Eunuch of the Ottoman Harem*, 30, 32-33; John Lewis Burckhardt, *Travels in Nubia* (New York: AMS Press, 1978), 294-95.

<sup>14</sup> Hathaway, *The Chief Eunuch of the Ottoman Harem*, 32-33; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, vol. 10, eds. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, and Robert Dankoff (Istanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 205.

<sup>15</sup> Hathaway, *The Chief Eunuch of the Ottoman Harem*, 31; David Ayalon, *Eunuchs, Caliphs, and Sultans: A Study in Power Relationships* (Jerusalem: The Magnes Press, the Hebrew University, 1999), 304-14, especially 305.

<sup>16</sup> Hathaway, *The Chief Eunuch of the Ottoman Harem*, 32-34; Ayalon, *Eunuchs, Caliphs, and Sultans*, 306-07, 315; Burckhardt, *Travels in Nubia*, 294-95; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, vol. 10, 205.

prematurely, and they were susceptible to urinary tract infections. Most, in addition, grew either obese or preternaturally thin. All of these characteristics gave court eunuchs a distinctive appearance, as well as, in many cases, a distinctive smell and sound.<sup>17</sup> They were instantly identifiable as eunuchs, unable to blend in with the population at large.

**The office of Chief Harem Eunuch.** The presence of a large population of African eunuchs in the harem of Topkapı Palace, just when the sultan was spending most of his time there meant that the head of the harem eunuchs had unprecedented influence with the ruler. This influence was no doubt a key factor in Murad III's decision to elevate the head of the harem eunuchs, Habeshi ("Ethiopian") Mehmed Agha, over the chief of the Third Court eunuchs, the powerful Venetian Gazanfer Agha, in 1588. Specifically, Murad made Habeshi Mehmed supervisor of the imperial pious foundations for the Muslim holy cities of Mecca and Medina, known in Arabic as Awqāf al-Haramayn and in Ottoman Turkish as Evkāfū'l-Haremeyn.<sup>18</sup> These were five enormous foundations endowed by various Mamluk and Ottoman sultans, as well as Ottoman imperial women. Revenues for these foundations, which supplied Mecca and Medina, as well as pilgrims to these cities, with grain, water, and religious and educational infrastructure, came from endowed lands and properties all over the empire.<sup>19</sup> As supervisor of this entire network of properties, responsible for the delivery of revenues and grain each year, Habeshi Mehmed and whoever succeeded him as Chief Harem Eunuch had to have a network of clients throughout the empire. Habeshi Mehmed almost certainly had such a network before his appointment as supervisor, and this fact certainly influenced Murad's decision to appoint him. In doing so, however, Murad removed supervision of the Awqāf al-Haramayn from Gazanfer Agha and, at the same time, ensured that the harem eunuchs were no longer under the authority of the chief of the Third Court eunuchs.<sup>20</sup> The Chief Threshold Eunuch correspondingly ceased to be head of the sultan's

<sup>17</sup> Hathaway, *The Chief Eunuch of the Ottoman Harem*, 34; Burckhardt, *Travels in Nubia*, 295; Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), 320.

<sup>18</sup> Mustafa Güler, *Osmanlı Devlet'inde Haremeyn Vakıfları (XVI.-XVII. Yüzyıllar)* (Istanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002), 213-15; Maria Pia Pedani, "Safiye's Household and Venetian Diplomacy," *Turcica* 32 (2000): 14-22.

<sup>19</sup> Hathaway, *The Chief Eunuch of the Ottoman Harem*, 61-62; eadem, *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlıs* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 140.

<sup>20</sup> Hathaway, *The Chief Eunuch of the Ottoman Harem*, 47, 53, 56, 63; Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial, and Power*, 160-61.



Главный евнух гарема. The Chief Harem Eunuch, from Paul Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, 3rd ed. (London: J. Starkey and H. Brome, 1670), p. 36.

household. From this point onward, the Chief Harem Eunuch, now known as Darüssaade Ağası, or Aghāt Dār al-Saāda (commander of the Abode of Felicity, meaning the harem), occupied this position.

Murad's enhancement of the harem eunuchs' numbers and authority laid the ground for a decades-long rivalry between the African harem eunuchs and the white eunuchs of the Third Court, even though the harem eunuchs outnumbered the Third Court eunuchs by roughly ten to one. Before the mid-seventeenth century, most Third Court eunuchs came from the Balkans and Venice; by the eighteenth century, most originated in the Caucasus, above all Georgia and Circassia. Although all palace eunuchs received the standard palace page's education, only the Third Court eunuchs could become attendants of the sultan's privy chamber, and until the late seventeenth century they, unlike the harem eunuchs, could "graduate" from the palace page corps to administrative posts outside the palace, up to and including grand vizier. In order to mitigate the effects of the rivalry, the Chief Harem Eunuch cultivated clients among the Third Court eunuchs in the hope that one of his protégés would become grand vizier or ascend to some other influential post, expanding the Chief Harem Eunuch's influence to the very heights of the imperial administration. Even after

the custom of eunuch grand viziers lapsed toward the end of the seventeenth century, Third Court eunuchs could still attain the post of Head of the Sultan's Privy Chamber (*Hass Oda Başı*).<sup>21</sup>

**The seventeenth-century crisis.** Toward the end of the sixteenth century, the Ottoman Empire entered a multi-faceted, society-wide crisis that lasted until at least the 1650s.<sup>22</sup> Where the Ottoman dynasty was concerned, the crisis centered on a series of sultans who came to the throne before they had reached adulthood and died in their twenties, leaving only young children or mentally unstable relatives as potential heirs. In these circumstances, the sultan's mother, in conjunction with the Chief Harem Eunuch became the most important influence on the sultan, who grew up in the harem and, following Murad III's innovation, spent most of his free time there even after taking the throne.<sup>23</sup> Among other things, the sultan's mother and the Chief Harem Eunuch could bring their weight to bear on the sultan's selection of a grand vizier.

Sultan Ahmed I's reign (1603-17) was shaped in no small part by his Chief Harem Eunuch, el-Hajj Mustafa Agha (terms 1605-20, 1623-24). So powerful was Mustafa Agha that he supervised the construction of the sultan's new mosque, now popularly known as the Blue Mosque, at the southern edge of Istanbul's Hippodrome; his name appears in an inscription on one side of the building.<sup>24</sup> He all but dictated the appointment and deposition of a series of grand viziers. Meanwhile, his pious endowments stretched throughout the empire. In Egypt, the site of his exile between 1620 and 1623, he used pious endowments to promote massive commercial and residential development, building on the endowments of his predecessor in the post.<sup>25</sup>

Perhaps the most infamous instance of Chief Harem Eunuch activism during the crisis years occurred toward the beginning of the reign of Mehmed IV (1648-87), when the sultan's twenty-one-year-old mother, Turhan Sultan, combined with the harem eunuchs to eliminate the ruler's grandmother, the formidable Kösem Sultan, who enjoyed the support of the imperial Janissaries. On the night of 3 September 1651, a gang of harem eunuchs chased the luckless Kösem through the harem, trapped her in a closet, and killed her on the spot.

<sup>21</sup> İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1945; reprinted 1984, 1988), 340-42, 354-57.

<sup>22</sup> Hathaway, *The Chief Eunuch of the Ottoman Harem*, 77-78; eadem, *The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516-1800*, with contributions by Karl K. Barbir (Harlow, Essex: Pearson Longman, 2008), 62-67.

<sup>23</sup> Hathaway, *The Chief Eunuch of the Ottoman Harem*, 78-80; Peirce, *Imperial Harem*, 97-112.

<sup>24</sup> Hathaway, *The Chief Eunuch of the Ottoman Harem*, 89-90.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 184-87.



According to some accounts, the Chief Eunuch, Süleyman Agha, strangled her with her own braids.<sup>26</sup>

**The Köprülü grand viziers.** This harrowing incident was one of a series of calamities that laid the ground for the appointment of Köprülü Mehmed Pasha as grand vizier, with the hope that his iron hand would curb the excesses of the palace soldiery and eunuchs alike. The strategy of Köprülü Mehmed (term 1656-61) and his son and successor, Köprülü Fazıl Ahmed Pasha (term 1661-76), was to fill as many governmental and palace posts as possible with members of their own household. This policy extended even to the office of Chief Harem Eunuch. In addition to appointing their own clients, the Köprülüs introduced a new career track whereby the eunuch who held the post of harem treasurer succeeded to the office of Chief Harem Eunuch. Since the harem treasurer was almost never a client of the Chief Eunuch, this move gave the Köprülüs a degree of authority over both positions and over harem expenditures.<sup>27</sup>

The Köprülüs' influence extended even to the corps of African eunuchs who guarded the Prophet Muhammad's mosque and tomb in Medina. This eunuch guard was initiated in the late twelfth century C.E., under either the Zangids or the Ayyubids, as a means of protecting Sunni preachers at the site from harassment by Medina's then-majority Zaydi and Ismaili Shi'ite population.<sup>28</sup> Through the last years of the Mamluk Sultanate, the "Tomb Eunuchs" were a mixed population of East African, Indian, and Greek eunuchs.<sup>29</sup> During most of the Ottoman era, however, the corps was entirely African. Under the Köprülüs, a former Chief Harem Eunuch became chief of the Tomb Eunuchs in 1691, creating a link between the harem and the Prophet's tomb that would endure into the nineteenth century.<sup>30</sup>

**El-Hajj Beshir Agha and his successors.** With the Köprülüs, the grand vizier came to dominate the Chief Harem Eunuch. This trend continued through the tenure of Nevşehirli Ibrahim Pasha (term 1718-30), the grand vizier who oversaw the peaceful era of cultural efflorescence and consumption of European luxury goods that has come to be known as the Tulip Era.<sup>31</sup> The Chief Harem Eunuch during this entire period was el-Hajj Beshir Agha

<sup>26</sup> Ibid., 99-100; Penzer, *The Harem*, 191-92.

<sup>27</sup> Hathaway, *The Chief Eunuch of the Ottoman Harem*, 111.

<sup>28</sup> Shaun E. Marmon, *Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 31-77.

<sup>29</sup> Ibid., 39.

<sup>30</sup> Hathaway, *The Chief Eunuch of the Ottoman Harem*, 118-19, 123-25.

<sup>31</sup> Abdülkadir Özcan, article "Lale Devri," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Araştırmaları Merkezi, 1988-2013), vol. 27, 81-84.



(term 1717-46), who, although he was arguably the most powerful Chief Eunuch in Ottoman history, was overshadowed by the grand vizier during the Tulip Era. After Nevşehirli İbrahim was brutally killed in the rebellion of the mercenary strongman known as Patrona Halil in 1730,<sup>32</sup> el-Hajj Beshir Agha began to exercise overt authority, hand-picking grand viziers and endowing a vast array of religious and educational institutions, as well as support infrastructure, across the empire.<sup>33</sup>

El-Hajj Beshir's tenure represents the end of an era, however, for after his death the Ottoman grand vizier began to use the authority of his office to depose and, in a few cases, even to execute the Chief Harem Eunuch. A major turning point came in 1757, when, in response to a devastating Bedouin attack on the pilgrimage caravan returning to Damascus, the grand vizier Raghıb Mehmed Pasha (term 1757-63) ordered the execution of the Chief Eunuch Ebu'l-Vukuf Ahmed Agha (term 1755-58).<sup>34</sup> In succeeding decades, the grand vizier became steadily more influential, the Chief Harem Eunuch steadily less so. Generally, this was an era when government positions that were increasingly professionalized, with well-defined duties attached to the offices, were becoming steadily more influential. Chief among these were the offices of the grand vizier, who was gradually becoming a *de facto* prime minister, and *ra'is al-kuttāb* (Ottoman Turkish, *reisü'l-küttab*), or chief scribe, who was becoming a *de facto* foreign minister. Meanwhile, offices that wielded influence through personal ties and other unofficial channels, very much including that of Chief Harem Eunuch, were losing influence.<sup>35</sup>

The situation was much more dire for the white eunuchs of the Third Court. In the early eighteenth century, a non-eunuch officer, the Sword-Bearer (*silahdar*), officially replaced the eunuch Head of the Privy Chamber as the leading Third Court official.<sup>36</sup> The *silahdar* came from the ranks of the uncastrated palace pages who eventually left the palace and assumed some of the most important positions in the empire, such as the governor of key provinces or even grand vizier. This rearrangement of the Third Court hierarchy gave the Chief Harem Eunuch the opportunity to groom non-eunuch clients among the palace pages and ultimately channel them into the grand vizierate and other influential administrative offices. The Third Court eunuchs never recovered

<sup>32</sup> M. Münir Aktepe, *Patrona İsyanı, 1730* (Istanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1958).

<sup>33</sup> Hathaway, *The Chief Eunuch of the Ottoman Harem*, 143-49, 197-98, 202-10.

<sup>34</sup> Karl K. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus, 1700-1758* (Princeton: Princeton University Press, 1980), 30, 178; Hathaway, *The Arab Lands under Ottoman Rule*, 89-90.

<sup>35</sup> Hathaway, *The Chief Eunuch of the Ottoman Harem*, 279.

<sup>36</sup> Uzunçarşılı, *Saray Teşkilatı*, 341-46.



Осман II с гаремом и евнухами третьего двора. Osman II with harem and Third Court eunuchs. From Mehdi, *Şehname-i Türki*, Uppsala University Library, MS O. Celsig 1, fols. 1b-2a. Uppsala University Library digital repository.

from this blow. Their numbers steadily dwindled. By the 1840s, virtually none remained.<sup>37</sup>

**The nineteenth-century reforms.** The trend of professionalization in palace offices continued until the early nineteenth century, when a series of reforming sultans and statesmen adopted westernizing reforms that drastically and permanently curtailed the Chief Harem Eunuch's authority. The reforming Sultan Mahmud II (r. 1808-39) and his successors instituted a Ministry of *Awqāf*, which now supervised the *Awqāf al-Haramayn*. With this key channel of empire-wide influence removed, the Chief Eunuch's influence was now more or less limited to the harem, just as it had been two and a half centuries earlier.<sup>38</sup> Even within the palace, the Chief Eunuch sometimes wielded less influence with the sultan than did the technically lower-ranking *musāhibs*, or "companions" of the ruler. During the reign of the autocratic Sultan Abdülhamid II (r. 1876-1909), the second *musāhib*, the teenaged Nādir Agha, was privy to the paranoid emperor's deepest secrets. When the Young Turk government, which

<sup>37</sup> Charles White, *Three Years in Constantinople, or, Domestic Manners of the Turks in 1844*, 2nd ed. (London: Henry Colburn, 1846), vol. 1, 246; vol. 2, 352, 360.

<sup>38</sup> *Ibid.*, vol. 2, 357.

had reimposed the 1876 constitution on Abdülhamid, quashed an attempted counter-coup by the emperor's supporters in March 1909, Nâdir Agha saved himself by informing on the sultan.<sup>39</sup>

**After the empire.** Following their suppression of the attempted counter-coup, the Young Turk government deposed Abdülhamid and disbanded the harem institution entirely. This left the African harem eunuchs in a quandary, for, unlike the harem concubines, they had retained no ties with their families of origin in the Horn of Africa and could not return there. In addition, the physical aftereffects of castration before puberty meant that they were instantly recognizable as eunuchs, quite apart from whatever Eastern African physical traits they had. A number of them, after leaving the palace, retreated to the Asian side of Istanbul, which at the time consisted largely of farmland. Press reports from the late 1920s note a eunuch group home in the neighborhood of Üsküdar and even a former palace eunuchs' mutual aid society that met regularly.<sup>40</sup> As for Nâdir Agha, he purchased a herd of Crimean cows and opened a dairy in the Göztepe neighborhood, on the Sea of Marmara. He died in 1957, aged roughly eighty-eight.<sup>41</sup>

Long after the palace eunuch institution had ceased to exist, the corps of eunuchs guarding the Prophet's tomb in Medina persisted, even surviving the Saudi takeover of Mecca and Medina in the 1920s. Although the Saudis adhere to a stringent strain of Sunni Islam that rejects any innovation to the custom of the Prophet, they nonetheless retained the Tomb Eunuchs, even adding to their ranks before the abolition of slavery in the Saudi kingdom in 1962. Today, a few elderly eunuchs of East African and Indian origin, presumably castrated in the 1950s, remain at the tomb, although they are steadily dying off.<sup>42</sup> They are the last vestige of an institution that once wielded immense power in one of history's longest-lived empires.



<sup>39</sup> Francis McCullagh, *The Fall of Abd-ul-Hamid* (London: Methuen and Co., Ltd., 1910), 53-56, 132, 251.

<sup>40</sup> U.S. National Archives, United States Department of State, Papers Relating to Internal Affairs of Turkey, 1910-29, 867.9111/226: Review of the Turkish Press for 28 June-11 July 1928.

<sup>41</sup> Hasan Ferit Ertuğ, "Musahib-i Sani-i Hazret-i Şehr-yari Nadir Ağa'nın Hatıratı — II," *Toplumsal Tarih* 50 (February 1998): 8.

<sup>42</sup> Adel Quraishi, photo exhibition "The Guardians," Leighton House, London, October-November 2015. My thanks to Ünver Rüstem for drawing this exhibition to my attention.



## REFERENCES

1. *Aktepe M.M.* Patrona İsyarı, 1730. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1958.
2. *Ayalon D.* Eunuchs, Caliphs, and Sultans: A Study in Power Relationships. Jerusalem: The Magnes Press, the Hebrew University, 1999, P. 304-315.
3. *Barbir K.K.*, Ottoman Rule in Damascus, 1700-1758. Princeton: Princeton University Press, 1980, P. 30, 178; [36] Uzunçarşılı, Saray Teşkilatı, 341-46.
4. *Burckhardt J.L.* Travels in Nubia .New York: AMS Press, 1978, P. 294-95.
5. *Çelebi E.* Seyahatname, vol. 10// eds. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, and Robert Dankoff. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, P. 205.
6. *Ertuğ H.F.* Musahib-i Sani-i Hazret-i Şehr-yarı Nadir Ağa'nın Hatirâtı — II, Toplumsal Tarih 50. February 1998. P. 8.
7. *Güler M.* Osmanlı Devlet'inde Haremeyn Vakıfları (XVI.-XVII. Yüzyıllar). İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002, P. 213-215.
8. *Hathaway J.* The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlıs. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, P. 140.
9. *Hathaway J.* The Chief Eunuch of the Ottoman Harem: From African Slave to Power-Broker. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, P. 14-279.
10. *Hathaway J.* The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516-1800. Harlow, Essex: Pearson Longman, 2008, P. 62-67, 89-90.
11. *Herodotus* The Persian Wars, trans. George Rawlinson. New York: The Modern Library, 1942, P. 637
12. *Holt P.M.* The Sudan of the Three Niles: The Funj Chronicles, 910-1288/1504-1871. Leiden: Brill, 1999.
13. *Lowry H.W.* The Nature of the Early Ottoman State. Albany, NY: State University of New York Press, 2003, P. 75-77.
14. *McCullagh F.* The Fall of Abd-ul-Hamid. London: Methuen and Co., Ltd., 1910, P. 53-56, 132, 251.
15. *Muhammad ibn Abdullah ibn Battuta* Rihla Ibn Battuta. Beirut: Dar Sadr, Dar Bayrut, 1964,P. 301-302.
16. *Necipoglu G.* Architecture, Ceremonial, and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. New York: Architectural History Foundation; Cambridge, MA: M.I.T. Press, 1991, P. 159-173.

17. *Özcan A.* Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Araştırmaları Merkezi, 1988-2013, vol. 27, P. 81-84.
18. *Patterson O.* Slavery and Social Death: A Comparative Study. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982, P. 320.
19. *Pedani M.P.* Safiye's Household and Venetian Diplomacy. *Turcica* 32 2000, P. 14-22.
20. *Peirce L.* The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire. Oxford: Oxford University Press, 1993, P. 62-63, 97-112.
21. *Penzer N.M.* The Harem: An Account of the Institution as It Existed in the Palace of the Turkish Sultans, with a History of the Grand Seraglio from Its Foundation. Philadelphia: J.P. Lippincott, 1936; 2nd ed. London: Spring Books, 1965, P. 132, 191-192.
22. *Shaun E. Marmon*, Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society. Oxford: Oxford University Press, 1995, P. 31-77.
23. *Tosyavizade Rifat Osman* Edirne Rehnüması. İstanbul: Printed by Acar Matbaacılık ve Ambalaj Sanayii A.Ş., for Ratip Kazancıgil, 1994, P. 87-88.
24. U.S. National Archives, United States Department of State, Papers Relating to Internal Affairs of Turkey, 1910-29, 867.9111/226: Review of the Turkish Press for 28 June-11 July 1928.
25. *Uzunçarşılı I.H.* Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1945; reprinted 1984, 1988, P. 340-42, 354-57.
26. *White C.* Three Years in Constantinople, or, Domestic Manners of the Turks in 1844, 2nd.. London: Henry Colburn, 1846, vol. 1, P. 246; vol. 2, P. 352, 360.



**Key words:**

eunuchs, Ottoman, Africa, castration, Topkapı, Medina.

Джейн Хэтвей

## ЕВНУХИ В ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ



Статья рассматривает вопрос о привлечении на службу евнухов в Османской империи. После общего обзора роли придворных евнухов в глобальном историческом контексте, исследование обращается к первым евнухам на османской службе, которые вероятно были византийскими военнопленными. К началу XV в. восточно-африканские евнухи гарема стали важной фракцией среди дворцовых евнухов; в статье рассматривается методика их отбора и кастрации. Строительство дворца Топкапы в недавно завоеванном Константинополе — в 50-х гг. XV в. — положило начало дихотомии между африканскими евнухами Гарема и белыми евнухами Третьего Двора. Не менее важным рубежом становится и конец XVI в., когда старший евнух Гарема принял на себя обязанности по управлению имперскими благотворительными пожертвованиями в Мекку и Медину, что сделало этого сановника одной из самых могущественных фигур империи. К концу XVII в. низложенные главные евнухи Гарема часто принимали командование над евнухами, охранявшими гробницу Пророка Мухаммеда в Медине. Влияние дворцовых евнухов оказывается ослабленным в XVIII столетии, по мере того как великий визирь получал все большую власть над управлением империи. Реформы XIX столетия нанесли решающий удар по власти евнухов Гарема, которая полностью сошла на нет при расформировании его младотурками в 1909 г.

**Ключевые слова:** евнухи, османы, Африка, кастрация, Топкапы, Медина.

Джейн Хэтвей — Ph.D., профессор исторического факультета Университета штата Огайо (г. Колумбус, США).

 Jane Hathaway 

Ph.D., professor at Ohio State University Department of History, Columbus, Ohio, USA.





Yannis Spyropoulos

# JANISSARIES: A KEY INSTITUTION FOR WRITING THE ECONOMIC AND POLITICAL HISTORY OF OTTOMAN MUSLIMS IN THE EARLY MODERN PERIOD



raditionally, works on the history of the eighteenth- and early nineteenth-century Mediterranean treat its eastern part as a sphere of commerce dominated by the economic forces of Western states and the non-Muslims of the Ottoman Empire<sup>1</sup>.

In this framework, Christians and Jews are usually seen as the only religious groups that were able to develop diasporic communities within and beyond the Ottoman Empire, and as the only financial actors which had to be reckoned with in the fields of maritime commerce, shipping, and commercial credit<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Research for this paper was carried out in the framework of the project “Janissary networks in early modern Mediterranean, 18th-early 19th centuries”, funded by the Greek State Scholarships Foundation (IKY) within the action “Funding of postdoctoral research” with funds from the Operational Program Education and Lifelong Learning, NSRF 2014-2020, priority axes 6, 8 and 9, co-funded by Greece and the European Social Fund.

<sup>2</sup> On some aspects of these historiographical issues, see Kate Fleet, “Introduction,” in Eadem and Svetla Ianova, *Ottoman Economic Practices in Periods of Transformation: The Cases of Crete and Bulgaria* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 1-22; Edhem Eldem, “Strangers in Their Own Seas? The Ottomans in the Eastern Mediterranean Basin in the Second Half of the Eighteenth Century,” in *Studi Settecenteschi 29-30. Il Mediterraneo nel Settecento: Identità e scambi*, ed. Piero Sanna (Napoli: Bibliopolis, 2009-2010), 25-57, 25-26; Palmira Brummett, “The Ottomans as a World Power: What We Don’t Know about Ottoman Sea-

However, in the last decades, historiography has started to challenge the dominant view on the European trade in the Ottoman Empire, by raising important questions concerning the role of Western sources in the formation of our current perception of this trade's relative size and volume<sup>3</sup>. This revision went hand-in-hand with the appearance of studies which stressed the importance of sources produced by institutions which functioned within the framework of the Ottoman fiscal system, such as the registers of the Empire's tax-paying communities. Yet, even the research that has tried to examine the dynamics of the Ottoman economy beyond the information provided by the Western bureaucracy has focused, so far, only on a limited number of its aspects. Although, for instance, a number of publications have helped us to better understand the mechanisms which defined the commercial and credit networks of Ottoman religious minorities<sup>4</sup>, no relevant studies have examined the issue from the viewpoint of Muslim communal institutions. Furthermore, a few notable exceptions aside<sup>5</sup>, Muslim entrepreneurship in the eastern Mediterranean is usually investigated with no systematic reference to the broader framework of Muslim economic activity between different localities.

An inevitable side-effect of this imbalanced view is the emergence of considerable difficulties in our attempt to understand not only the economic

---

Power," *Oriente Moderno* 20, no. 1 (2001): 1-9; Molly Greene, *A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 6.

<sup>3</sup> See, for instance, Edhem Eldem, "Capitulations and Western Trade," in *The Cambridge History of Turkey*, ed. Suraiya Faroqhi (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 286; Eyal Ginio, "When Coffee Brought About Wealth and Prestige: The Impact of Egyptian Trade on Salonica," *Oriente Moderno* 25, no. 1 (2006): 93-94; Asma Moalla, *The Regency of Tunis and the Ottoman Porte, 1777-1814: Army and Government of a North African Ottoman Eyālet at the End of the Eighteenth Century* (London and New York: Routledge Curzon, 2005), xx.

<sup>4</sup> For the well-studied case of Greek-Orthodox merchants, see, for instance, Gelina Harlaftis and Katerina Papakonstantinou, eds, *Η ναυτιλία των Ελλήνων, 1700-1821, ο αιώνας της ακμής πριν από την Επανάσταση*, (Athens: Kedros Publications, 2013); Despoina Vlami, *Το φιορίνι, το σιτάρι και η οδός του Κήπου. Έλληνες έμποροι στο Λιβόρνο (1750-1868)* (Athens: Θεμέλιο, 2000); Eleftheria Zei, "Το ακίνητο και το χρέος στην Πάρο, 18ος-19ος αιώνας. Ανάμεσα στο κοινό και στο ιδιωτικό," *Ιστορικά* 13, no. 23-24 (1996): 67-84; George Dertilis, ed., *Banquiers, usuriers et paysans. Réseaux de crédit et stratégies du capital en Grèce (1780-1930)* (Paris: La Découverte, 1988); Spyros Asdrachas, "Η ελληνική οικονομία κατά τον ΙΗ' αιώνα: οι μηχανισμοί," in idem, *Ελληνική Κοινωνία και Οικονομία, ιη' -ιθ' αι.* (Athens: Ermis, 1982).

<sup>5</sup> Nelly Hanna, ed., *Money, Land and Trade: An Economic History of the Muslim Mediterranean* (London and New York: I. B. Tauris, 2002); Kate Fleet, *European and Islamic Trade in the Early Ottoman State: The Merchants of Genoa and Turkey* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Daniel Panzac, *Commerce et navigation dans l'Empire Ottoman au XVIIIe siècle* (Istanbul: Isis Press, 1996).

but also the sociopolitical history of Muslim populations in the region. In a similar fashion, despite the fact that a number of researchers have made considerable effort to examine the mobility of people and ideas between non-Muslim diasporic communities<sup>6</sup>, we still lack studies which investigate the phenomenon from the viewpoint of Islamic populations in the early modern era. The movement of people and the dissemination of ideas between Ottoman Muslim communities have only recently started to be examined, mainly in the nineteenth century and in relation to biographical studies and micro-history<sup>7</sup>.

However, in spite of this historiographical tone which clearly does not favor a more holistic examination of Muslim participation in the economic and political life of the Ottoman Empire, I believe that the study of the history of Janissaries has to offer new exciting opportunities for research in this direction. In the present article I will attempt to give a tentative description of some of these prospects, by discussing the ways through which the history of the corps in the eighteenth and early nineteenth centuries is relevant to that of various Muslim communities. Through explaining some of the basic aspects of the corps' financial and political evolution during the period in question, I will give a brief description of how historians can approach the Janissaries as a key institution to create a more balanced image of the political and economic life of the early modern Ottoman Empire.

<sup>6</sup> See, for instance, Loukianos Chassiotis, Olga Katsiardi-Hering, and Evridiki Ambatzi, eds, *Οι Έλληνες στη Διασπορά, 15ος-21ος αι.* (Athens: Parliament of Greece, 2008); Vaso Seirinidou, *Οι Έλληνες στη Βιέννη, 1780-1850*, (Athens: Herodotus, 2011); Richard G. Hovannisian and David N. Myers, eds, *Enlightenment and Diaspora: The Armenian and Jewish Cases* (Atlanta: Scholars Press, 1999); Paschalis Kitromilidis, "Από την Ορθόδοξη Κοινοπολιτεία στις εθνικές κοινότητες: ελληνορωσικές πνευματικές σχέσεις," *Τα Ιστορικά* 10 (1989): 29-46.

<sup>7</sup> See, for instance, Ian Coller, "Ottomans on the Move: Hassuna D'Ghies and the 'New Ottomanism' of the 1830s," in *Mediterranean Diasporas: Politics and Ideas in the Long 19th Century*, eds Maurizio Isabella and Konstantina Zanou (London, New Delhi, New York, and Sydney: Bloomsbury, 2016), 97-116; Abdulhamit Kırmızı, "Experiencing the Ottoman Empire as a Life Course: Ferid Pasha, Governor and Grandvizier (1851-1914)," *Geschichte und Gesellschaft* 40, no. 1 (2014): 42-66; Cengiz Kırıl, "Coffeehouses: Public Opinion in the Nineteenth Century Ottoman Empire," in *Public Islam and the Common Good*, eds Armando Salvatore and Dale F. Eickelman (Leiden: Brill, 2004), 75-97. For the few related works pertaining to the 18th century, see Ali Yaycıoğlu, "Révolutions de Constantinople: The French and the Ottoman Worlds in the Age of Revolutions," in *French Mediterraneans: Transnational and Imperial Histories*, eds Patricia M. E. Lorcin and Todd Shepard (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2016), 25-26, 48; Vefa Erginbaş, "Enlightenment in the Ottoman Context," in *Historical Aspects of Printing and Publishing in Languages of the Middle East: Papers from the Symposium at the University of Leipzig, September 2008*, ed. Geoffrey Roper (Leiden and Boston: Brill, 2014), 53-100.

## The opening of the Janissary corps to the Ottoman Empire's Muslim populations

The Janissaries constitute one of the most intriguing, hotly debated, and, yet, least understood institutions of the Ottoman Empire. They were created in the fourteenth century as an élite military force which acted as the Sultan's private guard. Their manpower originally comprised 'slaves' (*kul*) that were either war captives or youths enrolled through the '*devşirme*,' a levy of young Christian boys who were forcibly taken from their families in the Balkans and Anatolia, and converted to Islam. These children were given out to Turkish families in villages as manual laborers for a number of years in order to learn the Turkish language and be instructed to the basic principles of Islam. After this period ended, they were returned to Istanbul where they completed their training and served in various imperial institutions, through which they often managed to occupy some of the Empire's most important military/administrative posts<sup>8</sup>. In theory, this system ensured the suitability of the people who participated in the Ottoman governance and army, and guaranteed the quality of their training and their obedience to the Sultan<sup>9</sup>, while preventing the emergence of a self-reproducing élite. That is owing to the fact that the existence of the *devşirme* largely blocked the hereditary transfer of offices within the higher echelons of the administration.

However, in the first half of the sixteenth century the sons of Janissaries (*kuloğlu*) gained the right to enter the corps<sup>10</sup>, while by the end of the same century a great number of 'outsiders' also started being enrolled as Janissaries. This

<sup>8</sup> *The Encyclopaedia of Islam. New Edition* (henceforth *EI2*), vol. 2, "Devşirme" (Victor L. Ménage), 210-213, and vol. 11, "Yeñi Çeri" (Rhoads Murphey), 322-323.

<sup>9</sup> This claim is, in fact, debatable as most of the arguments used on the suitability and unsuitability of certain parts of the Ottoman society for joining the corps were based solely on ethnic, religious, and social stereotypes of little actual value; *Ibid.*, 326; *Kavanin-i Yeniçeriyân (Yeniçeri Kanunları)*, ed. and trans. Tayfun Toroser (Istanbul: Türkiye İş Bankası Kültür yayımları, 2011), 13-15; Gülay Yılmaz, "Becoming a Devşirme: The Training of Conscripted Children in the Ottoman Empire," in *Children in Slavery Through the Ages*, eds. Gwyn Campbell, Suzanne Miers, and Joseph C. Miller (Ohio: Ohio University Press, 2009), 121; Mustafa Âli, "The Ottoman Gentleman of the Sixteenth Century: Mustafa Âli's *Mevâ'idü'n-nefâ'is fi kavâ'idü'l-mecâlis*, 'Tables of Delicacies Concerning the Rules of Social Gatherings,'" trans. Douglas S. Brookes, in *Sources of Oriental Languages and Literatures 59. Turkish Sources LI*, eds Şinasi Tekin and Gönül Alpay Tekin (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2003), 16.

<sup>10</sup> The institution of 'kuloğlu,' which was introduced during Sultan Selim I's rule (1512-1520), acted as the first mechanism for the hereditary transfer of Janissary pay-certificates; *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (henceforth *İA*), vol. 1, "Acemi Oğları" (Mücteba İlgürel), 325.

development, which reflected the political trends and military necessities of the time<sup>11</sup>, has as a result the gradual demise and eventual cessation of the *devşirme* and its replacement by a much more open system of appointments which allowed a great number of Muslim-born subjects to enter the corps<sup>12</sup>. This meant that, starting from the second half of the sixteenth century, thousands of Muslims who had the financial and political means to infiltrate the Janissary ranks managed to become soldiers. This infiltration, in turn, provided them with a steady salary, the opportunity to move higher in the administrative/military hierarchy of the state, and a number of other privileges that I will deal with later on in the present article.

Following these developments, the number of officially registered Janissaries rose from approximately 2,000 men in the late fourteenth to more than 50,000 in the second half of the seventeenth and more than 100,000 in the early nineteenth century<sup>13</sup>. During this expansion, the Janissaries also started to gradually acquire a more decentralized identity. In the second half of the fifteenth century, they were mostly based in the Ottoman capital, but, from the sixteenth century onward, rotating Janissary garrisons began to be appointed in growing numbers in provincial fortresses. With the exception of the Ottoman state's semi-autonomous North African regencies of Tripoli, Tunis, and Algiers (*eyalet-i mümtaze*), where the appointed Janissary forces gained permanence and created their own autonomous administration during the sixteenth century<sup>14</sup>, in the rest of the Empire Janissary regiments continued to rotate from one provincial garrison to another every few years until the eighteenth century. At that time, as I will discuss later, most Janissary regiments started acquiring a permanent presence in particular provincial fortresses

<sup>11</sup> For an extensive discussion of the drives behind this process, see Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 177-82.

<sup>12</sup> Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power* (Houndmills: Palgrave Macmillan, 2002), 140-142; Hamilton A. R. Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East, vol. 1: Islamic Society in the Eighteenth Century, part 1* (London, New York, and Toronto: Oxford University Press, 1950), 62.

<sup>13</sup> Antonis Anastasopoulos and Yannis Spyropoulos, "Soldiers on an Ottoman Island: The Janissaries of Crete, Eighteenth-Early Nineteenth Centuries," *Turkish Historical Review* 8, no. 1 (2017): 2. According to Mehmet Mert Sunar, the total number of officially registered Janissary pay-tickets in 1815/6 and 1818/9 were 114,497 and 109,706 respectively: Mehmet Mert Sunar, "Cauldron of Dissent: A Study of the Janissary Corps, 1807-1826" (PhD diss., State University of New York, 2006), 57.

<sup>14</sup> Daniel Panzac, *The Barbary Corsairs. The End of a Legend, 1800-1820*, trans. Victoria Hobson and John E. Hawkes (Leiden and Boston: Brill, 2005), 17-21.





Первые две страницы документа, информирующие судью Кандийе о ликвидации янычарского корпуса. First two pages of the document, informing the judge Kandiyé about the Janissary corps abolishment. *Turkish Archive of Herakleion, vol. 45, pp. 82–83.*

and creating stronger connections with the local societies. According to the Ottoman-Armenian writer Ignatius Mouradgea d’Ohsson, by 1787 only 43 of the 196 Janissary regiments were based in Istanbul, with the rest 153 being dispersed around the Empire’s periphery<sup>15</sup>. D’Ohsson also states that the total number of Janissaries was a mystery even to their own commander in Istanbul. He maintains that the Janissary organization comprised about 120,000 combatant soldiers, another 150,000 holders of pay-certificates (*esame*) not performing any services, and Janissary-pretenders (*taslakçı*) whose numbers he did not even venture to guess<sup>16</sup>. If we accept such statements as reflecting

<sup>15</sup> Ignace Mouradgea d’Ohsson, *Tableau général de l’empire othoman*, vol. 7 (Paris: Firmin Didot père et fils, 1824), 312-313.

<sup>16</sup> Cemal Kafadar, “Janissaries and Other Riffraff of Ottoman Istanbul: Rebels Without a Cause?,” *International Journal of Turkish Studies* 13, no. 1-2 (2007): 117-118.



a real tendency, we understand that in the eighteenth and early nineteenth centuries literally hundreds of thousands of Muslims had become in one way or another affiliated to the Janissary corps.

A reasonable question which automatically comes to mind when dealing with this rapid growth of Janissary membership is which factors had led to it. Traditionally historians have been treating the demise of the *devşirme* and the enrollment in the corps of thousands of Muslims as the results of the Empire's need for a greater salaried firearm-bearing infantry to be used in the European front. A more recent research, though, successfully revised this view, by claiming that the changes in military technology — important as they may have been — are not enough to explain the proportions that the phenomenon took. This new thesis rather proposes that it would be much easier to interpret it in the framework of the development of centrifugal forces within the Empire's central political scene which led to *en masse* appointments of a political nature in the Ottoman army<sup>17</sup>. However, this interesting analysis refers mainly to the late sixteenth and early seventeenth centuries. Thus, it does not explain the continuation and climax of the phenomenon in the following two centuries and, especially, on the periphery of the Ottoman state, where the political and financial influence of Istanbul-based élites were following a declining course vis-à-vis that of local power-brokers<sup>18</sup>.

To better understand what I mean by referring to a 'climax' of Muslim enrollment in the corps during the eighteenth and early nineteenth centuries, I should specify that the sources of that period indicate that the entire male Muslim population in a number of Ottoman cities was becoming Janissaries. Such mentions are to be found, for instance, in the cases of Bosnia, Crete, Thessaloniki, Bolu, Erzurum, and elsewhere<sup>19</sup>. The phenomenon seems to

<sup>17</sup> Tezcan, *The Second Ottoman Empire*, 177-182.

<sup>18</sup> Ariel Salzmann, "An Ancien Régime Revisited: 'Privatization' and Political Economy in the Eighteenth Century Ottoman Empire," *Politics and Society* 21, no. 4 (1993): 393-423; Bruce McGowan, "The Age of the Ayans, 1699-1812," in *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, vol. 2, eds Halil İnalcık with Donald Quataert (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 637-758.

<sup>19</sup> Fatma Sel Turhan, *The Ottoman Empire and the Bosnian Uprising: Janissaries, Modernisation and Rebellion in the Nineteenth Century* (London and New York: I. B. Tauris, 2014), 178; Ali Yaycıoğlu, "The Provincial Challenge: Regionalism, Crisis, and Integration in the Late Ottoman Empire (1792-1812)" (PhD diss., Harvard University, 2008), 52-53; Sunar, "Cauldron of Dissent," 49; Philippe De Bonneval and Mathieu Dumas, *Αναγνώριση της νήσου Κρήτης: μια μυστική έκθεση του 1783*, trans. and eds G. Nikolaou and M. Peponakis (Rethymno: Mitos, 2000), 213; Eric Cornell, "On Bektashism in Bosnia," in *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*, eds Tord Olson, Elisabeth Özclalga, and Catharina Raudvere (Istanbul: Swedish Research Institute, 1998), 14; McGowan, "The Age of the

have been, in fact, so widespread at the imperial level that Sir Adolphus Slade wrote after the suppression of the corps that “in the provinces, registration in an *orta* [Janissary regiment]... was general; so much so, that Janissaries and the adult male Turkish population were nearly convertible terms<sup>20</sup>.” In the same spirit, M. de Peyssonnel, the French consul in Izmir in the late eighteenth century, maintained that “the registered Janissaries [in the Ottoman Empire] are actually so numerous that if they could be calculated they would amount to several million<sup>21</sup>.”

Of course such statements sound extravagant, and there is no definite way to test their accuracy. Yet, they clearly reflect a very real tendency, that of the increasing, in the course of the eighteenth and early nineteenth centuries, association of large parts of the Empire’s male Muslim population with the Janissary corps. That is not to say that the Ottoman periphery should be treated as a homogeneous entity or that this tendency had the same intensity or followed the same trajectory and timeline in every Ottoman region where Janissaries were present. A number of factors, including the geopolitical importance of a given area, its historical relationship with the corps, its proximity to Istanbul, its administrative status, or even its ethnic and religious composition influenced the dynamics created between Janissaries and the Empire’s various local populations. Thus, it would be more accurate to claim that the above statements become more credible in the cases of the Balkans and Anatolia and less in those of most Arab lands, although even in some of the latter a tendency of locals to affiliate themselves with the corps is to be observed<sup>22</sup>.

---

Ayans,” 664-665; Mathieu Dumas, *Souvenirs du lieutenant général comte Mathieu Dumas de 1770 à 1838*, vol. 1 (Paris: Librairie de Charles Gosselin, 1839), 180; Guillaume Thomas Raynal and Jacques J. Peuchet, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans l’Afrique septentrionale*, vol. 2 (Paris: Pierre Maumus, 1826), 344; F. W. Sieber, *Reise nach der Insel Kreta im griechischen Archipelagus im Jahre 1817*, vol. 2 (Leipzig: Fleischer, 1823), 186; J. M. Tancoigne, *Voyage à Smyrne, dans l’archipel et l’île de Candie*, vol. 1 (Paris: J. L. Chanson, 1817), 102; Claude Etienne Savary, *Letters on Greece: Being a Sequel to Letters on Egypt, and Containing Travels through Rhodes, Crete, and Other Islands of the Archipelago; with Comparative Remarks on their Ancient and Present State, and Observations on the Government, Character, and Manner, of the Turks, and Modern Greeks* (London: G. G. J. and J. Robinson, 1788), 186.

<sup>20</sup> Adolphus Slade, *Turkey and the Crimean War: A Narrative of Historical Events* (London: Smith, Elder and Co., 1867), 13.

<sup>21</sup> M. de Peyssonnel, *Lettre de M. de Peyssonnel, Contenant Quelques observations relatives aux Mémoires qui ont paru sous le nom de M. le Baron de Tott* (Amsterdam: N.p. 1785), 100.

<sup>22</sup> Bruce Masters, “Aleppo’s Janissaries: Crime Syndicate or Vox Populi?,” in *Popular Protest and Political Participation in the Ottoman Empire: Studies in Honor of Suraiya Faroqhi*, eds Eleni Gara, Mehmet Erdem Kabadayı, and Christoph K. Neumann, (Istanbul: Bilgi

But how, one may ask, could all these thousands of people become employed as Janissaries, especially at a time of financial crisis for the Empire, when it was often difficult for the central treasury to even cover the needs of the state's already existing military manpower<sup>23</sup>? The answer is that the majority of these Janissaries were actually not appointed at all; their relation with the corps was in fact determined by informal procedures, which I will try to describe in the next section.

### **Decentralization of the Janissary corps, privileges, and 'pseudo-Janissaries'**

In the first half of the eighteenth century a series of reforms which aimed at reducing the operational costs of the Janissary corps took place. The first was the outsourcing of the office of the institution's paymaster, which was followed by the legalization of the buying and selling of Janissary titles of payment, and the cessation of the three-year periodic rotations of Janissary regiments from one provincial fortress to another<sup>24</sup>. These reforms had a great impact both on the way the corps functioned and on its perception by the Ottoman provincial societies. The first two measures resulted in a considerable decrease in the control of the Istanbul Janissary administration over its units, while the last one led to the tying of specific regiments to particular provinces and to an increase of their influence on the latter's populations. Eventually, all of these reforms triggered a process of rapid decentralization within the corps itself and led to the

---

University Press, 2011), 166-167, 175; André Raymond, "Soldiers in Trade: The Case of Ottoman Cairo," *British Journal of Middle Eastern Studies* 18, no. 1 (1991): 16-37; Herbert L. Bodman, *Political Factions in Aleppo, 1760-1826* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1963), 57-59, 61-62.

<sup>23</sup> Yavuz Cezar, *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi (XVIII. Yy.dan Tanzimat'a Mali Tarih)* (Istanbul: Alan Yayıncılık, 1986), 70-73.

<sup>24</sup> Yannis Spyropoulos, "Janissary Politics on the Ottoman Periphery (18th-Early 19th c.)," in *Halcyon Days in Crete IX: Political Thought and Practice in the Ottoman Empire*, ed. Marinos Sariyannis (Rethymno: Crete University Press, 2019), 451-452; Tezcan, *Second Ottoman Empire*, 205, 209, 225; Rossitsa Gradeva, "Between Hinterland and Frontier: Ottoman Vidin, Fifteenth to Eighteenth Centuries," in *The Frontiers of the Ottoman World*, ed. A. C. S. Peacock (New York: Oxford University Press, 2009), 340-341; EI2, 'Yeñi Çeri', 328; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapukulu Ocakları*, vol. 1 (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 408; Howard A. Reed, "Ottoman Reform and the Janissaries: The Eşkenci Lâhiyası of 1826," in *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920)*, eds Osman Okyar and Halil İnalçık (Ankara: Meteksan, 1980), 194.



Янычары. Janissaries. From NICOLAY, Nicolas de., *Le Navigazioni et viaggi, fatti nella Turchia ... Novamente tradotto di Francese in Italiano da Francesco Flori da Lilla, Aritmetico...*, Venice: Francesco Ziletti, 1580

creation of stronger bonds between Janissaries and the Ottoman periphery<sup>25</sup>. Until the presence of specific Janissary regiments in the Ottoman provinces became permanent, the enrollment of provincial Muslims in them was perceived by the latter as a quite ‘risky’ venture. That is because, if a regiment was to be transferred to another province, those enrolled in it would have to choose between following it — abandoning their social milieu, families, and businesses in the process — or leaving the corps altogether. Yet, after the regiments’ presence in the provinces became permanent, the inhabitants of the Ottoman periphery began to think of their enrollment as a much safer ‘investment.’ At the same time, this change presented the regiments with an opportunity to proceed in bigger investments in the economies of the areas they were barracked in, it set the basis for the formation of extended networks between Janissary officers and local Muslims, as well as for the ascent of the latter in the corps’ hierarchy. It is no coincidence, for instance, that one of the direct results of this process was the emergence during the eighteenth century in various provinces of powerful local Janissary families which were investing in tax-farming, land-holding, commerce, and money lending<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Spyropoulos, “Janissary Politics.”

<sup>26</sup> For the well-known case of Pasvanoğlu of Vidin, see, for instance, Robert Zens, “Pasvanoğlu Osman Paşa and the Paşalık of Belgrade,” *International Journal of Turkish Studies* 8, no. 1-2 (2002): 90-91; Gradeva, “Between Hinterland and Frontier,” 340-341.

The development of such connections can be better understood in relation to the privileges that the membership of the corps offered. One such benefit was tax-exemptions — a privilege reserved for all members of the Empire’s administrative/military class (*askeri*). Furthermore, the corps’ regulations (*kavanin-i yeniçeriyân*) stipulated that Janissaries were granted *ex officio* a status of jurisdictional autonomy<sup>27</sup>. It should be noted that this privilege was of particular importance, as it ensured various gains for all social and professional categories that entered the corps. In the case of rich tax-farmers, for instance, it created the preconditions for greater liberty in the administration of the areas which they controlled and for greater profit, as it blocked any regulatory intervention on the part of Ottoman officials. In a similar fashion, it offered multiple benefits to people who had small or medium-sized properties, participated in the guilds, or conducted commerce. As Baki Tezcan puts it, “[t]he immunity of janissaries from regular procedures of prosecution applied to everyone else, which secured them a trial by their elders and peers as opposed to a court of law, proved to be an invaluable advantage in business. If one were protected by the immunity of membership in the corps, then judicial authorities or market inspectors could not interfere with one’s business. Thus a merchant who became a janissary could engage in a broader variety of business practices than could a regular merchant, such as breaking the price ceilings in their dealings with others<sup>28</sup>.”

Besides tax-exemptions and judicial immunity, the Janissary corps was also providing its members with a number of other privileges: Access to credit issued by the regiments’ common funds, for example, acted as an enticement for the enrollment of many small or big entrepreneurs in the corps, as in a period of increasing monetization of the Ottoman economy ready access to cash was becoming a particularly important asset for every business<sup>29</sup>. Furthermore, the central role that Janissaries played in the provinces as members of administrative councils and police forces — especially in urban centers where a major part of the Empire’s artisanal and commercial activity was taking place — helped them establish their networks and assert

---

For the case of Crete, see Anastasopoulos and Spyropoulos, “Soldiers on an Ottoman Island,” 22-25 and Yannis Spyropoulos, “Κοινωνική, διοικητική, οικονομική και πολιτική διάσταση του οθωμανικού στρατού: οι γενίτσαροι της Κρήτης, 1750-1826” (PhD diss., University of Crete, 2014), 247-263.

<sup>27</sup> *Kavanin-i Yeniçeriyân*, 63-65.

<sup>28</sup> Tezcan, *The Second Ottoman Empire*, 207.

<sup>29</sup> For the process of monetization of the Ottoman economy and its substantial expansion from the sixteenth century onward, see Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 16.

control over regional markets<sup>30</sup>. At the same time, inter-regimental connections and the secondment of troops and regiment units from one provincial fortress to another offered opportunities for the development of trans-provincial networks for the corps' members<sup>31</sup>.

In sum, the Janissaries offered their affiliates a wide range of privileges which made enrollment in the corps very attractive for the Muslims of the Ottoman provinces. However, a regiment could not accept an unlimited number of soldiers into its ranks, as it was up to the central administration to determine the number of pay-certificates available for every provincial garrison. In practice, though, since most people were mainly interested in the privileges and protection offered by the corps and not in its salaries, this inconvenience was easily dealt with at a local level via their unofficial enrollment. The names of such 'pseudo-Janissaries' were not listed down in the payrolls which were sent to the central administration. As a result, they were not entitled to any salary but enjoyed the same privileges as real Janissaries under the auspices of their officer patrons, who were in charge of keeping the personnel books of each regiment. Since the Janissaries enjoyed jurisdictional autonomy from local authorities and were not dependent on provincial officials for their payments, no governor or judge had access to these books. Consequently, their networks could stretch far beyond their regiments' circle, without outsiders being able to discern who was a real member of their organization and who was not<sup>32</sup>. It is, thus, owing to this practice that the sources testify to the illusive enrollment of the entire male population of given areas in the Janissary corps, while, in fact, the vast majority of these men were merely Janissary-pretenders. As we will see in the following section, these networked connections would also play a decisive role in the political empowerment of the institution during the period in question.

<sup>30</sup> For the official role of Janissaries in the administration of western Crete, see Yannis Spyropoulos, *Οθωμανική διοίκηση και κοινωνία στην προεπαναστατική δυτική Κρήτη: Αρχαιακές Μαρτυρίες (1817-1819)*, ed. Aspasia Papadaki (Rethymno: General State Archives of Greece, 2015), 30-38.

<sup>31</sup> For a systematic analysis of these privileges, see Idem, "Οι γενίτσαροι της Κρήτης," 225-280. For the versatile role of Janissaries in the Ottoman provincial administration and their position as imperial agents connecting different provinces, see Linda T. Darling, "Istanbul and Damascus: Officials and Soldiers in the Exercise of Imperial Power (C. 1550-1575)," in *Osmanlı İstanbulu IV: IV. Uluslararası İstanbulu Sempozyumu Bildirileri 20-22 Mayıs 2016, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi*, eds F. M. Ecemen, A. Akyıldız, and E. S. Gürkan (Istanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi and İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2016), 326-332.

<sup>32</sup> Spyropoulos, "Janissary Politics;" idem, "Οι γενίτσαροι της Κρήτης," 225-232.



## The political dimension of the Muslim-Janissary connection

The eighteenth and early nineteenth centuries could be characterized as a time of provincial revolts for the Empire. For those who work on the history of Ottoman provinces during this period, it is evident that the Ottoman state was going through an era of frequent violent mobilizations in great parts of its periphery and chiefly in the latter's urban centers. It is no coincidence that Janissaries are often mentioned in the sources as the principal instigators of such mobilizations: The access to the means of violence and the protection from other authorities that the corps offered to its members provided great parts of the Muslim populations in the Empire's provinces with the opportunity to raise their voice and actively participate in the political scene of their homelands.

Ottomanist historian Cemal Kafadar, when referring to the various Janissary revolts which took place in Istanbul from the seventeenth to the early nineteenth centuries, claims that “the cumulative experience of political activism by the Janissaries and their affiliates eventually created a new political reality, which could be seen as the kernel of a political party or even a representative institution, including alliances and clashes with other social-political forces<sup>33</sup>.” On the Empire's periphery, where in the course of the eighteenth century the sociopolitical influence of Janissaries became more dominant, this “experience of political activism” continued to be a central point of reference for the corps' members, who proliferated and adjusted it to the political realities prevalent in different provinces. However, despite the leading role that the Janissaries played in these developments, which, according to historians, were leading to an ever-increasing politicization of the Empire's urban space and an “empowerment of the political” in the provinces<sup>34</sup>, to date the study of the political initiatives of the corps has been mainly limited to Istanbul.

Janissaries had established their political preeminence in the Empire's capital long before the eighteenth century and their mobilizations therein have become a subject of meticulous research over the years<sup>35</sup>. Yet, given

<sup>33</sup> Kafadar, “Janissaries and Other Riffraff,” 123.

<sup>34</sup> Ali Yaycıoğlu, *Partners of the Empire: The Crisis of the Ottoman Order in the Age of Revolutions* (Stanford: Stanford University Press, 2016), 13; Karen Barkey, *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*, (New York: Cambridge University Press, 2008), 197-225.

<sup>35</sup> For one of the latest treatments of Janissary political mobilizations in Istanbul, see Aysel Yıldız, *Crisis and Rebellion in the Ottoman Empire: The Downfall of a Sultan in the Age of Revolutions* (London-New York: I. B. Tauris, 2017).

their extended opening to the Muslims of the Ottoman provinces in the eighteenth century and the fact that, during the period in question, over two thirds of their regiments were permanently based outside Istanbul, it is surprising, to say the least, that no work has been done with an eye toward understanding the corps' contribution to the 'provincialization' of Ottoman imperial politics. This historiographical problem mainly stems from the fact that while a number of publications have focused on Janissary revolts at a local level<sup>36</sup>, to date there has been no considerable effort toward placing such case-studies in a wider theoretical and spacial context. On the contrary, the participation of Janissaries in uprisings outside of the Ottoman capital is generally interpreted in the framework of local interests and regional power-struggles, while little, if any, effort has been made to put the pieces of this complicated puzzle of events together into a synthesis demonstrating the trajectory of the growing politicization of provincial Muslim populations vis-à-vis the corps' increasing involvement in the imperial political scene. Yet, the comparative study of Janissary-instigated political revolts offers new possibilities for research and allows us to follow the course of the diffusion of ideas and political movements between a series of Muslim communities in the imperial space. The examples are plentiful, but here I will only mention in brief a few indicative cases.

In 1730 a Janissary revolt broke out in Istanbul, which came to be known as the 'Patrona Halil rebellion.' The revolt resulted in the deposition of Sultan Ahmed III, his replacement by Mahmud I, and the violent termination of the era of a purported cultural and financial opening of the Istanbul Ottoman élite toward Western Europe, tagged the 'Tulip Period'<sup>37</sup>. Three years after the Istanbul rebellion, the

<sup>36</sup> See, for instance, Spyropoulos, "Janissary Politics;" Sel Turhan, *The Ottoman Empire and the Bosnian Uprising*; Masters, "Aleppo's Janissaries," 159-176; Basil C. Gounaris, "Reassessing Wheat Crises in Eighteenth-Century Thessaloniki," *The Historical Review/La Revue Historique* 5 (2008): 41-65; André Raymond, *Le Caire des janissaires: L'apogée de la ville ottomane sous 'Abd al-Rahmân Kathudâ* (Paris: CNRS Editions, 1995); Necmi Ülker, "1797 Olayı ve İzmir'in Yakılması," *Tarih İncelemeleri Dergisi* 2 (1984): 117-159; Abd ul-Karim Rafeq, "The Local Forces in Syria in the Seventeenth and Eighteenth Centuries," in *War, Technology and Society in the Middle East*, eds V. J. Parry and M. E. Yapp (Oxford: Oxford University Press, 1975), 277-307.

<sup>37</sup> For the Patrona Halil rebellion and the Tulip Period, see Selim Karahasanoğlu, "Challenging the Paradigm of the Tulip Age: The Consumer Behavior of Nevşehirli Damad İbrahim Paşa and His Household," in *Living the Good Life: Consumption in the Qing and Ottoman Empires of the Eighteenth Century*, eds Suraiya Faroqhi and Elif Akçetin (Leiden and Boston: Brill, 2017), 134-161; Yalçın Gezer, "Yazma Eserler Işığında Patrona Halil İsyanı Hakkında Yeni Bir Değerlendirme," in *Osmanlı İstanbulu III*, eds Feridun M. Emecen, Ali Akyıldız, and Emrah Safa Gürkan (Istanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi and İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2015), 331-352; Felix Konrad, "Coping with 'the Riff-Raff and Mob':

French consul on Crete, in one of his reports to Paris, made special reference to the merciless beating of the French vice-consul in Kandiye (mod. Herakleion) by a group of unruly Janissaries. In this context he noted that the spirit of rebellion was being transmitted from one city of Crete to the other and that it was “since the revolution of Istanbul and the revolt that took place in Kandiye, that the soldiers and their supporters have lost their respect and obedience, to the extent that they are afraid of neither their commanders nor their peers<sup>38</sup>.”

The French consul made it clear that the Janissary units acted as good conductors of mobilizations from one Ottoman city to another, both within the same and between different provinces. This type of transmission of political mobilizations between cities also seemed to have been frequent in the case of the three Maghrebien regencies of Algiers, Tunis, and Tripoli. It is a well attested fact that the Janissary units of these three Ottoman regencies were acting as communicating vessels for the transference of people and ideas<sup>39</sup>, and it seems that they were also actively following the political developments which were taking place at the heart of the Empire. After all, the Janissaries of these areas were often being drafted from places in the Ottoman Anatolia, the Balkans, and the wider Aegean region, and never lost their contact with their places of origin<sup>40</sup>.

On May 1807 the Janissaries of Istanbul rebelled against Sultan Selim III owing to the latter's effort to ‘Westernize’ the Empire's army through the creation of a new corps entitled ‘Nizam-ı Cedid’ (New Order). Similar efforts were

---

Representations of Order and Disorder in the Patrona Halil Rebellion (1730),” *Die Welt des Islams* 54, no. 3-4 (2014): 363-398; Ahmet Refik Altınay, *Lale Devri (1718-1730): Geçmiş Asırlarda Osmanlı Hayatı* (Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011); Dana Sajdi, *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century* (London: I. B Tauris, 2007); Ariel Salzmann, “The Age of Tulips: Confluence and Conflict in Early Modern Consumer Culture (1550-1730),” in *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922*, ed. Donald Quataert (New York: SUNY Press, 2000), 83-106; Robert W. Olson, “The Esnaf and the Patrona Halil Rebellion of 1730: A Realignment in Ottoman Politics?,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17, no. 3 (1974): 329-344; Münir Aktepe, *Patrona İsyamı (1730)* (Istanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1958).

<sup>38</sup> Archives Nationales de France (ANF), Affaires Etrangères (AE), B1, La Canée, vol. 4 (December 18, 1733); ANF, AE, B1, La Canée, vol. 4 (December 1, 1733); ANF, AE, B1, La Canée, vol. 4 (January 9, 1734).

<sup>39</sup> Asma Moalla, *The Regency of Tunis and the Ottoman Porte, 1777-1814: Army and Government of a North-African Ottoman Eyālet at the End of the Eighteenth Century* (London and New York: Routledge Curzon, 2004), 98; Taoufik Bachrouh, *Formation sociale barbaresque et pouvoir à Tunis au XVIIe siècle* (Tunis: Publications de l'Université de Tunis, 1977), 175-177; Mohamed-Hédi Cherif, *Pouvoir et Société dans la Tunisie de Husayn Bin 'Ali (1705-1740)*, vol. 2 (Tunis: Publications de l'Université de Tunis, 1986), 7; Taoufik Bachrouh, “Les élites tunisiennes du pouvoir et de la dévotion : Contribution à l'étude des groupes sociaux dominants (1782-1881)” (PhD diss., Université de Paris — Sorbonne, 1981), 512.

<sup>40</sup> Bachrouh, *Formation sociale barbaresque*, 34-35.



Турецкий янычар. Ottoman Janissary. (1479–1481). *Gentile Bellini*

at the same time taking place in Tunis, driven by the administration of governor Hammuda Paşa, who since 1795 maintained close relations with Selim<sup>41</sup>. The Tunisian Janissaries who expressed in every given opportunity their opposition to such reforms — in a fashion very similar to the way Janissaries opposed them in Istanbul — finally decided to betray Hammuda during the war of Tunis with the Janissary-dominated Algerian government in 1807 and to change sides on the battlefield by defecting to the Algerian army. As this action did not bring Hammuda’s regime to an end, in 1811, a large part of the remaining Janissary guard of Tunis followed the example of their comrades in Istanbul and proceeded to a large-scale rebellion which aimed at Hammuda’s deposition and the annulment of his reform program, following the example of their comrades at the Empire’s capital<sup>42</sup>.

Let me note here just one last characteristic example of this political interconnectedness: Before the 1770s, the Ottoman sources mention the formation in Izmir of an active commercial community of Cretan Muslims<sup>43</sup>, which comprised soldiers and maintained strong relations with the city’s Janissary garrison<sup>44</sup>. When the Greek War of Independence broke out on Crete in 1821 the Cretan Janissaries of Izmir, who by that time numbered several hundred men,

<sup>41</sup> Moalla, *The Regency of Tunis*, 87.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 54-58; Bachrouch, “Les élites tunisiennes,” 511.

<sup>43</sup> T. C. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (henceforth COA), C.ML.40/1804.

<sup>44</sup> Ülker, “1797 Olayı,” 119-120.

took their weapons and started to attack the city's local Christians as a retaliation for the massacres of Muslims that were taking place on their native island. As a result of this mobilization the governor of Izmir ordered the execution of a Cretan Janissary and the banishment back to Crete of 150-200 "Cretan criminals" under the accusation that they "oppressed the tax-paying subjects of Izmir"<sup>45</sup>.

Such incidents demonstrate that the Janissary networks of the Ottoman Empire were good conductors for the transference of political ideas and mobilizations between different cities and provinces. However, it is only through a systematic examination of local Janissary political initiatives in the broader imperial framework that we can disclose these underlying connections in their trans-provincial dimension.

### The economic aspects of Janissary networks

The involvement of Janissaries in the Ottoman Empire's economic life as artisans and tradesmen in peacetime can be traced as far back as the fifteenth century, and should not be treated as an indication of the institution's decline<sup>46</sup>. Yet, the phenomenon clearly intensified from the late sixteenth century onward, as the corps started being manned with non-*devşirme* recruits who were often already engaged in various extra-military financial activities. Janissary involvement in the guilds was furthermore induced by the economic conditions prevalent in the Empire and the decreasing salaries of the soldiers whose military income was often less than adequate for covering their everyday needs.

It is a commonplace in the Ottoman historiography that the Janissaries of Istanbul had established strong liaisons with the city's economy as artisans and merchants even from the last decades of the sixteenth and the beginning of the seventeenth centuries<sup>47</sup>. Recently two studies went even further and unveiled for the first time some of the phenomenon's institutional aspects, by underlining the importance of investment activities of entire regiments and not just of

<sup>45</sup> Spyropoulos, "Οι γενίτσαροι της Κρήτης," 236; Theophilus C. Prousis, "Smyrna in 1821: A Russian View," *University of North Florida History Faculty Publications* 16 (1992): 154, 157-158, 163; Richard Clogg, "Smyrna in 1821: Documents from the Levant Company Archives in the Public Record Office," *Μικρασιατικά Χρονικά* 15 (1972): 318, 324, 342, 347-348, 355; Charles MacFarlane, *Constantinople in 1828* (Λονδίνο: Saunders and Otley, 1829), 16-17.

<sup>46</sup> Cemal Kafadar, "On the Purity and Corruption of the Janissaries," *The Turkish Studies Association Bulletin* 15, no. 2 (1991): 273-280.

<sup>47</sup> Eunjeong Yi, *Guild Dynamics in Seventeenth Century Istanbul: Fluidity and Leverage* (Leiden: Brill, 2004), 136-140.

their members<sup>48</sup>. Unfortunately, to date no comparable effort has been put toward understanding the institutional dimension of such economic activities in the case of the Ottoman periphery. Although we are well aware of the fact that Janissaries in Ottoman provinces were participating in a wide range of financial operations, so far their economic undertakings have been studied almost exclusively as the result of private initiatives. Yet there are strong indications that the augmentation of the financial power of individual Janissaries in the provinces was going hand-in-hand with the development of investment initiatives on their regiments' part<sup>49</sup>. Thus, in order to better understand the actual size of the corps' involvement in the Empire's economy, Janissary entrepreneurship should not be seen as having been merely based on a disorderly ensemble of individuals who utilized the privileges offered by the corps for their own purposes; rather it should be examined in the framework of institutions, such as regimental *waqfs* (common funds), which developed their own financial planning and from which entire Muslim communal structures could reap benefits.

From the second half of the eighteenth century onward we can observe an increase in the local commercial and credit-related activity of Muslims in a series of provincial cities<sup>50</sup>. What is particularly interesting about this development is the phenomenon of the parallel expansion of Janissary networks beyond their original cradles and the development of collaborations at the institutional level for the creation of wider trans-provincial economic networked connections<sup>51</sup>. Although the processes leading to these connections are yet to be investigated, sources indicate that soldier detachments played a key role in them. Every Janissary garrison included a group of men, the *yamaks*, who were not obliged to be settled where their own regiments were based. The study of Janissary payrolls reveals that such groups, which used to be only a small mi-

<sup>48</sup> Günay Yılmaz, "The Economic and Social Role of Janissaries in a 17th Century Ottoman City: The Case of Istanbul" (PhD diss., McGill University, 2011); Sunar, "Cauldron of Dissent."

<sup>49</sup> Spyropoulos, "Οι γενίτσαροι της Κρήτης."

<sup>50</sup> For a characteristic entry from the French consular correspondence of Chania which refers to this economic expansion, see, for instance, ANF, AE, B1, La Canée, vol. 11 (November 17, 1761). For the rise of Janissary common funds as creditors in the Cretan economy, see Spyropoulos, "Οι γενίτσαροι της Κρήτης," 200-220. For the role of Janissaries and Muslims as creditors and financial actors in eighteenth-century Ottoman Thessaloniki and Lesbos (Ott. Midilli), see Demetris Papastamatiou, *Wealth Distribution, Social Stratification and Material Culture in an Ottoman Metropolis: Thessaloniki According to the Probate Inventories of the Muslim Court (1761-1770)* (Istanbul: The Isis Press, 2017), 285-307 and passim, and İbrahim Oğuz, "Midilli'de Osmanlı Vakıfları," (PhD diss., T. C. Mersin Üniversitesi, 2014), 247-248, 253, and passim.

<sup>51</sup> Spyropoulos, "Οι γενίτσαροι της Κρήτης," 237-239.





Osmanlılarda Resmî Kiyafetler. Ressam Brindesi Serisi 11 (Card-postal)

nority in the seventeenth century, became in the course of the next century — as the financial activities of the corps in the provinces expanded — the main component of Janissary units in different fortresses, forming in each garrison a colorful agglomeration of several hundred or even thousands of military personnel belonging to tens of different regiments spread around the Empire. In 1784, for instance, Thessaloniki's transferable Janissaries numbered just 262 men, while the *yamak* Janissaries amounted to a staggering 2,313<sup>52</sup>. For the sake of comparison let me mention that a century earlier, in 1682, the city's transferable Janissaries were 154 and the *yamaks* just 59<sup>53</sup>. It seems that in the same way the unofficial proliferation of pseudo-Janissarism was important for the development of Janissary provincial networks, the officially recognized 'diaspora' of *yamaks* was crucial for turning these networks into trans-provincial. Owing to this practice, the *yamaks* acquired the ability to act as agents of their regiments in distant places and seem to have played an important role as their permanent representatives therein. To our knowledge so far, these soldiers often lived as merchants and tradesmen in their places of appointment<sup>54</sup> and, as such, could

<sup>52</sup> COA, MAD.d.17549:1-39.

<sup>53</sup> COA, MAD.d.3935:387-390.

<sup>54</sup> The primarily commercial identity of *yamaks* in provincial garrisons is underlined by Pococke in the mid-eighteenth century: "... the janizaries, of which there are in each [town] a certain number of different companies or chambers called odas; but besides these there

constitute a precious source of local knowledge for their comrades-in-arms-*cum*-business, providing continuity for the latter on the ground and expanding the networked connections between different Janissary chambers.

At this point it is interesting to note that this system of relations between regiments and *yamaks* is comparable in many ways to the manner of operation of Western trading networks in the eastern Mediterranean. It bears striking similarities, for instance, with the contemporaneous establishment in various Ottoman port-cities of French commercial houses (*maisons*), which used trading agents/merchants (*négociants*) in their places of operation. At the same time and on a different level, the French — like most Western powers trading in the area during the eighteenth century — were trying to develop local financial networks through the expansion to Ottoman Jewish and Christian subjects — the so-called ‘*berathis*’ or ‘*protégés*’ — of their capitulatory status, which provided them with tax exemptions and the right to special extradition. Furthermore, they strengthened these networks by granting loans to their clients, either directly or through the practice of preemption (*selem*) of local products which were exported to France<sup>55</sup>.

This networking pattern is reminiscent of the networks that Janissaries developed through the extended use of the *yamak* agency and the creation of a pseudo-Janissary clientele: The Janissary regiments, like the Western commercial houses operating in the Ottoman Mediterranean, appointed their representatives in various port-cities and enhanced their local networks by expanding their privileged status to the local Muslim inhabitants of the Ottoman provinces, granting them loans and placing their businesses under their protection. Although much research is needed before we come to any definite conclusions, what we see is possibly an expression of the development of financial practices that, to date, modern historiography deems to have been exclusively non-Muslim by Muslim networks which used the Janissary organization as a platform for their economic growth. The nature and extent of the connections developed in this framework

---

are a greater number of janizaries called *jamalükes* (sic), who belong to chambers which are in other parts of the empire, and are settled here as merchants or tradesmen, and yet receive their pay as janizarie; and if any one of the companies are ordered away, those only go who please, and they make up their number, as they can;” Richard Pococke, “A Description of the East”, in *A General Collection of the Best and Most Interesting Voyages and Travels in All Parts of the World*, vol. 10, ed. J. Pinkerton (London: Longman, Hurst, Rees, and Orme, 1811), 619. For the case of Aleppo which supports Pococke’s claim, see Charles L. Wilkins, *Forging Urban Solidarities: Ottoman Aleppo, 1640-1700* (Leiden: Brill, 2009), 271-272.

<sup>55</sup> On these practices, see Antonis Hadjikyriacou, “Society and Economy on an Ottoman Island: Cyprus in the Eighteenth-Century” (PhD diss., School of Oriental and African Studies 2011), 223-227; *İA*, vol. 36, “*Selem*” (Bilal Aybakan), 402-405; Ali İhsan Bağış, *Osmanlı Ticaretinde Gayri Müslimler: Kapitülasyonlar — Berathı Tüccarlar, Avrupa ve Hayriye Tüccarları (1750-1839)* (Ankara: Turhan Kitabevi, 1983).

undoubtedly require systematic investigation and so does their impact on the political and economic relations between the Muslim and non-Muslim communities of the Empire; such research can potentially overturn much of what we know about the history of the early modern eastern Mediterranean and create a more balanced and less ‘Eurocentric’ picture of the trading operations in the region.

## Conclusion

In recent decades, thanks to the pioneering works of academics such as Cemal Kafadar and Donald Quataert, Ottomanist historians have started to move away from their exclusive examination as a military corps and to pay attention to their crucial role in the development of new economic practices in the Ottoman Empire and the popularization of imperial politics<sup>56</sup>. Membership of the Janissary corps and the privileges that it brought with it are seen as having played a pivotal role in the development of financial practices which bypassed the jurisdiction and traditional hierarchy of state-controlled guilds and led to the creation of a more ‘decentralized’ type of entrepreneurship, which was able to resist, until 1826, the unconditional opening of the Ottoman market to European manufactures<sup>57</sup>. Moreover, the opening of the Janissary corps to a large part of Ottoman Muslim society from the late 16th century onward and its involvement in popular movements which directly questioned the authority of big players in imperial politics — sometimes leading even to the dethronement and execution of Sultans — lie currently at the center of an ongoing debate over the issue of the creation of an Ottoman ‘limited government’<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Donald Quataert, “Janissaries, Artisans and the Question of Ottoman Decline, 1730-1826,” in *17th International Congress of Historical Sciences. I: Chronological Section, Madrid-1990*, eds E. B. Ruano and M. Espadas Burgos (Madrid: Comité International des Sciences Historiques, 1992), 197-203; Kafadar, “Janissaries and Other Riffraff”; Idem, “On the Purity and Corruption of the Janissaries,” *The Turkish Studies Association Bulletin* 15, no. 2 (1991): 273-280.

<sup>57</sup> Deniz T. Kılınçoğlu, *Economics and Capitalism in the Ottoman Empire* (London and New York: Routledge Curzon, 2015), 51-52; Mehmet Mert Sunar, “‘When Grocers, Porters and Other Riff-Raff Become Soldiers:’ Janissary Artisans and Laborers in the Nineteenth Century Istanbul and Edirne,” *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17, no. 1 (2009): 175-194; Quataert, “Janissaries, Artisans.”

<sup>58</sup> Ali Yaycioglu, “Guarding Traditions and Laws, Disciplining Bodies and Souls: Tradition, Science, and Religion in the Age of Ottoman Reform,” *Modern Asian Studies* 52, no. 5 (2018): 1542-1603; Baki Tezcan, “Lost in Historiography: An Essay on the Reasons for the Absence of a History of Limited Government in the Early Modern Ottoman Empire,” *Middle Eastern Studies* 45, no. 3 (2009): 477-505; Hüseyin Yılmaz, “Osmanlı Devleti’nde Batılılaşma Öncesi Meşrutiyetçi Gelişmeler,” *Dîvân* 13, no. 24 (2008): 1-30; Şerif Mardin,

Despite the above-mentioned historiographical developments, the economic and political role of the Janissaries is yet to be studied in its collective and imperial dimensions: Most studies that treat the corps as a coherent sociopolitical entity usually build their analyses on the case of Istanbul and pay little, if any, attention to its provincial structures. At the same time, the — relatively few — case-studies which deal with the political and economic activities of the corps' provincial units tend to downplay the latter's contact with the rest of the Janissary organization and do not evaluate their role as interacting parts of a large corporate imperial apparatus. Additionally, the Janissaries' non-military activities have never been examined in their institutional framework and are usually treated as either a symptom of 'decline' from their 'true' purpose — that of conducting warfare — or as the by-product of individual soldiers' private initiatives.

In this article I explained that the institutional structure and functions of the Janissary corps were in fact crucial for its economic and political empowerment in the Ottoman provinces. I demonstrated the strong liaisons that the Janissaries had managed to create with a number of provincial Muslim communities on the Ottoman periphery, especially from the eighteenth century onward. I suggested that, if we put more emphasis on the study of Janissary activities beyond the Empire's capital, it will become easier to understand the economic role of such communities and that, especially when seen from a Mediterranean perspective, such research can help us create a less 'Eurocentric' picture of the region. I also argued that this powerful connection between Muslims and Janissaries in many Ottoman provinces gave rise to a series of violent mobilizations which are yet to be investigated in a common political framework. Through the combined study of such mobilizations, we will be able to better understand the processes which led to the dissemination of ideas and political movements between a number of Muslim communities where the Janissaries had a very strong presence. By the eighteenth century, the Janissary corps had evolved into a powerful platform for the exchange of people, goods, and ideas between different localities covering a vast geographical area. In this light, the Janissaries should be treated as a key institution the study of which has the potential to drastically redefine our perception of the sociopolitical and financial role of Muslims in the Ottoman Empire.




---

"Freedom in an Ottoman Perspective," in *State, Democracy and The Military: Turkey in the 1980s*, eds M. Heper and A. Evin (Berlin: W. de Gruyter, 1988), 23-35.



## REFERENCES

1. *Anastasopoulos A., Spyropoulos Y.* Soldiers on an Ottoman Island: The Janissaries of Crete, Eighteenth — Early Nineteenth Centuries. *Turkish Historical Review* 8, no. 1, 2017, P. 1–33.
2. *Asdrachas S.* Η ελληνική οικονομία κατά τον ΙΗ΄ αιώνα: οι μηχανισμοί. *Ελληνική Κοινωνία και Οικονομία, ιη΄-ιθ΄αι..* Athens: Ermis, 1982.
3. *Bachrouch T.* Formation sociale barbaresque et pouvoir à Tunis au XVIIe siècle. Tunis: Publications de l'Université de Tunis, 1977.
4. *Bachrouch T.* Les élites tunisiennes du pouvoir et de la dévotion : Contribution à l'étude des groupes sociaux dominants (1782–1881). PhD diss., Université de Paris — Sorbonne, 1981.
5. *Bağış A.I.* Osmanlı Ticaretinde Gayri Müslimler: Kapitülasyonlar — Beratlı Tüccarlar, Avrupa ve Hayriye Tüccarları (1750–1839). Ankara: Turhan Kitabevi, 1983.
6. *Barkey K.* Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective. New York: Cambridge University Press, 2008.
7. *Bodman H.L.* Political Factions in Aleppo, 1760–1826. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1963.
8. *Cezar Y.* Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi (XVIII. Yü.dan Tanzimat'a Mali Tarih). Istanbul: Alan Yayıncılık, 1986.
9. *Chassiotis L., Katsiardi-Hering O., Ambatzi E.* Eds, Οι Έλληνες στη Διασπορά, 15ος — 21ος αι.. Athens: Parliament of Greece, 2008.
10. *Cherif M.-H.* Pouvoir et Société dans la Tunisie de Husayn Bin 'Ali (1705–1740), vol. 2. Tunis: Publications de l'Université de Tunis, 1986.
11. *Clogg R.* Smyrna in 1821: Documents from the Levant Company Archives in the Public Record Office. *Μικρασιατικά Χρονικά* 15, 1972.
12. *Coller I.* Ottomans on the Move: Hassuna D'Ghies and the 'New Ottomanism' of the 1830s. *Mediterranean Diasporas: Politics and Ideas in the Long 19th Century.* Eds Maurizio Isabella and Konstantina Zanou. London, New Delhi, New York, and Sydney: Bloomsbury, 2016, P. 97–116.
13. *Cornell E.* On Bektashism in Bosnia. *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives.* Eds Tord Olson, Elisabeth Özclalga, and Catharina Raudvere. Istanbul: Swedish Research Institute, 1998, P. 9–13.

14. *d'Ohsson I. M.*, *Tableau général de l'empire othoman*, vol. 7. Paris: Firmin Didot père et fils, 1824.
15. *Darling L.T.* *Istanbul and Damascus: Officials and Soldiers in the Exercise of Imperial Power (C. 1550–1575)*. *Osmanlı İstanbulu IV: IV. Uluslararası İstanbulu Sempozyumu Bildirileri 20–22 Mayıs 2016, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi*. Eds F. M. Ecemen, A. Akyıldız, and E. S. Gürkan. Istanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi and İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2016, P. 313–338.
16. *de Bonneval Ph., Dumas M.*, *Αναγνώριση της νήσου Κρήτης: μια μυστική έκθεση του 1783*, trans. and eds G. Nikolaou and M. Peponakis. Rethymno: Mitos, 2000.
17. *Dertilis G.* *Banquiers, usuriers et paysans. Réseaux de crédit et stratégies du capital en Grèce (1780–1930)*. Paris: La Découverte, 1988.
18. *Dumas M.* *Souvenirs du lieutenant général comte Mathieu Dumas de 1770 à 1838*, vol. 1. Paris: Librairie de Charles Gosselin, 1839.
19. *Eldem E.* *Capitulations and Western Trade*. *The Cambridge History of Turkey*. Ed. Suraiya Faroqhi. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, P. 283–335.
20. *Eldem E.* *Strangers in Their Own Seas? The Ottomans in the Eastern Mediterranean Basin in the Second Half of the Eighteenth Century [Mediterraneo nel Settecento: Identità e scambi]*. Ed. Piero Sanna. Napoli: Bibliopolis, 2009–2010, P. 25–58.
21. *Erginbaş V.* *Enlightenment in the Ottoman Context. Historical Aspects of Printing and Publishing in Languages of the Middle East: Papers from the Symposium at the University of Leipzig, September 2008*. Ed. Geoffrey Roper. Leiden and Boston: Brill, 2014, P. 53–100.
22. *Fleet K.* *European and Islamic Trade in the Early Ottoman State: The Merchants of Genoa and Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
23. *Fleet K., Ianeva S.* *Ottoman Economic Practices in Periods of Transformation: The Cases of Crete and Bulgaria*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
24. *Gezer Y.* *Yazma Eserler Işığında Patrona Halil İsyanı Hakkında Yeni Bir Değerlendirme*. *Osmanlı İstanbulu III*. Eds Feridun M. Emecen, Ali Akyıldız, Emrah Safa Gürkan. Istanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi and İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2015, P. 331–352.
25. *Ginio E.* *When Coffee Brought About Wealth and Prestige: The Impact of Egyptian Trade on Salonica*. *Oriente Moderno* 25, no. 1, 2006, P. 93–107.
26. *Gounaris B.C.* *Reassessing Wheat Crises in Eighteenth-Century Thessaloniki*. *The Historical Review/La Revue Historique* 5, 2008, P. 41–65.



27. *Gradeva R.* Between Hinterland and Frontier: Ottoman Vidin, Fifteenth to Eighteenth Centuries. *The Frontiers of the Ottoman World*. Ed. A. C. S. Peacock. New York: Oxford University Press, 2009, P. 331–351.
28. *Greene M.* *A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
29. *Hadjikyriacou A.* *Society and Economy on an Ottoman Island: Cyprus in the Eighteenth-Century*. PhD diss., School of Oriental and African Studies, 2011.
30. *Gibb H. A. R., Bowen H.* *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, vol. 1: *Islamic Society in the Eighteenth Century*, part 1. London, New York, and Toronto: Oxford University Press, 1950.
31. *Hanna N.* *Money, Land and Trade: An Economic History of the Muslim Mediterranean*. London and New York: I. B. Tauris, 2002.
32. *Harlaftis G., Papakonstantinou K.* *Η ναυτιλία των Ελλήνων, 1700–1821, ο αιώνας της ακμής πριν από την Επανάσταση*. Athens: Kedros Publications, 2013.
33. *Hovannisian G., Myers D. N.* . Eds, *Enlightenment and Diaspora: The Armenian and Jewish Cases*. Atlanta: Scholars Press, 1999.
34. *İlgürel M.* *Acemi Oğlanı*. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, vol. 1, P. 324–325.
35. *Imber C.*, *The Ottoman Empire, 1300–1650: The Structure of Power*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2002.
36. *Kafadar C.* *Janissaries and Other Riffraff of Ottoman Istanbul: Rebels Without a Cause?* *International Journal of Turkish Studies* 13, no. 1–2, 2007, P. 113–134.
37. *Kafadar C.* *On the Purity and Corruption of the Janissaries*. *The Turkish Studies Association Bulletin* 15, no. 2, 1991, P. 273–280.
38. *Karahasanoğlu S.* *Challenging the Paradigm of the Tulip Age: The Consumer Behavior of Nevşehirli Damad İbrahim Paşa and His Household. Living the Good Life: Consumption in the Qing and Ottoman Empires of the Eighteenth Century*. Eds. Suraiya Faroqhi and Elif Akçetin. Leiden and Boston: Brill, 2017, P. 134–161.
39. *Kılınçoğlu D.T.* *Economics and Capitalism in the Ottoman Empire*. London and New York: Routledge Curzon, 2015.
40. *Kırlı C.* *Coffeehouses: Public Opinion in the Nineteenth Century Ottoman Empire. Public Islam and the Common Good*. Eds Armando Salvatore and Dale F. Eickelman. Leiden: Brill, 2004, P. 75–97.

41. *Kırmızı A.* Experiencing the Ottoman Empire as a Life Course: Ferid Paşa, Governor and Grandvizier (1851–1914). *Geschichte und Gesellschaft* 40, no. 1 (2014), P. 42–66.
42. *Kitromilidis P.* Από την Ορθόδοξη Κοινοπολιτεία στις εθνικές κοινότητες: ελληνορωσικές πνευματικές σχέσεις. *Τα Ιστορικά* 10, 1989, P. 29–46.
43. *Konrad F.* Coping with “the Riff-Raff and Mob”: Representations of Order and Disorder in the Patrona Halil Rebellion (1730). *Die Welt des Islams* 54, no. 3–4, 2014, P. 363–398.
44. *MacFarlane C.* Constantinople in 1828. Λονδίνο: Saunders and Otley, 1829.
45. *Mardin S.* Freedom in an Ottoman Perspective. State, Democracy and The Military: Turkey in the 1980s. Eds M. Heper and A. Evin. Berlin: W. de Gruyter, 1988, P. 23–35.
46. *Masters B.* Aleppo’s Janissaries: Crime Syndicate or Vox Populi. Popular Protest and Political Participation in the Ottoman Empire: Studies in Honor of Suraiya Faroqhi. Eds Eleni Gara, Mehmet Erdem Kabadayı, and Christoph K. Neumann. Istanbul: Bilgi University Press, 2011, P. 159–176.
47. *McGowan B.* The Age of the Ayans, 1699–1812. An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914, vol. 2. Eds Halil İnalcık, Donald Quataert. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, P. 639–758.
48. *Ménage V. L.* *Devshirme*. The Encyclopaedia of Islam. New Edition, vol. 2, P. 210–213.
49. *Moalla A.* The Regency of Tunis and the Ottoman Porte, 1777–1814: Army and Government of a North-African Ottoman Eyālet at the End of the Eighteenth Century. London and New York: Routledge Curzon, 2004.
50. *Murphey R.* *Yeñi Çeri*. The Encyclopaedia of Islam. New Edition, vol. 11, P. 322–331.
51. *Mustafa Âli.* The Ottoman Gentleman of the Sixteenth Century: Mustafa Âli’s *Mevâ’idü’n-nefâ’is fî kavâ’idi’l-mecâlis*, ‘Tables of Delicacies Concerning the Rules of Social Gatherings’, trans. Douglas S. Brookes, *Sources of Oriental Languages and Literatures* 59. *Turkish Sources LI*. Eds Şinasi Tekin and Gönül Alpay Tekin. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2003.
52. *Olson R. W.* The Esnaf and the Patrona Halil Rebellion of 1730: A Realignment in Ottoman Politics? *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17, no. 3, 1974, P. 329–344.
53. *Brummett P.* The Ottomans as a World Power: What We Don’t Know about Ottoman Sea-Power. *Oriente Moderno* 20, no. 1, 2001, P. 1–21.
54. *Pamuk Ş.* A Monetary History of the Ottoman Empire. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

55. *Panzac D.* Commerce et navigation dans l'Empire Ottoman au XVIIIe siècle. Istanbul: Isis Press, 1996.
56. *Panzac D.* The Barbary Corsairs. The End of a Legend, 1800—1820, trans. Victoria Hobson and John E. Hawkes. Leiden and Boston: Brill, 2005.
57. *Papastamatiou D.* Wealth Distribution, Social Stratification and Material Culture in an Ottoman Metropolis: Thessaloniki According to the Probate Inventories of the Muslim Court (1761–1770). Istanbul: The Isis Press, 2017.
58. *Peyssonnel M.* Lettre de M. de Peyssonnel, Contenant Quelques observations relatives aux Mémoires qui ont paru sous le nom de M. le Baron de Tott. Amsterdam: N.p., 1785.
59. *Pococke R.* A Description of the East. A General Collection of the Best and Most Interesting Voyages and Travels in All Parts of the World, vol. 10. Ed. J. Pinkerton. London: Longman, Hurst, Rees, and Orme, 1811.
60. *Prousis T.C.* Smyrna in 1821: A Russian View. University of North Florida History Faculty Publications 16, 1992, P. 145–168.
61. *Quataert D.* Janissaries, Artisans and the Question of Ottoman Decline, 1730–1826. 17th International Congress of Historical Sciences. I: Chronological Section, Madrid, 1990. Eds E. B. Ruano and M. Espadas Burgos. Madrid: Comité International des Sciences Historiques, 1992, P. 197–203.
62. *Rafeq A.* The Local Forces in Syria in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. War, Technology and Society in the Middle East. Eds. V. J. Parry and M. E. Yapp. Oxford: Oxford University Press, 1975, P. 277–307.
63. *Raymond A.* Soldiers in Trade: The Case of Ottoman Cairo. British Journal of Middle Eastern Studies 18, no. 1, 1991, P. 16–37.
64. *Raymond A.*, Le Caire des janissaires: L'apogée de la ville ottomane sous 'Abd al-Rahmân Kathudâ. Paris: CNRS Editions, 1995.
65. *Raynal G.T., Peuchet J.J.* Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans l'Afrique septentrionale, vol. 2. Paris: Pierre Maumus, 1826.
66. *Reed H.A.* Ottoman Reform and the Janissaries: The Eşkenci Lâhiyası of 1826. Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071–1920). Eds Osman Okyar and Halil İnalçık. Ankara: Meteksan, 1980, P. 193–197.
67. *Sajdi D.* Ottoman Tulips, Ottoman Coffee Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century. London: I. B Tauris, 2007
68. *Salzmann A.* An Ancien Régime Revisited: 'Privatization' and Political Economy in the Eighteenth Century Ottoman Empire. Politics and Society 21, no. 4, 1993, P. 393–423.

69. *Salzmann A.* The Age of Tulips: Confluence and Conflict in Early Modern Consumer Culture (1550–1730). *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550–1922*. Ed. Donald Quataert. New York: SUNY Press, 2000, P. 83–106.
70. *Savary C.E.* Letters on Greece: Being a Sequel to Letters on Egypt, and Containing Travels through Rhodes, Crete, and Other Islands of the Archipelago. London: G. G. J. and J. Robinson, 1788.
71. *Sieber F.W.* Reise nach der Insel Kreta im griechischen Archipelagus im Jahre 1817, vol. 2. Leipzig: Fleischer, 1823.
72. *Slade A.* Turkey and the Crimean War: A Narrative of Historical Events. London: Smith, Elder and Co., 1867.
73. *Spyropoulos Y.* Janissary Politics on the Ottoman Periphery (18th — Early 19th c.). *Halcyon Days in Crete IX: Political Thought and Practice in the Ottoman Empire*. Ed. Marinos Sariyannis. Rethymno: Crete University Press, 2019, P. 449–481.
74. *Spyropoulos Y.* Κοινωνική, διοικητική, οικονομική και πολιτική διάσταση του οθωμανικού στρατού: οι γενίτσαροι της Κρήτης, 1750–1826. PhD diss., University of Crete, 2014.
75. *Sunar M.M.* Cauldron of Dissent: A Study of the Janissary Corps, 1807–1826”. PhD diss., State University of New York, 2006.
76. *Sunar M.M.* When Grocers, Porters and Other Riff-Raff Become Soldiers: Janissary Artisans and Laborers in the Nineteenth Century Istanbul and Edirne. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17, no. 1, 2009, P. 175–194.
77. *Tancoigne J. M.* Voyage à Smyrne, dans l’archipel et l’île de Candie, vol. 1. Paris: J. L. Chanson, 1817.
78. *Tezcan B.* Lost in Historiography: An Essay on the Reasons for the Absence of a History of Limited Government in the Early Modern Ottoman Empire. *Middle Eastern Studies* 45, no. 3, 2009, P. 477–505.
79. *Tezcan B.* The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
80. *Toroşer T.* Kavanin-i Yeniçeriyan (Yeniçeri Kanunları). Istanbul: Türkiye İş Bankası Kültür yayınları, 2011.
81. *Sel Turhan F.* The Ottoman Empire and the Bosnian Uprising: Janissaries, Modernisation and Rebellion in the Nineteenth Century. London and New York: I. B. Tauris, 2014.
82. *Ülker N.* 1797 Olayı ve İzmir’in Yakılması. *Tarih İncelemeleri Dergisi* 2, 1984, P. 117–159.

83. *Uzunçarşılı İ.H.*, Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapukulu Ocakları, vol. 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.
84. *Vlami D.* Το φιορίνι, το σιτάρι και η οδός του Κήπου. Έλληνες έμποροι στο Λιβόρνο (1750–1868). Athens: Θεμέλιο, 2000.
85. *Wilkins C.L.* Forging Urban Solidarities: Ottoman Aleppo, 1640–1700. Leiden: Brill, 2009.
86. *Yaycıoğlu A.* Partners of the Empire: The Crisis of the Ottoman Order in the Age of Revolutions. Stanford: Stanford University Press, 2016.
87. *Yaycıoğlu A.* Guarding Traditions and Laws, Disciplining Bodies and Souls: Tradition, Science, and Religion in the Age of Ottoman Reform. *Modern Asian Studies* 52, no. 5, 2018, P. 1542–1603.
88. *Yaycıoğlu A.* Révolutions de Constantinople: The French and the Ottoman Worlds in the Age of Revolutions. *French Mediterraneans: Transnational and Imperial Histories*. Eds Patricia M. E. Lorcin and Todd Shepard. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2016, P. 21–51.
89. *Yaycıoğlu A.* The Provincial Challenge: Regionalism, Crisis, and Integration in the Late Ottoman Empire (1792–1812). PhD diss., Harvard University, 2008.
90. *Yıldız A.* Crisis and Rebellion in the Ottoman Empire: The Downfall of a Sultan in the Age of Revolutions. London — New York: I. B. Tauris, 2017.
91. *Yılmaz G.* Becoming a Devşirme: The Training of Conscripted Children in the Ottoman Empire. *Children in Slavery Through the Ages*. Ed. Gwyn Campbell, Suzanne Miers, Joseph C. Miller. Ohio: Ohio University Press, 2009.
92. *Yılmaz G.* The Economic and Social Role of Janissaries in a 17th Century Ottoman City: The Case of Istanbul. PhD diss., McGill University, 2011.
93. *Yi E.* Guild Dynamics in Seventeenth Century Istanbul: Fluidity and Leverage. Leiden: Brill, 2004.
94. *Zei E.* Το ακίνητο και το χρέος στην Πάρο, 18ος—19ος αιώνας. *Ανάμεσα στο κοινό και στο ιδιωτικό. Ιστορικά* 13, no. 23–24, 1996.
95. *Zens R.* Pasvanoğlu Osman Paşa and the Paşalık of Belgrade. *International Journal of Turkish Studies* 8, no. 1–2, 2002, P. 89–104.



**Key words:**

Janissaries, Ottoman provinces, Eastern Mediterranean, Muslim networks, popular politics, Muslim trade.

Яннис Спиропулос

## ЯНЫЧАРЫ: КЛЮЧ К ПОНИМАНИЮ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ ОСМАНСКИХ МУСУЛЬМАН РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ



Главный тезис статьи — то, что на протяжении XVIII века, корпус янычар эволюционировал в мощную платформу перемещения людей, товаров и идей между различными регионами обширного географического пространства. Обосновывая эту идею, автор статьи подчеркивает, что янычары — как институт — являются своеобразным ключом к исследованию экономической и политической истории исламских общин на периферии Османской империи. На взгляд автора, исследование этих сетей взаимодействия позволяет радикально пересмотреть нынешнее восприятие социополитической и финансовой роли мусульман в Османской империи раннего Нового времени. Подобные исследования дают возможность выработать более сбалансированную и менее «евроцентричную» картину мусульманских торговых операций в регионе, и лучше понять распространение идей и политических движений среди различных исламских общин в тех регионах, где присутствие янычар было значимым.

**Ключевые слова:** янычары, османские провинции, Восточное Средиземноморье, исламские сети взаимодействия, общественная политика, исламская торговля.

**Яннис Спиропулос** — младший научный сотрудник института средиземноморских исследований научно-исследовательского центра FORTH, Греция.

 **Yannis Spyropoulos** 

Assistant researcher at the Institute for Mediterranean Studies,  
Foundation for Research and Technology Hellas, Greece





В.Е. Смирнов

## ОСОБЕННОСТИ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ МАМЛЮКСКОГО «ДОМА» БАЛФИЙА



Тема взлета и падения семейства Балфийа довольно давно привлекала внимание автора в силу целого ряда причин. Согласно данным арабских хронистов, начиная с конца XVII в. представители этого знатного рода на протяжении целого столетия занимали важнейшие посты в военно-бюрократическом аппарате египетского эялета, а сам «дом» Балфийа входил в число наиболее влиятельных и могущественных мамлюкских кланов Египта. В некрологе высокопоставленного эмира Ридвана-бека Балфийа<sup>1</sup> Ал-Джабарти следующим образом описывает «дом», который возглавлял этот именитый бей: «Он происходил из прославленной, могущественной семьи, занимавшей высокое положение. Дом их из знатнейших, старинных и хорошо известных в Египте. Не было в стране более укоренившегося в управлении и господстве, чем этот дом и дом Касабы Ридвана. Все египетские эмиры ведут свое происхождение от этих двух домов, восходя к ним»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ридван-бек Балфийа умер в 1205 г.х. — 1790/1791 гг.

<sup>2</sup> Ал-Джабарти *‘Абд ар-Рахман*. Египет в канун экспедиции Бонапарта (1776–1798) / Пер., предисл. и прим. Х.И. Кильберг. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1978. С. 343–344.

Помимо всего прочего, Балфийа сложно назвать образцом мамлюкского «дома» классического типа. В нем нашли свое отражение весьма значимые явления и веяния, оказавшие существенное влияние на формирование властных структур египетской провинции во второй половине XVII—XVIII в. Анализ особенностей становления и развития мамлюкского «дома» Балфийа позволяет выявить определенные закономерности исторического развития военно-политических элит османского Египта в рассматриваемый период, а также сделать ряд выводов относительно характера их функционирования и взаимодействия.

Исследователи давно сошлись во мнении, что основное содержание общественно-политической жизни египетского общества на рубеже XVII—XVIII вв. составляли процессы, связанные с прогрессирующим ослаблением центральной власти и возросшими сепаратистскими устремлениями глав крупнейших мамлюкских группировок Факарийа и Касимийа, которые вели между собой яростное противоборство за доминирование (ри'аса<sup>3</sup>) на внутривластной арене, умело подогреваемое османскими наместниками. С другой стороны, ориентировочно со второй половины XVII в. все более активную роль в социально-экономической жизни Египта стали играть оджаки<sup>4</sup> — расквартированные в стране регулярные османские войсковые части.

Усиление инфляционных процессов в экономике Османской империи и прогрессирующий дефицит государственной казны привели к серьезной корректировке всей системы материального обеспечения османских войск на жалованье. Не располагая достаточными средствами, чтобы обеспечить египетские воинские формирования достойным содержанием, власти не только фактически смирились с тем, что воины османского гарнизонного войска занимались различными видами хозяйственной деятельности, но и сами активно привлекали их к разного рода административно-хозяйственным службам, связанным с осуществ-

<sup>3</sup> Термин «ри'аса» («главенство», «лидерство» в переводе с арабского языка) отражал иерархическую организацию египетской политической элиты. В соответствии с негласным «табелем о рангах» происходило распределение наиболее прибыльных источников дохода, производились назначения на важнейшие посты в военно-административном аппарате египетского эялета.

<sup>4</sup> Размещавшиеся в Египте воинские части османов организационно были оформлены в семь корпусов (джема'ат), или оджаков: пеших джема'ат янычар (мустахфизан) и азабов; полупеших-полуконных джема'ат мутафаррика и чаушей и конных (сипахийских) джема'ат генюллиан (джамалиян), тюфекджиян и черакизе. Вплоть до середины XVIII в. они представляли одну из наиболее активных и влиятельных социально-политических групп египетской провинции.



Янычар, чауш и воин-сипах из Египта (середина XVII в.)

«Rålamb Costum Book» (*Rålambska dräktboken*) — серия рисунков, собранных воедино в альбоме (*muraqqa'*), хранящемся в Национальной библиотеке Швеции

влением полицейского контроля над торгово-ремесленной деятельностью, как в самой столице египетской провинции, так и на местах, а также к управлению городскими и сельскими объектами налогообложения (муката'ат<sup>5</sup>).

Во второй половине XVII столетия в руках оджаков оказалось большинство крупнейших муката'ат, в том числе скотобойни, все таможни Египта за исключением Суэцкой, ряд ответственных должностей в финансовом ведомстве и налоговом аппарате провинции, которые распределялись на основе ильтизама<sup>6</sup>. Ильтизам представлял собой частный подряд, или откуп и предполагал сдачу отдельных видов государственных доходов в аренду частным лицам (мультазимам). К концу XVII в. система

<sup>5</sup> Муката'а, мн.ч. муката'ат («часть» в переводе с арабского языка) — основная фискально-производственная единица Османской империи. Все источники государственного дохода (земля, торговля, промыслы, различного рода пошлины, сборы с рынков и т.п.) считались собственностью султана, который распределял их частями (муката'ат) своим уполномоченным для управления и получения доходов. Подробнее о муката'ат см., напр.: Иванов Н.А. Организация шариатской власти и административно-хозяйственного аппарата в Османской империи XVI—XVII вв. (на примере арабских стран) // Феномен восточного деспотизма. Структура управления и власти. М., 1993. С. 245–249.

<sup>6</sup> В Египте официальный переход к ильтизаму был оформлен в 1658 г. соответствующим султанским указом (фирманом), хотя сдача отдельных видов государственных доходов в аренду частным лицам (мультазимам) практиковалась еще с конца XVI в. См., напр.: Иванов Н.А. Организация шариатской власти. С. 249.



Рисунок французского египтолога Эмиля Присса (1807–1879).  
*St. John, James Augustus. Oriental album. Characters, costumes and modes of life, in the valley of the Nile / illustrated from designs taken on the spot by E. Prisse; With descriptive letter-press by James Augustus St. John, author of. London: James Madden, 1848*

откупок превратилась в один из главных источников финансовых поступлений для воинских частей.

Многочисленные побочные источники доходов позволяли, по крайней мере, военно-политической элите оджачков накапливать значительные денежные средства. Уже к исходу XVII столетия, по данным французского исследователя А. Рэймона, командный состав оджачков входил в число самых состоятельных людей страны. Средняя величина оставленных ими наследств (367 тыс. 097 пара<sup>7</sup>) в целом была выше, чем у крупнейших египетских торговцев кофе и тканями (299 тыс. 344 пара), и более чем в два с половиной раза превышала средний размер состояний обычных египетских коммерсантов и ремесленников (138 тыс. 272 пара)<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Пара — серебряная монета, служившая основной единицей обращения в Египте. Первоначально соответствовала 1,28 г. В дальнейшем серебряное содержание пара периодически понижалось.

<sup>8</sup> *Raymond André. The Wealth of the Egyptian Emirs at the End of the Seventeenth Century // The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society. Ed. by Michael Winter and Amalia Levanoni. Leiden-Boston, Brill, 2004. P. 361.*

Таким образом, функционирующая в Египте система обеспечения регулярных воинских частей приводила к значительному обогащению представителей верхушки военных, что в немалой степени способствовало росту их политических амбиций. На рубеже XVII—XVIII вв. османские военачальники располагали уже не меньшим политическим весом и экономическими возможностями, чем обладатели бейских титулов. Теперь чтобы успешно реализовывать свои планы и претворять в жизнь свои замыслы, и мамлюкские беи, и османские наместники нередко обращались за поддержкой и содействием к наиболее влиятельным оджаклы.

Между тем примерно в это же время обладавшие значительными состояниями старшие офицерские чины столкнулись с активным противодействием со стороны младшего командного и рядового состава войсковых корпусов, которые ратовали за более справедливое, с их точки зрения, распределение поступавших в казну оджаков средств. Так, например, почти два десятилетия (1676—1694) с переменным успехом протекало противоборство катходы<sup>9</sup> янычар Мустафы ал-Каздоглу и его ближайшего окружения, которые заправляли делами оджака и концентрировали в своих руках большую часть доходов янычарского корпуса, с Кючуком Мухаммадом<sup>10</sup>, занимавшим в оджаке достаточно скромную должность баш одабаши<sup>11</sup>. Позже в 1704—1711 гг. разгорелся не менее ожесточенный конфликт между другим янычарским баш одабаши Ифранджем Ахмадом и группировкой из восьми старших офицеров, часть из которых принадлежала к числу последователей уже покойного Мустафы-катходы ал-Каздоглу<sup>12</sup>.

В условиях перманентной политической нестабильности османские военачальники все чаще расходовали свои капиталы на укрепление собственных позиций, строя внушительные резиденции, закупая

<sup>9</sup> Катхода — второй по старшинству командный чин в османских войсковых корпусах после главы оджака — аги.

<sup>10</sup> Подробнее о конфронтации Кючука Мухаммада и Мустафы Катходы ал-Каздоглу см., напр.: *Куделин А.А. Эволюция социально-политических институтов Османского Египта (XVII—XVIII вв.)*. М.: РУДН, 2017. С. 63—65; *Holt P.M. Egypt and the Fertile Crescent (1517—1922). A Political History*. New York, 1966. P. 86—87.

<sup>11</sup> Баш одабаши — старший среди одабаши (командиров низшего ранга) янычарских рот. Подробнее о янычарских одабаши см., напр.: *Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи (История происхождения законов янычарского корпуса)*. Изд. текста, пер. с тур., введ., коммент. и указ. И.Е. Петросян. М., 1987. С. 202.

<sup>12</sup> Подробнее о противостоянии Ифранджа Ахмада и так называемой «группы восьми», а также о событиях, получивших в литературе название «великого возмущения 1711 г.», см., напр.: *Куделин А.А. Указ. соч.* С. 65—78; *Holt P.M. Op. cit.* P. 88.





Тренировка мамлюков во внутреннем дворе дома Мурада-бека.

Рисунок итало-немецкого художника Луиджи Майера (1755–1803).

*Mayer, Luigi. Views in Egypt, from the Original Drawings in the Possession of Sir Robert Ainslie, taken During his Embassy to Constantinople. London: Thomas Bensley for R. Bowyer, 1801*

мамлюков, которые полностью зависели от своего патрона и были лично ему преданы. В конце XVII в. каждый предводитель оджака имел у себя в подчинении как минимум два десятка мамлюков<sup>13</sup>. Подобным образом формировались небольшие на начальном этапе так называемые «бейты», или «дома» в переводе с арабского языка, организационная структура которых с течением времени принимала формы, в значительной степени характерные для мамлюкских «домов» неоклассического типа.

Мамлюкский бейт являл собой чрезвычайно сложный социально-экономический организм, сформированный на основе патронажно-клиентельных отношений. Во главе «дома» находился патрон, т.е. довольно обеспеченный, всеми уважаемый человек, как правило, представитель военно-административной элиты египетского общества (санджак-бей, воинский чин). Помимо собственно домочадцев бейт мог включать

<sup>13</sup> 'Ираки Юсуф Мухаммад. Ал-Вуджуд ал-'усмани ал-мамлуки фи Миср фи-л-карн ас-самин 'ашар ва ава'ил ал-карн ат-таси' 'ашар (Османо-мамлюкское присутствие в Египте в XVIII — начале XIX в.). Ал-Кахира, 1985. С. 33.



в себя значительное число мамлюков, сторонников (клиентов) из числа оджаклы, представителей торговых цехов и ремесленных корпораций, а также союзных бедуинских племен. Место обитания главы «дома», его гарема, личных мамлюков и даже части клиентуры зачастую состояло из целого комплекса расположенных по соседству жилых строений, хозяйственных построек, внутренних дворов. Нередко весь этот квартал был обнесен высокой стеной, которая превращала резиденцию семейства в подобие крепости<sup>14</sup>.

На исходе XVII столетия набравшие значительную силу новые бейты, во главе которых первоначально находились представители высшего командного звена оджаков, оказались вовлеченными в соперничество мамлюкских группировок Факарийа и Касимийа. Обескровленные многолетней междоусобицей обе крупнейшие мамлюкские «фракции» постепенно сошли с внутривластической арены, уступив приоритет «домам», за которыми стояла военная и экономическая мощь оджаков.

Среди наиболее известных бейтов, зародившихся в недрах оджаков, безусловный интерес исследователей вызывает «дом» Балфийа, который был сформирован Хасаном-агой Балфийа — главой (агой) корпуса генюллиан. История не сохранила сведения о том, какими путями он попал в Египет, однако можно предположить, что это был типичный для своего времени рекрут (рум оглан<sup>15</sup>), родным языком которого был турецкий<sup>16</sup>, прибывший из метрополии в Египет в достаточно юном возрасте для того, чтобы предложить свои услуги на рынке военной силы в достаточно комфортном для прохождения службы регионе Османской державы.

В Египте Хасану Балфийа удалось сделать блестящую карьеру, пройдя долгий путь от службы у Мухаммада-чауша Кийала до высшего воинского чина корпуса генюллиан. Еще до того, как занять в 1682 г. пост аги генюллиан, Хасан Балфийа успел сменить несколько весьма значимых и доходных должностей: катходы чаушей, аги азабов (1085 г.х. — 1674/1675), мутафаррика баши (1089 г.х. — 1678/1679), и даже ка-

<sup>14</sup> См., напр.: *Hathaway Jane* (with contributions by Karl K. Barbir). *The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516–1800*. Harlow, 2008. P. 81–82.

<sup>15</sup> Рум огланы — букв. «мальчики», «юноши» — выходцы из центральных областей Османской империи (Румелии и Анатолии).

<sup>16</sup> *Ал-Джабартти 'Абд ар-Рахман. 'Аджа' иб ал-асар фи-т-тараджим ва-л-ахбар* (Удивительная история прошлого в жизнеописаниях и хронике событий). Т.1. Ал-Кахира, 1997. С. 163.

кое-то время входил в состав египетских санджакбеев<sup>17</sup>. Наконец, в конце XVII — начале XVIII в. он делил ри'аса с Исмаилом-беком Дафтардаром и Мустафой-катхой ал-Каздоглу<sup>18</sup>, т.е. входил в число самых влиятельных лиц египетского эялета.

Как писал арабский хронист: «Он был значимым эмиром, обладавшим прозорливым умом и собственным мнением, чье слово в землях Египта было весомым, а авторитет непререкаемым. Ему были присущи решительность и бесстрашие, а также [большой] опыт в решении [сложных] дел. Редко какое начинание, большое или малое, обходилось без его совета либо без консультации с ним. Всякий, кто рассчитывал [добиться] успеха в Египте, стремился заручиться его партнерством»<sup>19</sup>. Данная характеристика Хасана-аги как нельзя лучше свидетельствует, за счет чего ему удавалось на протяжении нескольких десятилетий держаться на плаву в бурном потоке политических страстей и интриг, которые захлестывали Египет на рубеже XVII—XVIII вв., и в конечном итоге в 1115 г.х. (1703/1704) спокойно отойти в мир иной в возрасте около 90 лет, скончавшись от естественных причин<sup>20</sup>.

Хасан Балфийа исповедовал весьма эффективную в условиях внутривосточной нестабильности тактику приумножения числа своих сторонников путем установления матримониальных связей и заключения союзов с другими влиятельными кланами и семействами. В то же время он предпочитал держаться в тени своих компаньонов, а в спорах и конфликтах по обыкновению занимал нейтральную позицию, по возможности избегая прямо и открыто поддерживать какую-либо из противоборствующих сторон. Наряду с этим, глава «дома» Балфийа активно содействовал карьерному росту своих родственников и выдвиженцев, определял их на службу в различные оджаки, добивался для них высоких постов и бейских титулов. Так, например, в середине 90-х гг. XVII в. его сын возглавлял оджак тю-

<sup>17</sup> Ал-Джабарти. 'Аджа'иб ал-асар. С. 163; *Al-Jabartī 'Abd al-Rahmān. 'Abd al-Rahmān al-Jabartī's History of Egypt. 'Ajā'ib al-Āthār fi 'l-Tarājim wa'l-Akhbār*. Ed. by Thomas Philipp & Moshe Perlmann (3 books). Book 1: vol. I transl. by D. Crecelius, B. Abd al-Malik, Ch. Wendell, M. Fishbein. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994. P. 148; *Hathaway Jane. The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdaglis*. Cambridge University Press, 1996. P. 65.

<sup>18</sup> *Raymond André. Le Caire des janissaires. L'apogée de la ville ottomane sous 'Abd al-Rahmān Katkhudā*. Paris, 1995. P. 26.

<sup>19</sup> Ал-Джабарти. 'Аджа'иб ал-асар. Т.1. С. 163.

<sup>20</sup> Ал-Джабарти. 'Аджа'иб ал-асар. Т.1. С. 164; *Al-Jabartī. 'Ajā'ib al-Āthār*. P. 149.

фекджиян<sup>21</sup>, а зять — Исмаил-ага — возведенный по протекции Хасана-аги в ранг санджакбея, впоследствии при деятельном участии своего тестя был назначен на должность дафтардара Египта<sup>22</sup> — одну из центральных на тот момент фигур административно-хозяйственного аппарата страны<sup>23</sup>.

Другим влиятельным партнером Хасана Балфийа стал Мустафа-катхода, основатель знаменитого семейства Каздоглийа, занявшего спустя полвека доминирующие позиции в египетской политической элите. Легендарный Мустафа ал-Каздоглу начинал свою карьеру простым сарраджем<sup>24</sup> упомянутого Хасана-аги, который «продвигал его, возвел его в ранг эмира и далее до катходы мустахфизан»<sup>25</sup>. Как писал ал-Джабарти: «Дело его процветало, он занял важное положение, став

<sup>21</sup> В хронике ад-Дамирдаши вскользь упоминается о смерти сына Хасана-аги, занимавшего должность аги тюфекджиян, от чумы, которая разразилась в 1105 г.х. (1695/1696). См.: *Ад-Дамирдаши Ахмад Катхода 'Азабан*. Китаб ад-дурра ал-мусана фи ахбар ал-кинана фи ахбар ма вака'а би Миср фи давлат ал-мамалик мин ас-санаджик ва-л-кушшаф ва-с-саб'а уджакат ва-д-давла ва 'авайдихим ва-л-ба-ша ила ахири сана 1168 (Книга сбереженных жемчужин из истории Египта и событий, произошедших в Мамлюкском государстве, касательно санджаков, кашифов, семи оджаков, включая их нравы и обычаи, [а также Османского] государства и паши к концу 1168 г.х.). Тахкик 'Абд ар-Рахим 'Абд ар-Рахман 'Абд ар-Рахим. Ал-Кахира, 1989. С. 30; *Al-Damurdashi Ahmad Katkhuda 'Azaban, al-Amir*. *Al-Damurdashi's Chronicle of Egypt 1688–1755*. *Al-Durra al-Musana fi Akhbar al-Kinana* (The protected Pearl in the History of Egypt. Concerning the events which took place in the Mamluk State among the Sanjaqs, the Kashifs, the seven Ojaqat, including their manners and customs, and the [Ottoman] State and the Pasha to the end of the year 1168 A.H., comprising two volumes). Translated and annotated by Daniel Crecelius and 'Abd al-Wahhab Bakr. Leiden/New York/Kobenhavn, Koln: E.J. Brill, 1991. P. 62.

<sup>22</sup> Дафтардар — руководитель хозяйственно-административного аппарата, отвечавший за всю сферу хозяйственной жизни провинции. Так, скажем, он отвечал за государственные реестры — списки откупщиков (мультазимов). По данным Покока, осознавая важность поста дафтардара Египта, Порта предпочитала видеть на этом месте лояльного, не склонного к интригам бея, не входившего ни в одну из мамлюкских группировок. См.: *Pococke Richard*. *A Description of the East and Some Other Countries*. Volume the first. *Observations on Egypt*. London, 1747. P. 165.

<sup>23</sup> *Ад-Дамирдаши*. Указ. соч. С. 18; *Al-Damurdashi*. *Op. cit.* P. 42.

<sup>24</sup> Саррадж — седельник, шорник (араб. яз.). Сарраджами именовали приезжавших в Египет молодых иноземных наемников, которые проходили службу у различных должностных и частных лиц. В основе происхождения данного названия, скорее всего, стоит первоначальный род их деятельности: уход за лошадьми, изготовление конской сбруи и т.п.

<sup>25</sup> *Ад-Дамирдаши*. Указ. соч. С. 10; *Al-Damurdashi*. *Op. cit.* P. 33–34; *Ал-Джабарти*. Египет в канун экспедиции Бонапарта. С. 344.



Египетский санджакбей.

Рисунок итало-немецкого художника Луиджи Майера (1755–1803).  
*Mayer, Luigi. Views in Egypt, from the Original Drawings in the Possession  
of Sir Robert Ainslie, taken During his Embassy to Constantinople. London:  
Thomas Bensley for R. Bowyer, 1801*

родоначальником всего клана ал-Каздоглу — все они восходят к нему, как об этом уже упоминалось не раз»<sup>26</sup>.

После смерти Хасана-аги новым лидером «дома» Балфийа стал его мамлюк Мустафа Балфийа, занимавший на тот момент пост командующего (аги) корпусом черакизе<sup>27</sup>. Прекрасно осознавая всю значимость института египетских беев, которые сосредоточили в своих руках ключевые должности военно-административного аппарата египетского эялета и контролировали доходы от крупного землевладения, в 1121 г.х.<sup>28</sup> (1709/1710) Мустафа-ага Балфийа добился для себя статуса санджакбея и занял высокое положение в мамлюкской иерархии, не забывая при этом делегировать своих мамлюков и ставленников на высшие долж-

<sup>26</sup> Ал-Джабарти. Египет в канун экспедиции Бонапарта. С. 344.

<sup>27</sup> Ад-Дамурдаши. Указ. соч. С. 70; *Al-Damurdashi*. Op. cit. P. 126–127.

<sup>28</sup> По сведениям ал-Джабарти, Мустафа Балфийа был удостоен ранга эмира и титула санджакбея в 1135 г.х. (1722/1723). См.: Ал-Джабарти. 'Аджа' иб ал-асар. Т.1. С. 285; *Al-Jabarti*. Op. cit. Vol. I. P. 274.

ностные чины в оджаках. Как минимум трое его последователей (Али-ага Балфийа, Омар-кашиф, Ибрахим-ага Балфийа) входили в элиту семи военных корпусов<sup>29</sup>.

Подобной же тактики придерживался и Ибрахим-бек Балфийа старший, мамлюк Мустафы-бека Балфийа, занявший место своего патрона после кончины последнего в 1148 г.х. (1735/1736), случившейся в результате разразившейся эпидемии чумы<sup>30</sup>. Будучи одним из наиболее авторитетных санджакбеев, Ибрахим-бек не единожды назначался каиммакамом<sup>31</sup>, т.е. замещал египетского наместника, когда тот по каким-либо причинам находился в отлучке или не успевал вовремя прибыть на смену ушедшему правителю, а в 1156–1158 г.х. (1743–1746) исполнял почетные обязанности эмира ал-хаджж<sup>32</sup> — предводителя каравана паломников, который каждый год отправлялся к святым местам в Мекку и Медину<sup>33</sup>.

Таким образом, можно с уверенностью констатировать, что созданный одним из высших османских офицерских чинов «дом» Балфийа фактически за два поколения эволюционировал в весьма влиятельный мам-

<sup>29</sup> После того как Мустафа Балфийа вступил в корпус египетских санджакбеев, его место аги черакизе занял Омар-кашиф — мамлюк Али-аги — еще одного представителя клана Балфийа. К сожалению, автор не располагает данными, какой пост занимал сам Али-ага, но его имя указывает на то, что скорее всего он был командующим (агой) одного из семи османских корпусов. Мамлюк Мустафы-бека Балфийа — Ибрахим-ага (впоследствии Ибрахим-бек Балфийа старший) — вплоть до кончины своего патрона занимал должность аги мустахфизан. См.: Ад-Дамирдаши. Указ. соч. С. 80, 202; *Al-Damurdashi*. Op. cit. P. 143, 308.

<sup>30</sup> *Ад-Дамирдаши*. Указ. соч. С. 202; *Al-Damurdashi*. Op. cit. P. 308. *Ал-Джабарти*. 'Аджа'иб ал-асар. Т.1. С. 285; *Al-Jabartī*. Op. cit. Vol. I. P. 274.

<sup>31</sup> *Ад-Дамирдаши*. Указ. соч. С. 207, 245–247; *Al-Damurdashi*. Op. cit. P. 314, 366–367, 369.

<sup>32</sup> *Ад-Дамирдаши*. Указ. соч. С. 235, 240; *Al-Damurdashi*. Op. cit. P. 351, 358.

<sup>33</sup> Эмир ал-хаджж имел под своим началом внушительный воинский контингент в 500–1000 и более человек, включая делегированных представителей оджаков, а также волонтеров из центральных провинций империи и стран Северной Африки (магрибинцев), на вооружении которого было порядка 40–50 пушек и около 15 мелкокалиберных орудий. См., напр.: *Chabrol M. de Volvic. Essai sur les mœurs des habitants modernes de l'Égypte. // Description de l'Égypte, ou recueil des observations et des recherches, qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française. 2-e ed. Vol. 18 (1-e part.). Paris, 1830. P. 225–226; Росоке*. Op. cit. P. 261–264. Таким образом, на время хаджа предводитель паломнического каравана контролировал дееспособные воинские формирования, которые наряду с верными ему личными мамлюками «могли служить опорой его могущества в стране и способствовать реализации его политических амбиций». См.: *Ацамба Ф.М., Кириллина С.А. Религия и власть: ислам в Османском Египте (XVIII — первая четверть XIX в.)*. М.: Изд-во МГУ, 1996. С. 68.





Эмир ал-хаджж.

*Рисунок французского художника Андре Дютертра (1753–1842).*

*Description de l'Égypte: ou, Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française, publié par les ordres de Sa Majesté l'Empereur Napoléon le Grand. Volume 16. État Moderne, Planches. Tome deuxième. Paris, 1817.*

люкский бейт со всеми свойственными ему атрибутами и практически ничем не отличался от более старых мамлюкских «домов», составлявших основу группировок Факарийя и Касимийя.

Между тем материалы арабских хроник свидетельствуют о том, что уже в конце жизни Ибрахима-бека порядок «престолонаследия» в семье Балфийя приобрел ярко выраженный родовой (кровнородственный) характер. Вся полнота власти в «доме» после смерти его главы унаследовал сын покойного — Халил-бек. Видное положение в бейте занимал также родной брат последнего — Абд ар-Рахман-ага Балфийя<sup>34</sup>. Мало того, когда скончался Халил-бек Балфийя, главой рода в свою очередь стал его сын, т.е. внук Ибрахима-бека — уже фигурировавший в самом начале статьи Ридван-бек Балфийя.

Вот как описывал эту передачу властных полномочий в «доме» Балфийя арабский хронист ал-Джабарти: «Когда в [11]85 (1771–1772) году

<sup>34</sup> Ал-Джабарти. 'Аджа'иб ал-асар. Т.1. С. 376; *Al-Jabartī*. Op. cit. Vol. I. P. 630; Ал-Джабарти. Египет в канун экспедиции Бонапарта. С. 79, 344.



в Хиджазе умер Халил-бек ... , а был он тогда эмиром ал-хаджж, то после него остался его брат Абд ар-Рахман-ага и сын его — этот Ридван. Упомянутый Абд ар-Рахман возвратился с паломниками, после чего собрались знатные члены рода, они пожелали назначить Абд ар-Рахмана санджак-беем вместо его [умершего] брата, но тот отказался. Тогда договорились назначить [на этот пост] сына его брата — упомянутого Ридвана. Тот открыл свои дома, и они стали наполняться [толпами]. К Ридвану-беку присоединились приближенные [рода], а он держал себя хорошо, руководил благоразумно. И это несмотря на недостатки речи»<sup>35</sup>.

Безусловно, бейт Балфийа включал в себя немалое число домочадцев мамлюкского происхождения, однако установившийся там во второй половине XVIII в. принцип наследования власти не позволял даже самым честолюбивым из них претендовать на глобальное лидерство. Видимо, по этой причине один из наиболее одаренных и перспективных членов семейства Ибрахим-бек Балфийа по прозвищу Бушлак — мамлюк Абд ар-Рахмана-аги Балфийа — покинул свои «родные пенаты», перейдя на службу к прославленному мамлюкскому эмиру Али-беку ал-Кабиру<sup>36</sup>: «Али-бек взял Ибрахима-бека Балфийа к себе, будучи восхищен его храбростью. Он назначил ему санджак, тот стал одним из санджакбеев и эмиров, любимцем среди них»<sup>37</sup>.

Как бы то ни было, несмотря на тот факт, что во второй половине XVIII в. ключевые лидеры семейства не обладали мамлюкским статусом, это не мешало им пользоваться весомым авторитетом в среде египетской знати, а самому «дому» Балфийа продолжать играть значимые роли в раскладе политических сил египетского эялета. Патроны Балфийа по-прежнему часто получали назначения на должности дафтардара (Ридван-бек)<sup>38</sup> и каиммакама (Халил-бек)<sup>39</sup>, приглашались возглавить паломнические караваны в Мекку и Медину в качестве эмира ал-хаджж (Халил-бек, Абд ар-Рахман-ага, Ридван-бек)<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> *Ал-Джабарти*. Египет в канун экспедиции Бонапарта. С. 343–344.

<sup>36</sup> Али-бек ал-Кабир, получивший впоследствии прозвище «Булул Капан» («разверзающий облака») — одна из наиболее ярких и незаурядных личностей во всей истории османского Египта. Подробнее о нем см., напр.: *Creceilius Daniel*. *The Roots of Modern Egypt. A Study of the Regimes of Ali Bey al-Kabir and Muhammad Bey Abu al-Dhahab, 1760–1775*. Minneapolis/Chicago: Bibliotheca Islamica, 1981.

<sup>37</sup> *Ал-Джабарти*. Египет в канун экспедиции Бонапарта. С. 91.

<sup>38</sup> Там же. С. 40, 344.

<sup>39</sup> *Ал-Джабарти*. ‘Аджа’иб ал-асар. Т.1. С. 416, 485, 589; *Ал-Джабарти*. Египет в канун экспедиции Бонапарта. С. 63; *Al-Jabartī*. *Op. cit.* Vol. I. P. 426, 509, 630.

<sup>40</sup> *Ал-Джабарти*. ‘Аджа’иб ал-асар. Т.1. С. 414; *Al-Jabartī*. *Op. cit.* Vol. I. P. 424.



Тренировка мамлюка.

Рисунок итало-немецкого художника Луиджи Майера (1755–1803).  
*Mayer, Luigi. Views in Egypt, from the Original Drawings in the Possession of Sir Robert Ainslie, taken During his Embassy to Constantinople. London: Thomas Bensley for R. Bowyer, 1801*

Многие знатные мамлюкские бейты почитали за честь породниться с родом Балфийа. Известно, что сестра и дочь Халила-бека были выданы замуж за Али-бека ас-Суруджи и Айюба-бека — представителей могущественного семейства Каздоглия — мамлюков соответственно Ибрахи-ма-катходы ал-Каздоглу<sup>41</sup> и Али-бека Булут Капана. При этом последний лично хлопотал за своих подопечных: «Назначив ас-Суруджи и своего мамлюка Аййуба-бека санджакбеями, Али-бек вместе с ними отправился в дом Халила-бека Балфийа и посватал сестру его ... за Али-бека ас-Суруджи, и брачный контракт был заключен. Затем Али-бек посватал дочь Халила-бека за Айюба-бека, но тот ему ответил: “Извини меня, о бей, но

<sup>41</sup> Ибрахим-катхода ал-Каздоглу — лидер «дома» Каздоглия в 1743–1754 гг. и фактический глава янычарского корпуса, заключивший союз с командиром второго по значимости корпуса азабов Ридваном Катхойдой ал-Джалфи. Дуумвират из двух высокопоставленных оджаклы оказывал решающее воздействие на политическую жизнь Египта, смежая при случае неудобных им османских наместников. Подробнее о нем см., напр.: Hathaway. *The Politics of Households in Ottoman Egypt*. P. 88–106.

это невозможно”, на что Али-бек возразил: “Но [брак] непременно должен состояться”. Халил-бек ответил: “Ты хочешь разорить мой дом, я не в состоянии в один год устроить две свадьбы”. Али-бек сказал: “Я помогу тебе, не беспокойся ни о чем”. И брачный контракт с Айюбом-беком также был заключен на этом собрании. [По этому случаю] выпили шербет, передали платки и подарки и отправились [по домам]. После того как подготовили все приличествующее подобным обстоятельствам, устроили свадьбы и торжественно отвели одну и другую невесту к их мужьям»<sup>42</sup>.

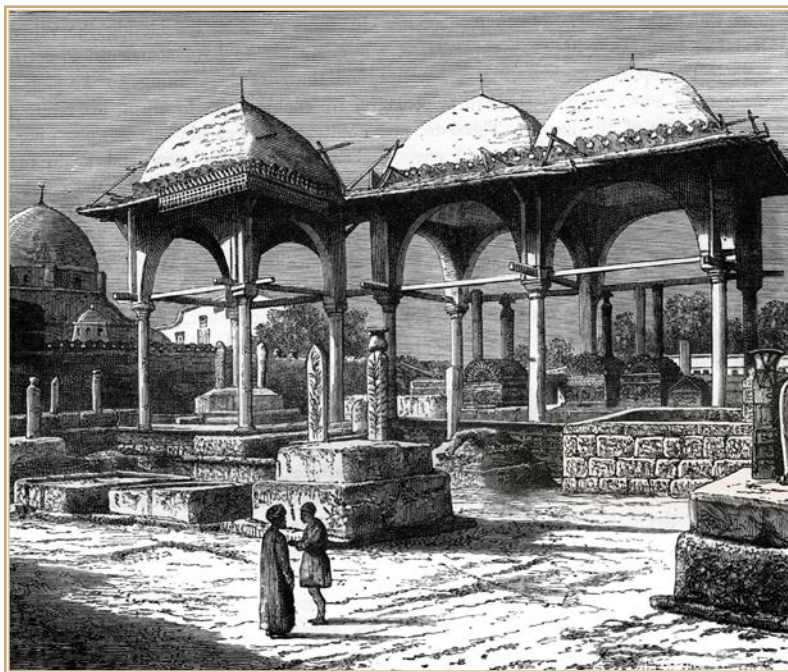
Причину неизменной причастности Балфийа к системе публичной власти в Египте, вероятнее всего, следует искать в умелой политике глав семейства, восходящей еще ко временам Хасана-аги, которая предполагала дистанцирование от активного участия в открытой политической борьбе, умение безошибочно выбирать «нужных» союзников, тонко лавируя в хитросплетениях уз и интриг между враждующими мамлюкскими «партиями». Немаловажную роль играло и то обстоятельство, что патроны Балфийа исконно почитались как носители традиционных исламских ценностей и добродетелей. Вот, к примеру, что писал Ал-Джабарты о последнем лидере «дома»: «Из добрых дел Ридвана-бека отмечу то, чему сам был очевидцем: во время совершения каждой из пяти ежедневных молитв постоянно у него находилось сто чтецов Корана, каждые двадцать читали Коран»<sup>43</sup>.

Впрочем, как следует из материалов хроник, «дом» Балфийа не так уж и сильно выделялся на фоне других мамлюкских бейтов, составлявших основу военно-политической элиты османского Египта. Необходимо подчеркнуть, что установленный османами режим правления наложил своеобразный отпечаток на мамлюкскую систему в целом, которая подверглась определенной трансформации и по ряду позиций отличалась от «классических» образцов времен Мамлюкского султана. После османского завоевания в Египте преобладали «дома» так называемого «неомамлюкского» типа, для которых был характерен отход от традиционного порядка передачи прав, привилегий и наследств мамлюкской знати. Если в мамлюкском государстве отпрыски мамлюкских эмиров имели более низкий социальный статус и по закону исключались из числа военно-служилой знати<sup>44</sup>, то при османах «дети

<sup>42</sup> Ал-Джабарты. Египет в канун экспедиции Бонапарта. С. 91.

<sup>43</sup> Там же. С. 344.

<sup>44</sup> Подобные предписания были призваны воспрепятствовать складыванию прослойки потомственной придворной знати, которая могла бы стать серьезной помехой для деспотической власти мамлюкского султана.



Могилы мамлюков в Каире.

Автор рисунка не установлен.

Иллюстрация из книги: Brown Robert. *The Countries of the World 1842–1895: The countries of the world: being a popular description of the various continents, islands, rivers, seas, and peoples of the globe, published by Cassell. Vol.6. London & Paris & New York & Melbourne, 1890. P. 80*

беевы» уже занимали видное место в структуре управления и власти египетского эялета.

Более того, по свидетельствам арабо-османских и европейских источников, как минимум с конца XVII в. сыновья мамлюков стали обладать преимущественными правами при наследовании титулов, должностей и имущества своих родителей. Суть в том, что с падением империи мамлюков система организации и воспроизводства мамлюкского социума перестала быть прерогативой верховной власти, в результате чего мамлюкская корпорация уже не так старательно оберегала свои границы от проникновения чуждых ей ранее элементов и в значительной мере утратила свой закрытый характер. Приход к власти в Египте турок-османов, отнюдь не заинтересованных в консервации «классической» организационной структуры мамлюкской корпорации, несомненно, способствовал росту уровня социальной мобильности мамлюкской общности.

Данное обстоятельство позволило американской османистке Джейн Хатавэй поставить под сомнение традиционные представления о преемственности мамлюкских институтов османского Египта. Цен-

тральный тезис исследовательницы заключается в том, что при всей схожести внешних атрибутов и поведенческих стереотипов представители властных структур египетского эялета второй половины XVIII в. (египетские санджакбеи и их последователи) отнюдь не выступали в качестве институциональных преемников мамлюкских эмиров времен османо-мамлюкского противостояния на рубеже XV—XVI столетий. По мнению Дж. Хатавэй, становление властных элит египетского общества протекало в рамках бейтов, которые формировались по образу и подобию «домов» крупных османских чиновников и правителей, в том числе и самого султана<sup>45</sup>.

Вне всякого сомнения, сколь оригинальные, столь и дискуссионные констатации американского востоковеда подвигают исследователей на дальнейший научный поиск в этом направлении, в том числе и в ретроспективном плане. Для автора, который придерживается классической точки зрения на генезис властных структур османского Египта, принципиально важно рассматривать перемены, происходившие в мамлюкском обществе на протяжении всего исследуемого периода, не как признак упадка мамлюкских институтов, а как проявление способности мамлюкской системы эволюционировать, видоизменяться, подстраиваясь под новые исторические условия, которые сложились в стране после османского завоевания.

Любопытно отметить, что культивируемая преемниками Хасана-аги система передачи власти исключительно по принципу кровного родства сыграла в итоге роковую роль в судьбах всего семейства Балфийа. Внезапная смерть от чумы в 1205 г.х. (1790/1791) Ридвана-бека Балфийа, не оставившего прямых наследников, как свидетельствовал ал-Джабарти, «ознаменовала упадок этого рода, вымерли знатные и именитые представители его, он полностью рухнул. Исчез след их, угас их блеск, иссякли их добрые дела, их деятельность пришла к концу»<sup>46</sup>.

Таким вот тривиальным образом завершилась история влиятельнейшего рода, ставшего одним из ярких выразителей тех глубинных процессов социокультурной трансформации, которые оказали серьезное влияние на формирование властных структур османского Египта. На примере становления и развития неомамлюкского «дома» Балфийа хорошо прослеживаются изменения, затронувшие военно-бюрократические институты египетского эялета в конце XVII — первой поло-

<sup>45</sup> Hathaway Jane. The Politics of Households in Ottoman Egypt. P. 17–27.

<sup>46</sup> Ал-Джабарти. Египет в канун экспедиции Бонапарта. С. 344.



вине XVIII в., которые и определили их дальнейшую функциональную эволюцию во второй половине XVIII в. В результате ассимиляции военно-политической элиты оджаков мамлюкской системой организации и патронажа в египетском эялете сложилась высшая военно-политическая группировка в лице мамлюков, которые завладели политической инициативой и начали оспаривать власть у Порты. К началу французского вторжения в Египте окончательно оформился мамлюкский политический режим, лишь номинально признававший верховную власть османского султана.







## REFERENCES

1. *Ал-Джабарти 'Абд ар-Рахман*. Египет в канун экспедиции Бонапарта (1776–1798) / Пер., предисл. и прим. Х.И. Кильберг. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1978. *Al-Dzhabarti 'Abd ar-Rahman*. Egypt on the eve of Bonaparte's expedition (1776–1798) / Translation, preface and notes by Kh.I. Kilberg [Egipet v kanun jekspedicii Bonaparta (1776–1798) / Perevod, predislovie i primechanija H.I. Kil'berg]. Glavnaja redakcija vostochnoj literatury izdatel'stva «Nauka», Moscow, 1978.
2. *Ад-Дамурдаши Ахмад Катхода 'Азабан*. Китаб ад-дурра ал-мусана фи ахбар ал-кинана фи ахбар ма вака'а би Миср фи давлат ал-мамалик мин ас-санаджик ва-л-кушшаф ва-с-саб'а уджакат ва-д-давла ва 'аваидихим ва-л-баша ила ахири сана 1168 (Книга сбереженных жемчужин из истории Египта и событий, произошедших в Мамлюкском государстве, касательно санджаков, кашифов, семи оджаков, включая их нравы и обычаи, [а также Османского] государства и паши к концу 1168 г.х.). Тахкик 'Абд ар-Рахим 'Абд ар-Рахман 'Абд ар-Рахим. Ал-Кахира, 1989. *Al-Damurdashi Ahmad Katkhuda 'Azaban*. The protected pearl in the history of Egypt concerning the events which took place in the Mamluk State among the Sanjaqs, the Kashifs, the seven Ojaqat, including their manners and customs, and the [Ottoman] state and the pasha to the end of the year 1168 A.H. [Al-durra al-musana fi ahbar al-kinana fi ahbar ma vaka'a bi Misr fi davlat al-mamalik min as-sanadzhik va-l-kushshaf va-s-sab'a udzhakat va-d-davla va 'avaidihim va-l-basha ila ahiri sana 1168 (Kniga sberezhjonnyh zhemchuzhin iz istorii Egipta i sobytij, proizoshedshih v Mamljukskom gosudarstve, kasatel'no sandzhakov, kashifov, semi odzhakov, vkljuchaja ih nrvy i obychai, [a takzhe Osmanskogo] gosudarstva i pashi k koncu 1168 g.h.)]. Cairo, 1989.
3. *Ал-Джабарти 'Абд ар-Рахман*. 'Аджа'иб ал-асар фи-т-тараджим ва-л-ахбар (Удивительная история прошлого в жизнеописаниях и хронике событий). Т.1. Ал-Кахира, 1997. *Al-Dzhabarti, 'Abd ar-Rahman*. The Marvelous compositions of biographies and events ['Adzha'ib al-asar fi-t-taradzhim va-l-ahbar (Udivitel'naja istorija proshlogo v zhizneopisanijah i hronike sobytij)]. Vol. 1. Cairo, 1997.

4. Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи (История происхождения законов янычарского корпуса). Изд. текста, пер. с тур., введ., коммент. и указ. И.Е. Петросян. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. The origins of the laws of the Janissary corps [Mebde-i kanun-i jenicheri odzhagy tarihi (Istorija proishozhdenija zakonov janycharskogo korpusa). Izdanie teksta, perevod s tureckogo, vvedenie, kommentarij i ukazateli I.E. Petrosjan]. Glavnaja redakcija vostochnoj literatury izdatel'stva «Nauka», Moscow, 1987.
5. *Al-Damurdashi Ahmad Katkhuda 'Azaban, al-Amir*. Al-Damurdashi's Chronicle of Egypt 1688–1755. Al-Durra al-Musana fi Akhbar al-Kinana (The protected Pearl in the History of Egypt. Concerning the events which took place in the Mamluk State among the Sanjaqs, the Kashifs, the seven Ojaqat, including their manners and customs, and the [Ottoman] State and the Pasha to the end of the year 1168 A.H., comprising two volumes). Translated and annotated by Daniel Crecelius and 'Abd al-Wahhab Bakr. Leiden/New York/Kobenhavn, Koln: E.J. Brill, 1991.
6. *Al-Jabartī 'Abd al-Rahmān*. 'Abd al-Rahmān al-Jabartī's History of Egypt. 'Ajā'ib al-Āthār fī 'l-Tarājim wa'l-Akhbār. Ed. by Thomas Philipp & Moshe Perlmann (3 books). Book 1: vol. I transl. by D. Crecelius, B. Abd al-Malik, Ch. Wendell, M. Fishbein. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994.
7. *Chabrol M. de Volvic*. Essai sur les mœurs des habitants modernes de l'Égypte // Description de l'Égypte, ou recueil des observations et des recherches, qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française. 2-e ed. Vol.18 (1-e part.). Paris, 1830.
8. *Pococke Richard*. A Description of the East and Some Other Countries. Volume the first. Observations on Egypt. London, 1747.
9. *Ацамба Ф.М., Кириллина С.А.* Религия и власть: ислам в Османском Египте (XVIII — первая четверть XIX в.). М.: Изд-во МГУ, 1996. *Atsamba F.M., Kirillina S.A.* Religion and power: Islam in Ottoman Egypt (XVIII — first quarter of the XIX century) [Religija i vlast': islam v Osmanskom Egipte (XVIII — pervaja chetvert' XIX v.)]. Moscow State University Press, Moscow, 1996.
10. *Иванов Н.А.* Организация шариатской власти и административно-хозяйственного аппарата в Османской империи XVI–XVII вв. (на примере арабских стран) // Феномен восточного деспотизма. Структура управления и власти. М., 1993. *Ivanov N.A.* Organization of Sharia power, administration and economic bureaucracy of the Ottoman Empire in the 16th — 17th centuries (using the example of the Arab countries) // The phenomenon of oriental despotism. Governance and state authority

- [Organizacija shariatskoj vlasti i administrativno-hozjajstvennogo apparata v Osmanskoj imperii XVI–XVII vv. (na primere arabskih stran) // Fenomen vostochnogo despotizma. Struktura upravljenja i vlasti]. Moscow, 1993.
11. Куделин А.А. Эволюция социально-политических институтов Османского Египта (XVII–XVIII вв.). М.: РУДН, 2017. *Kudelin A.A. The evolution of the socio-political institutions of Ottoman Egypt (XVII–XVIII centuries) [Jevoljucija social'no-politicheskikh institutov Osmanskogo Egipta (XVII–XVIII vv.)]. RUDN University Press, Moscow, 2017.*
  12. 'Ираки Юсуф Мухаммад. Ал-Вуджуд ал-'усмани ал-мамлуки фи Миср фи-л-карн ас-самин 'ашар ва ава'ил ал-карн ат-таси' 'ашар (Османо-мамлюкское присутствие в Египте в XVIII — начале XIX в.). Ал-Кахира, 1985. *'Iraki Jusuf Muhammad. The Ottoman-Mamluk presence in Egypt in the 18th — early 19th centuries [Al-Vudzhud al-'usmani al-mamluki fi Misr fi-l-karn as-samin 'ashar va ava'il al-karn at-tasi' 'ashar (Osmano-mamljukskoe prisutstvie v Egipte v XVIII — nachale XIX v.)]. Cairo, 1985.*
  13. *Crecelius Daniel. The Roots of Modern Egypt. A Study of the Regimes of Ali Bey al-Kabir and Muhammad Bey Abu al-Dhahab, 1760–1775. Minneapolis/Chicago: Bibliotheca Islamica, 1981.*
  14. *Hathaway Jane (with contributions by Karl K. Barbir). The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516–1800. Harlow, 2008.*
  15. *Hathaway Jane. The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdaglis. Cambridge University Press, 1996.*
  16. *Holt P.M. Egypt and the Fertile Crescent (1517–1922). A Political History. New York, 1966.*
  17. *Raymond André. Le Caire des janissaires. L'apogée de la ville ottomane sous 'Abd al-Rahmân Katkhudâ. Paris, 1995.*
  18. *Raymond André. The Wealth of the Egyptian Emirs at the End of the Seventeenth Century // The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society. Ed. by Michael Winter and Amalia Levanoni. Leiden-Boston, Brill, 2004.*



**Ключевые слова:**

османский Египет, «дом» Балфийа, мамлюкский бейт, военно-политические элиты, оджак, санджакбей.

Valery E. Smirnov

## SPECIFIC TRAITS OF THE RISE AND DEVELOPMENT OF THE MAMLUK «HOUSE» OF BALFYIA



The article is dedicated to the rise and fall of the Balfyia family, whose story allows us to see the changes in the military and bureaucratic institutions of Ottoman Egypt in the late 17<sup>th</sup> — first half of the 18<sup>th</sup> centuries, which in the end determined their functional evolution in the second half of the 18<sup>th</sup> century.

Established by one of the senior Ottoman officers — Hasan-aga, the head (aga) or the Günüllian corps — the «house» of Balfyia, within two generations, evolved into a highly influential Mamluk *beit*, with all of the typical attributes. It was practically indistinguishable from the older «houses» of the neo-Mamluk type, characterized by their departure from the traditional order of the transfer of rights, privileges and inheritance of Mamluk nobility.

The analysis of the peculiar characteristics and evolution of the «house» of Balfyia allowed us to establish the patterns of the formation of the governing structures of the Egyptian province in the examined period, as well as to make several conclusions on the character of their function and interaction.

As a result of the assimilation of the military and political *odzhak* elites by the Mamluk organizational system and patronage in the Egyptian *eyalet*, a military-political Mamluk group was shaped that by the late 17<sup>th</sup> century succeeded in securing the political initiative and even challenged the *Porta*.

**Key words:** Ottoman Egypt, the «House» of Balfyia, the Mamluk, *Beit*, Military and Political Elites, *Odzhak*, *Sandzhakbei*.

**Valery E. Smirnov** — Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher at the Department of Middle and Near Eastern History at Moscow State University, Institute of Asian and African Studies.

 Смирнов Валерий Евгеньевич 

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова



П.В. Шлыков

## РЕФОРМАЦИЯ СИСТЕМЫ ВАКФОВ В ПОЗДНЕЙ ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ: ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЙ КРИЗИС И ПОИСК НОВОЙ ФИЛОСОФИИ ВАКФА<sup>1</sup>



истории вакфов — традиционного института исламской социальной благотворительности и взаимопомощи — XIX столетие стало временем серьезного институционального кризиса: фундаментальные принципы функционирования вакфов (непреходящий характер уставных целей и задач, раз и навсегда зафиксированных в уставных документах — *вакфие*) вступили в противоречие с быстро меняющейся общественно-политической конъюнктурой и набравшим обороты процессом модернизации османского общества и государства. Стремительное развитие этих процессов — вестернизации и кризиса традиционных институтов — способствовало, с одной стороны, активности османских властей, предпринимавших попытки реформировать и упорядочить разветвленную систему вакфов, приведя ее в соответствие с требованиями времени и интересами государства, с другой — поиску новой философии вакфа и новых форм его существования и функционирования в изменившихся исторических и социальных реалиях.

<sup>1</sup> Работа подготовлена при поддержке гранта РФФИ проект №17-01-00203.

Пристальное внимание к вакфам вполне объяснимо. Во-первых, в Османском государстве вакфы олицетворяли собой особый «автономный институт», сочетающий в себе две составляющие: социально-благотворительные учреждения, воплощавшие в жизнь религиозно-благотворительные задачи вакфа, и доходные объекты, генерирующие материальную базу для осуществления благих дел (поддержание этих объектов составляло главную заботу администрации вакфа). Благодаря разветвленной сети социально-благотворительных учреждений вместе с многочисленными доходными предприятиями, вакфы принимали на себя многообразные роли в экономической жизни и служили интересам одновременно общества и государства. Во-вторых, османские вакфы находились вне строгого контроля со стороны государства и централизованного администрирования, что вкупе с их особой правосубъектностью (позволявшей им выступать в качестве юридического лица) способствовало численному распространению вакфов и превращению их разветвленной сети в «систему религиозно-благотворительных учреждений, расширяющую или, наоборот, сужающую масштабы своей деятельности, следуя за политической конъюнктурой, и выполнявшую важные культурные, экономические и социально-политические функции в жизни Османского государства и общества»<sup>2</sup>. В-третьих, ограниченность роли государства в социальной сфере, сводившаяся в традиционных мусульманских обществах к обеспечению справедливости и безопасности, означала, что вопросы помощи бедным, образования, медицины, культуры, транспортной инфраструктуры и т. п. целиком ложились на плечи общественных институтов — прежде всего вакфов. В Османском государстве именно на средства вакфов строились и функционировали все религиозные, научно-просветительские и социальные учреждения (от мечетей и медресе до постоянных дворов, больниц и кладбищ), а также мосты, дороги и т. д. Многие из создаваемых вакфами социально-благотворительных учреждений служили всем безотносительно достатка, другие — преимущественно малоимущим.

Совокупная доля коммерческих объектов вакфов в экономике Османского государства в XVI–XVII вв. составляла в среднем 16–17%<sup>3</sup>, а к концу XVIII в. увеличилась почти до 27%<sup>4</sup>. В Анатолии XIX в. почти три четверти всей пахотной земли относились к вакфам, в Алжире — без

<sup>2</sup> Шлыков П.В. Вакфы в Турции. М., 2011. С. 34.

<sup>3</sup> Barkan Ö.L., Ayverdi E.H. Istanbul Vakıfları Tahrîr Defteri, 953 (1546) Târihli. İstanbul, 1970. S. 14.

<sup>4</sup> Yediyıldız B. XVIII. Yüzyılda Türkiye’de Vakıf Müessesesi. Bir Sosyal Tarih İncelemesi. Ankara, 2003. S. 151.



малого половина всех угодий, в Тунисе — более трети земель<sup>5</sup>. Даже с учетом спорности методик вычислений и нехватки сопоставимых данных по неземельной собственности вакфов масштабы и разнообразие деятельности вакуфных учреждений позволяют говорить о формировании «вакуфного сектора» в экономике Османской империи. Даже один крупный вакф мог выступать центром экономической жизни. Так, основанный в 1552 г. вакф Хюррем-султан в Иерусалиме объединял без малого три десятка деревень, мельницы, базары, рынки, вплоть до XIX в. содержал соборную мечеть и столовые для неимущих<sup>6</sup>. В конце XVIII в. вакуфные благотворительные столовые кормили ежедневно более 30 тыс. стамбульцев<sup>7</sup>. На попечении вакфов находились многочисленные больницы, приюты и сиротские дома, на средства вакфов содержались системы городского водоснабжения, даже забота о бездомных животных находилась в ведении вакфов. Существовала также и специфическая форма «денежных вакфов», появившаяся еще в VIII в. как своего рода кредитная организация<sup>8</sup>, к XVI столетию более половины всех учреждаемых вакфов были «денежными»<sup>9</sup>, а в XVIII в. свыше трети доходов в «вакуфном секторе» генерировали «денежные вакфы» (совокупный объем находившихся в них средств превышал 42 тыс. *акче*)<sup>10</sup>. «В османские времена, — пишет Бахаеддин Йедийылдыз, — благодаря удивительному по своим масштабам развитию института вакфов человек мог родиться в вакуфном доме, спать в колыбели, приобретенной за деньги вакфа, и питаться на его средства, читать книги из вакуфной библиотеки, а затем стать учителем вакуфной школы и получать жалованье от вакфа, наконец, умереть и быть похороненным на кладбище, принадлежащем вакфу, в гробу, также приобретенном на средства вакфа»<sup>11</sup>.

Вместе с тем с изменением социально-экономической конъюнктуры эффективность функционирования разветвленной системы вакфов стала

<sup>5</sup> Öztürk N. Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi. Ankara, 1995. S. 109–167.

<sup>6</sup> Peri O. Waqf and Ottoman Welfare Policy: The Poor Kitchen of Haseki Sultan in Eighteenth-Century Ottoman Jerusalem // Journal of the Economic & Social History of the Orient. Vol. 35. 1992. P. 170–171.

<sup>7</sup> Huart C. İmaret // Encyclopaedia of Islam. 1st ed. Vol. 2. Leiden, 1927. P. 475.

<sup>8</sup> Çizakça M. A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present. Istanbul, 2000. P. 27–71.

<sup>9</sup> Çağatay N. Osmanlı İmparatorluğunda Riba-Faiz Konusu ve Bankacılık // Vakıflar Dergisi. Sayı IX. Ankara, 1970. S. 31–56.

<sup>10</sup> Yediyıldız B. XVIII. Yüzyılda... S. 117.

<sup>11</sup> Ibid. S. 5.



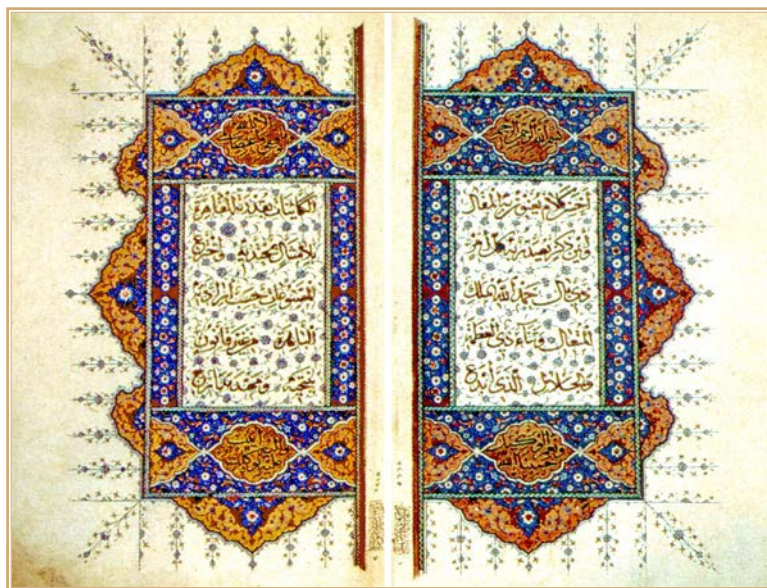
Имарет обширного вакуфного комплекса Хюррем-султан (1502–1558), основанного в Иерусалиме в 1552 г. и объединявшего без малого три десятка деревень, мельницы, базары, рынки (современная фотография)

вызывать вопросы, а общественная полезность самого института начала подвергаться сомнению. Отчасти это было вызвано нарастанием финансового и экономического кризиса в империи, индикатором которого стало резкое падение стоимости денег, начавшееся еще в конце XVI в. под влиянием «революции цен» в Европе и стремительно прогрессирующее в XVIII и XIX вв. из-за «порчи монеты». Так, если в XVI–XVII вв. *акче* обесценился в 2–2,5 раза по официальному курсу и в 4 раза на «черном рынке»<sup>12</sup>, то за период 1740–1844 гг. покупательная способность серебряного *куруша*, по подсчетам американского историка Шарля Иссави, упала примерно в 22 раза<sup>13</sup>. Вполне закономерно, что на фоне этих процессов финансово-экономический потенциал вакфов существенно девальвировался, а прежние модели эксплуатации коммерческих объектов оказались малоэффективными. Кроме того, в самой системе вакфов все отчетливее стал проявляться кризис управляемости.

Критики системы вакфов отмечали снижающуюся эффективность его как социального института в XIX в. «Неорганизованность» разветвленной системы вакфов, затрудняющая не только контроль над ними, но и управляемость «вакуфного сектора», могла негативно отражаться

<sup>12</sup> Подробнее см.: *Мейер М.С.* Османская империя в XVIII веке. Черты структурного кризиса. М., 1991. С. 20–30.

<sup>13</sup> *Issawi Ch.* The Economic History of Turkey 1800–1914. Chicago-L., 1980. P. 321–326.



Первые страницы учредительного вакфие вакфа Хюррем-султан (1502–1558)  
*Türk ve İslâm Eserleri Müzesi — ТЕМ, nr. 2191*

на социально-экономической и духовно-культурной жизни общества. Логика таких оценок проста: во-первых, вакфы посредством создаваемых и финансируемых ими социально-благотворительных учреждений способствовали разложению османского социума, потворствуя нищенствованию и исключая немалую часть трудоспособного населения (бесчисленную армию бенефициаров) из «активной производительной жизни»<sup>14</sup>; во-вторых, переданное в вакф имущество «замораживалось», по многим параметрам выводилось из полноценного экономического оборота, что способствовало «инертности экономической жизни» в Османской империи<sup>15</sup>; в-третьих, принцип «бессрочности» вакфа, исключавший не только экспроприацию вакуфного имущества, но и изменения уставных целей вакфа и методов их достижения, превращал немалое число вакфов в «заложников своих вакфие». Остро эта проблема касалась вакфов образовательных учреждений, для которых вакфие жестко фиксировало круг преподаваемых дисциплин и, как правило, не предусматривало изменение учебной программы, исходя из текущего уровня развития науки. Все это неизбежно тормозило развитие системы образования в Османской империи<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Akdağ M. Türkiye'nin İktisadî ve İçtimai Tarihi (1453–1559), Cilt II. İstanbul, 1974. S. 128–129.

<sup>15</sup> Cem İ. Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi. İstanbul, 2004. S. 99.

<sup>16</sup> Ibid. S. 50.

Не менее актуально это было и для вакфов караван-сараев: с ускорением экономической жизни торговые пути меняли свою конфигурацию и многие старые маршруты теряли свое значение, равно как и расположенные на них караван-сарай, а *мютевелли* (распорядители), если этого не было предусмотрено в *вакфие*, вынуждены были выделять средства на их содержание в неизменном объеме и не могли выбрать иной объект для благотворительности. Неслучайно в ряде *вакфие* содержалось указание на помощь бедным как «конечную миссию» учреждаемого вакфа, если его уставные задачи будут исчерпаны. На практике это означало, что подобные вакфы, в случае исчезновения «первичного бенефициара», имели возможность изменить адресата своей благотворительной деятельности, например, переключиться на содержание приюта или богадельни и т. п. Здесь, правда, крылась другая опасность — со временем число «конечных бенефициаров» вакфов могло оказаться чрезмерным, что произошло, например, в Стамбуле XIX в., где бесплатные вакуфные столовые каждый день кормили свыше 30 тыс. жителей<sup>17</sup> и примерно столько же содержалось в вакуфных приютах, богадельнях, домах сирот, больницах и т. д.<sup>18</sup> Все это давало повод современникам говорить о «дисбалансе социальной активности вакфов» и даже общественном вреде вакфов, а более поздним исследователям утверждать об отрицательном влиянии вакфов на экономику Османского государства<sup>19</sup>.

Очевидные издержки принципа «неизменности» вакфов и вся совокупность функциональных ограничений, который он накладывал на вакуфные учреждения, не остались незамеченными современниками. Изучение *вакфие* XVIII–XIX вв. дает ряд примеров того, как решалась эта проблема: нередко в *вакфие* указывалось на возможность изменить цели вакфа, но такое право предоставлялось *мютевелли* лишь один раз, впоследствии он даже не мог «модернизировать» принципы функционирования коммерческих объектов вакфа<sup>20</sup>.

Было бы ошибкой утверждать, что у распорядителей вакфов абсолютно отсутствовала возможность вносить изменения в систему управления вакфом и его доходными объектами. Важно другое — устоявшиеся пра-

<sup>17</sup> Huart C. Imaret... P. 475.

<sup>18</sup> Stillman N.A. Charity and Social Service in Medieval Islam // Societas. Vol. 5. 1975. P. 105–115.

<sup>19</sup> Akdağ M. Türkiye'nin İktisadî ve İçtimai Tarihi (1453–1559), Cilt II. İstanbul, 1974. S. 128–130; Cem İ. Türkiye'de... S. 98–99.

<sup>20</sup> Akgündüz A. İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi. İstanbul, 1996. S. 257–70.



вила функционирования вакуфной системы поощряли и даже требовали строгого следования предписаниям *вакфие* и «консервативной» трактовки желаний и целей вакифа. Наконец, вакфы не могли действовать скоординированно, объединяя свои ресурсы и усилия, если их уставные цели совпадали. Проекты, которые мог эффективно осуществлять один крупный вакф (строительство и ремонт дороги, содержание системы водоснабжения), для нескольких более мелких оказывались крайне затратными. Учредители, впрочем, могли свободно предписывать выделение некой части из доходов своего вакфа более крупному. И отдельные примеры подобного эффективного «объединения ресурсов» имели место в XVIII и XIX вв.<sup>21</sup> Однако, если в *вакфие* не была специально прописана возможность такой процедуры, ни один вакф не мог ставить себя в подчиненное положение по отношению к более крупному и становиться источником ресурсов и дотаций для него. Причем даже если подобное «поглощение» и было возможно, каждый вакф продолжал функционировать независимо и самостоятельно. Видный египетский мыслитель XIX в. Рифах ат-Тахтави (1801–1873) отмечал единичность примеров совместных социально-благотворительных проектов на фоне многочисленных индивидуальных пожертвований и семейных вакфов, которые также создавались не на коллективной основе<sup>22</sup>.

В рамках традиционной системы вакфов первостепенное значение имела «воля основателя», его право устанавливать условия деятельности и функционирования каждого конкретного вакфа, *мютевелли* же воспринимался как исполнитель этих предписаний, в принципе, не имеющих права решать дела вакфа, исходя из своих предпочтений и взглядов. Выражаясь языком современной политэкономии, учредитель был патроном-руководителем, а *мютевелли* — лишь его агентом, верным исполнителем директив. При этом в ситуации, когда указания, зафиксированные в *вакфие*, не могли прямо использоваться, задача *мютевелли* состояла в наиболее точной интерпретации воли *вакифа* (а не принятии более эффективного управленческого решения). Изменения в методах управления вакфа, очевидно, способствующие его большей продуктивности, т. е. претензии *мютевелли* на права хозяина, а не слуги, не могли оправдать пренебрежение и нарушение предписаний *вакфие*. Свобода действий *мютевелли*, даже если она предусматривалась в *вакфие*, ограничивалась

<sup>21</sup> Çizakça M. A History... P. 48.

<sup>22</sup> Cole J.R.I. Al-Tahtawi on Poverty and Welfare // Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts. N.-Y., 2003. P. 223–238.

местным судьей, главная задача которого также состояла в выполнении воли учредителя. В некотором смысле кади тоже воспринимался как «исполнитель», ведь он должен был следить за тем, чтобы *мютевелли*-распорядитель скрыто не нарушал предписания *вакфие* под предлогом дополнительных ассигнований на ремонт доходных объектов или смены персонала.

Все эти особенности превращали систему вакфов в механизм, главной целью которого было воспроизводство и сохранение традиции, «ритуала», а не экономическая продуктивность. За длительный временной цикл, особенно в условиях быстро меняющейся экономической и политической конъюнктуры, материальные потери вакфов могли достигать значительных размеров: когда их главные «активы» эксплуатировались неэффективно, а социальная полезность неуклонно падала. Можно предположить, что принцип «неизменяемости» и «бессрочности» вакфа подходил для стабильной и статичной экономической системы, где технологии, вкусы и предпочтения не претерпевали революционных изменений и в рамках одного-двух поколений их трудно вообще было ощутить, не существовало идеи постоянного развития и трансформации разных сфер жизни. Именно в таких условиях формировалась система вакфов. Установление строгих и жестких правил управления каждым конкретным вакфом могло способствовать большей щепетильности их распорядителей и защищать интересы предполагаемых бенефициаров, гарантировать осуществление его социальных функций. Поэтому учредители, действительно заботившиеся об осуществлении социально-благотворительных функций своих вакфов, считали незначительными последствия строгого ограничения свободы *мютевелли* в принятии управленческих решений в сравнении с возможными злоупотреблениями, будь их полномочия более обширными. Той же логикой руководствовались и власти, поддерживавшие принцип «бессрочности и неизменности» вакфов как залог непрерывного осуществления их социальных функций. Даже если предположить, что следование этому принципу было частичным (есть немало примеров, как он нарушался), в рамках меняющейся экономики эффективность системы вакфов существенно уменьшалась.

Еще один упрек в адрес системы вакфов — их использование как гарантии против возможной конфискации, в частности, переданных в вакф земель *мири*, которые тем самым теряли свой статус условных служебных держаний и фактически бессрочно переходили под контроль семьи учредителя (приобретавшей целый ряд дополнительных прав на этот надел). В первые годы существования Османского государства, как пи-





Османский государственный деятель и автор политических трактатов Кочи-бей Гёмюрджинский (ум. ок. 1650) в своем знаменитом рисале задавался вопросом о законности семейных вакфов и призывал провести всеобщую ревизию вакуфной собственности

шет Омер Лютфи Баркан, власть строго следила за вопросами собственности на земли мири, однако с течением времени ситуация изменилась<sup>23</sup>. И хотя в большинстве случаев эти надель передавались в вакфы с религиозно-благотворительными целями, все чаще под прикрытием благотворительности скрывалась другая задача — сохранить имущество в руках своей семьи<sup>24</sup>. Зоркий обличитель пороков Высокой Порты Кочи-бей Гёмюрджинский писал в начале XVII в., что отдельные лица непонятным образом становились полными собственниками земли, территорий, которые несколько веков назад были завоеваны в кровопролитных боях и должны принадлежать государству, быть «общей собственностью всех мусульман»... эти люди близки к султану и используют свое привилегированное положение, превращают надель в семейные вакфы. В своем *рисале* Кочи-бей задавался вопросом о законности подобных образований и считал необходимым организовать султанскую инспекцию всех вакфов, основанных за последние 200 лет<sup>25</sup>.

Необходимость ревизии и контроля над вакфами и их доходами надолго закрепилась среди первоочередных задач внутренней политики Порты. Связано это было с крайней децентрализованностью системы

<sup>23</sup> *Barkan Ö.L. Şer'î Miras Hukuku Ve Evlâtlık Vakıfları // İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt VII, Sayı I. İstanbul, 1940. S. 14.*

<sup>24</sup> *Köprülü F. Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihî Tekâmülü // Vakıflar Dergisi, Sayı II. Ankara, 1942. S. 26.*

<sup>25</sup> *Koçibey M. Koçibey Risalesi (1041/1631) (Sadeleştiren: Zuhuri Danişman). İstanbul, 1972. S. 58–59.*

вакфов, невозможностью их строгого учета, но главное, количеством вакфов. Общее число *вакфие*, зарегистрированных в центральном реестре и хранящихся в Архиве Главного управления вакфов, составляет более 29 тыс. Из этих *вакфие* около 50 относятся еще ко временам малоазийских Сельджукидов. Однако эти цифры далеки от того, чтобы достоверно показать количество вакфов, созданных и функционировавших в османском обществе<sup>26</sup>. В сущности, статистически определить их количество крайне сложно, подобную попытку даже не предпринимали многочисленные турецкие и западные исследователи этого института. Сейчас, на основе проведенных изысканий, можно вывести данные о числе вакфов в отдельно взятых регионах в определенный отрезок времени: так, за 77 лет (с 1519 по 1596 г.) в Стамбуле было основано 2860 вакфов<sup>27</sup>. С другой стороны, по данным, приведенным в ряде опубликованных диссертаций, в XVII в. — 1663<sup>28</sup>; в XVIII в. — уже 6 тыс.<sup>29</sup>, а в XIX в. — более 9 тыс.<sup>30</sup> Конечно, все эти цифры не могут считаться окончательными. Например, известный турецкий исследователь Назиф Озтюрк, оценивая деятельность вакфов по архивным материалам, говорит о более чем 35 тыс. вакфов, созданных в Османской империи<sup>31</sup>.

Столь большой разброс в количественных оценках вполне объясним. У османов вплоть до образования в 1826 г. султанского Министерства вакфов не было единой централизованной системы контроля и учета вакфов. Поэтому, не проанализировав все судебные и налоговые реестры и целый ряд других документов, невозможно дать точное число созданных и функционирующих вакфов в Османской империи. До первой четверти XIX в. вакфы, существовавшие на территории Турции, разделялись на три группы: «древние» (*эвкаф-ы кадиме*), учрежденные в доосманские времена, «неистинные» (*эвкаф-ы ирсадийе*), созданные на базе земель *мири*, принадлежащих государству, и, наконец, «истинные» (*эвкаф-ы сахиха-и лязиме*), в которые была передана личная собственность<sup>32</sup>. Государство напрямую не вмешивалось в дела вакфов (за исключением «древних» и

<sup>26</sup> Öztürk N. Türk Yenileşme... S. 24.

<sup>27</sup> Barkan Ö.L., Ayverdi E.H. İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri, 953 (1546) Târihli. İstanbul, 1970. S. VIII/Tablo-I.

<sup>28</sup> Yüksel H. Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü (1585–1683). Sivas, 1998. S. 22.

<sup>29</sup> Yediyıldız B. XVIII. Yüzyılda... S. 151.

<sup>30</sup> Öztürk N. Türk Yenileşme... S. 34.

<sup>31</sup> Ibid. S. 40.

<sup>32</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar. Ankara, 1995. S. 112–116.

части «неистинных») и часто даже не обладало информацией о численности существующих вакфов, поскольку отсутствовала центральная система учета, а регистрация производилась только в шариатских реестрах<sup>33</sup>.

Озаботившись установлением непосредственного контроля над вакфами и их ресурсами, султан Махмуд II учредил в 1826 г. Министерство вакфов с обширными полномочиями. Махмуд II и с экономической, и с политической точек зрения был заинтересован в установлении прямого контроля над вакфами и их доходами. Правительство испытывало хроническую нужду в деньгах, особенно для создания новой армии. Кроме того, *улама* находились в оппозиции к реформаторской деятельности султана, осуждали его стремление следовать в своих преобразованиях примеру западных стран. Лишив своих противников доходов от вакфов, Махмуд II ослабил бы их не только экономически, но и политически. В 1809 г. султанские вакфы — к тому времени их число приблизилось к 50 — были подчинены особому управлению (*Evkâf-ı Hamidiye ve Mülhakatı İdaresi*)<sup>34</sup>. С упразднением янычарского корпуса в 1826 г. к этому управлению были присоединены «янычарские» вакфы, а ведомство получило другое название — служба вакфов Хамидие и Махмудие (*Hamidiye ve Mahmudiye Mütevelli Kaimmakamlığı*)<sup>35</sup>. Появление этой службы, обладавшей уже достаточно разветвленным аппаратом и контролировавшей значительное число богатых вакфов, стало последним шагом на пути к учреждению в 1826 г. в рамках начавшихся реформ султанского Министерства вакфов<sup>36</sup>. В функции нового ведомства входили регистрация актов учреждения вакфов, утверждение назначений *назыров* (инспекторов) и *мютевелли* вакфов, контроль над расходованием средств, получаемых с вакфов (в частности, на содержание богоугодных заведений и выплату жалования их служащим), и т. д. Однако масштабы, многообразие и степень разветвленности системы вакфов были таковы, что, в сущности, реальная деятельность этого ведомства сводилась, по большей части, лишь к формальной регистрации решений, принимаемых на местах мусульманскими судьями — *кади*, а также *назырами* и *мютевелли*.

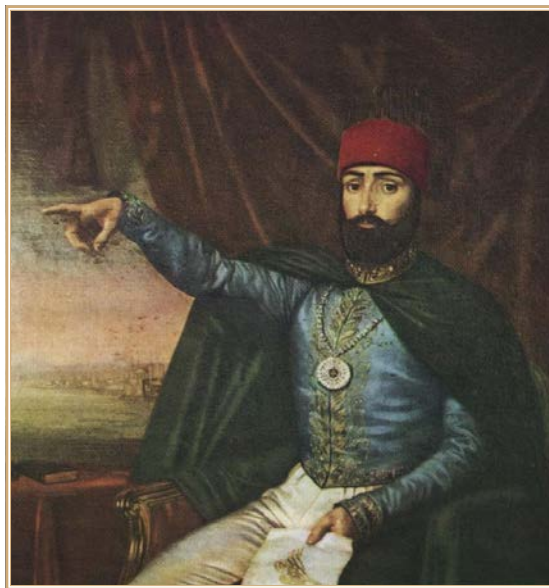
Некоторая централизация со стороны султанского министерства была достигнута относительно расходования средств лишь с султанских вакфов (в том числе вакфов Харамейн). Однако повседневное управление

<sup>33</sup> Ibid. S. 117.

<sup>34</sup> Öztürk N. Türk Yenileşme... S. 67–68.

<sup>35</sup> Akgündüz A. İslam... S. 360–364.

<sup>36</sup> Ibid.



Султан Махмуд II (1785–1839) учредил в 1826 г. Министерство вакфов с обширными полномочиями (портрет из музея Топкапы)

доходной недвижимостью, относящейся к этим вакфам, как и прежде, находилось в руках отдельных лиц на местах. Деятельность же «несултанских» вакфов по-прежнему целиком и полностью определялась *назырами* и *мютевелли* практически без вмешательства центральных властей<sup>37</sup>. Механизмы функционирования вакфов оставались вполне традиционными, равно как и назначение должностных лиц, получавших свое жалование из вакуфных средств. Эти назначения, как и прежде, осуществлялись благодаря родственным и личным связям, оформлялись кади на основании рекомендаций и свидетельских показаний. Махмуд II старался изменить ситуацию и даже издал в 1835 г. указ о том, чтобы впредь *мютевелли* назначались главой Министерства вакфов (а не кадиями, как раньше), чем надеялся поставить в зависимость от правительства управляющих вакфами. Однако и в этом Махмуд II, намеревавшийся поступить с вакфами так же, как с *тимарами* и *зеаметами* — включить их в государственный фонд, не добился большого успеха. По-прежнему вакфы остались больше в ведении *улама* и влиятельных *мютевелли*. Не получил Махмуд II и финансовых выгод: из-за злоупотреблений чиновников новой вакуфной администрации доходы, поступавшие в казну, были столь низкими, что даже не покрывали расходов, связанных с управлением вакфа-

<sup>37</sup> Deguilhem R. Centralised Authority and Local Decisional Power: Management of the Endowments in Late Ottoman Damascus // The Empire in the City. Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire. Würzburg, 2002. P. 221.



Панорамный вид знаменитого стамбульского Дома бедняков (*Istanbul Darülaceze Müessesesi*), созданного по специальному указу султана Абдулхамида II (1876–1909) [Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Yıldız Esas Evrak Defteri Nr. 408].

ми. Правительству приходилось давать этой администрации дотацию в сумме 12,5 млн курушей<sup>38</sup>.

По существу, система вакфов оставалась максимально децентрализованной, регулировалась в гораздо большей степени семейными и корпоративными, а не государственными отношениями. В итоге желание сконцентрировать в одних руках управление разрозненными вакфами, которое впредь должно было исходить из установки на централизацию и выстраивание «властной вертикали», и стремление заставить систему вакфов служить интересам государства, уменьшая тем самым финансово-политическое влияние религиозных кругов<sup>39</sup> — т. е. главные цели и задачи создания министерства так и остались нереализованными, решать их пришлось уже младотуркам и кемалистам. Впоследствии это привело к ослаблению вакуфной системы, сокрушению силы и влияния *улама*, наконец, сделало возможным продажу и перераспределение вакуфной собственности.

К концу XIX в. распространение коррупции и снижающаяся эффективность деятельности значительного числа вакфов, использование сомнительных механизмов эксплуатации, «замены» и «аренды» вакуфного имущества<sup>40</sup> негативно отразились на общественной репутации

<sup>38</sup> *Ubicini A.* Lettres sur la Tuquie. T. I. P., 1853. P. 272.

<sup>39</sup> *Öztürk N.* Türk Yenileşme... S. 69–75.

<sup>40</sup> *Kuran T.* The Logic of Financial Westernization in the Middle East // Journal of Economic Behavior & Organization. Vol. 56 (2005). P. 593–615.





Имперская детская больница (*Hamidiye Etfâl Hastanesi*),  
открытая в 1899 г. по специальному указу султана Абдулхамида II (1876–1909).  
Фотография 1903 г.

института, поставив под сомнение целесообразность и правомерность существования многочисленных вакфов. Наряду с распространением злоупотреблений важным катализатором кризиса системы вакфов во второй половине XIX в. стала политика османских властей по наращиванию роли государства в сфере социального обеспечения и благотворительности. В 1895 г. в Стамбуле был торжественно открыт созданный по специальному указу султана Абдулхамида II (1842–1918) знаменитый Дом бедняков (*İstanbul Darülaceze Müessesesi*), в 1899 г. — заработала Имперская детская больница (*Hamidiye Etfâl Hastanesi*), а еще раньше — в 1877 г. было создано Османское общество Красного полумесяца (*Osmanlı Hilali Ahmer Cemiyeti*), которое при младотурках превратилось в очень влиятельную структуру. В совокупности все это подготовило почву для масштабной конфискации вакуфной собственности, проводившейся в начале XX в. в разных частях Османской империи (от Турции и Сирии до Египта и Алжира).

Перманентные финансовые трудности, с которыми сталкивались османские власти в XIX в., вынуждали к поиску альтернативных источников пополнения имперской казны, в роли которых стали рассматривать многочисленные вакфы, широко используемые для ухода от налогов и защиты имущества от посягательств властей и этим вызывавшие раздражение у султана и османских сановников. И если прежде власти могли пойти на конфискацию лишь сомнительных по своему происхождению вакфов

(преимущественно «неистинных»), поскольку масштабная экспроприация вакфов неизбежно вызвала бы всеобщее неприятие как попрание религиозных символов и традиций и могла спровоцировать народные волнения, то на рубеже XIX—XX вв. ситуация стала иной: институциональный кризис системы вакфов изменил отношение значительной части общества к вопросу неприкосновенности института вакфов. Административные реформы периода Танзимата не смогли существенным образом повлиять на характер функционирования вакфов, однако они стали важным шагом к ликвидации автономного статуса вакфов: подчинение системы вакфов специально созданному профильному министерству, пусть и формальное, фактически нивелировало фундаментальный принцип неприкосновенности и неизменности предписаний *вакфие*. В результате вакфы, к которым на протяжении нескольких столетий многие относились как к аналогу траста, превратились в своеобразный резервный фонд правительства, которое получило возможность перераспределять доходы вакфов и использовать их нередко вопреки предписаниям *вакфие*: например, на подготовку военных парадов или прокладку трамвайных путей и выплату процентов по государственному долгу<sup>41</sup>. Подобные практики получили распространение по всей территории Османской империи, выхолащивая прежний неприкосновенный и непреходящий статус уставных целей вакфов<sup>42</sup>.

Всеобщего осуждения политика властей в отношении вакфов не вызывала. Прозападно настроенная часть общества смотрела на вакфы как на «реакционный институт»<sup>43</sup> и не выступала в его поддержку, менее радикальные сторонники реформ также не испытывали пиетета к институту вакфа в его традиционном виде, поддерживая курс на его модернизацию, видя в этом еще и способ давления на *улама*, выступавших традиционными противниками реформ. В целом реформаторы XIX в. не преследовали задачу полностью ликвидировать вакфы, а стремились уменьшить долю «вакуфного сектора» в экономике, тем самым сузив влияние *улама* и консервативной части османского общества, связанной с вакуфными учреждениями. В этом и состояла суть процесса «централизации» системы вакфов: уменьшить материально-финансовую базу влияния *улама* и пропорционально сократить их политический вес. При этом и власти, и сторонники реформирования системы вакфов сильно

<sup>41</sup> Çizakça M. A History... P. 79–86.

<sup>42</sup> Ibid. P. 110–168.

<sup>43</sup> Köprülü F. Vakıf... S. 24–25.

преувеличивали степень деградации института вакфа, его неэффективность и «реакционность», одновременно умаляя отрицательные стороны выстраиваемой централизованной системы надзора и администрирования вакфами. На деле злоупотребления и коррупция, характерная для системы вакфов, просто приняла иные формы: получило распространение нецелевое использование активов и доходов вакфов, малая доля которых шла на государственные и общественные нужды, многочисленные растраты и присвоение вакуфной собственности — все это едва ли позитивно отразилось на экономической жизни Османской империи<sup>44</sup>.

Сама по себе практика конфискации вакуфной собственности не являлась изобретением XIX в. и имела достаточное количество примеров в истории арабо-османского мира, она лишь приобрела более системный характер. Нередко власти прибегали к конфискации вакфов, у которых были утрачены *вакфие* или пресекался род *мютевелли*, а процедуры избрания нового не было предусмотрено. Подобная проблема была характерна для многих вакфов мечетей, которые после смерти *мютевелли* часто передавались в управления Министерства вакфов: только в Палестине в начале XX в. по этой схеме более 70 крупных вакфов перешло под контроль государства<sup>45</sup>.

Еще одна практика, получившая распространение во второй половине XIX в. — предоставление Министерству просвещения права распоряжаться частью средств вакфов культурно-образовательных учреждений, поскольку их масштабная, но слабо скоординированная деятельность стала рассматриваться как помеха на пути прогресса и развития сферы образования, контроль над которым стал одним из приоритетов государства. В 1883 г. был издан специальный закон, по которому средства значительного числа вакфов медресе, мечетей и *текке* передавались в распоряжение государственных образовательных учреждений<sup>46</sup>, что позволило правительству установить свой контроль не только над доходами культурно-образовательных вакфов, но и вакуфными религиозными и светскими учебными заведениями.

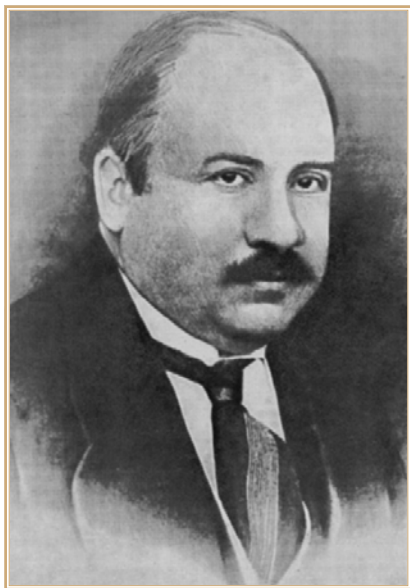
В политике младотурок можно увидеть еще более негативное отношение к вакфам, чем у реформаторов XIX в. Годы после младотурецкой революции 1908 г. стали временем наиболее острой критики вакфов<sup>47</sup>,

<sup>44</sup> Çizakça M. A History... P. 85–86.

<sup>45</sup> Reiter Y. Islamic Endowments in Jerusalem Under British Mandate. L., 1996. P. 14–17.

<sup>46</sup> Granott A. The Land System in Palestine: History and Structure. L., 1952. P. 140.

<sup>47</sup> Köprülü F. Vakıf... S. 34.



Османский политический деятель и социальный философ Мехмед Зия Гёкальп (1876–1924), предлагавший правительству провести секуляризацию вакфов

на фоне которой власти окончательно утвердились в необходимости национализировать обширные материально-финансовые ресурсы вакфов. Вопрос о вакфах стал одним из ключевых пунктов широкой дискуссии о роли религии в жизни Османского государства и общества. На одном полюсе были «исламисты», отстаивавшие необходимость сохранения ведущей роли ислама и исламских институтов в общественной и политической жизни, на другом — их оппоненты, «западники» и националисты, выдвигавшие идеи модернизации и тюркизации ислама, а также секуляризации политических институтов и общественной сферы. Среди радикальных мер по секуляризации и модернизации, идеи которых выдвигались на страницах младотурецкой печати, многое впоследствии было воплощено кемалистами в 1920-е гг.: упразднение медресе, ликвидация суфийских тарикатов, европеизация одежды, реформа языка, «тюркизация Корана» и др. Националисты, признавая ключевую роль ислама в формировании национального самосознания, активно поддерживали идеи секуляризации. Зия Гёкальп (1876–1924) предлагал правительству провести секуляризацию вакфов и других ключевых общественных институтов — медресе, шариатских судов, а сферу полномочий *шейх-уль-ислама* свести исключительно к вопросам религии. Во второй половине 1910-х гг. многие идеи Гёкальпа были реализованы: ведомство *шейх-уль-ислама* было низведено до уровня департамента, а сам он лишился статуса министра, Министерство юстиции получило контроль

над шариатскими судами, Министерство просвещения — над медресе, а Министерство финансов — над администрацией вакфов. Для правительства младотурок, у которых автономный статус вакфов, аккумулировавших колоссальные ресурсы, вызывал нескрываемое раздражение, меры по упорядочению разветвленной системы вакфов и установление формального контроля над их материально-финансовыми ресурсами должны были стать важным шагом на пути использования вакфов в интересах государства и общества. «Всякий вакф есть некое божественное учреждение, у него свои законы, свои чиновники, свой бюджет... — иронизировал в одной из своих поэм видный теоретик турецкого национализма Зия Гёкальп. — Течет время, а служба в этом диване ничуть не изменилась... Ведь надзиратель вакфа — это рука мертвеца. Но почему же бразды правления живыми находятся в руках у мертвых? Почему защищается этот порядок незыблемости и неизменности (*вакафа*) в стране турок, которая стремится вперед?»<sup>48</sup>

Таким образом, младотурки фактически подготовили кемалистские реформы института вакфа в 1920-е и 1930-е гг., больше похожие на попытку его ликвидации. Практически все, что происходило с вакфами в первые годы существования республики — от окончательной секуляризации системы медресе (по закону об объединении образования<sup>49</sup>) до перераспределения вакуфных земель (по закону о наделении землей<sup>50</sup>) и распродажи недвижимости вакфов (по закону о вакфах 1935 г.<sup>51</sup>) — так или иначе проговаривалось, а иногда и практиковалось в конце XIX и начале XX в.



<sup>48</sup> *Gökalp Z. Yeni Hayat: Doğru Yol.* Ankara, 1976. S. 35.

<sup>49</sup> 430 Sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu // Resmi Gazete, 06/03/1340 (1924). Sayı 63.

<sup>50</sup> Çitçiyi Topraklandırma Kanunu (4753 Sayılı ve 11/6/1945 Tarihli) // Resmi Gazete, 15/06/1945. Sayı 6032.

<sup>51</sup> 2762 Sayılı Vakıflar Kanunu // Resmi Gazete, 13/06/1935. Sayı 3027.





## REFERENCES

1. *Meyer M.S.* The Ottoman Empire in the 18th Century. The Features of Structural Crisis [Osmanskaja imperija v XVIII veke. Cherty strukturnogo krizisa]. Nauka, Moscow, 1991.
2. *Shlykov P.V.* Waqfs in Turkey [Vakfy v Turcii]. Marjani Publishing House. Moscow, 2011.
3. *Akdağ M.* Economic and Social History of Turkey (1453–1559), T. 1. [Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi (1453–1559), Cilt II]. Türk Tarih Kurumu, İstanbul, 1974.
4. *Akgündüz A.* Waqf Institution in the Islamic Law and Ottoman Practice [İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi]. Osmanlı Araştırmaları Vakfı. İstanbul, 1996.
5. *Barkan Ö.L.* Sharia Inheritance Law and Waqfs of Adopted Children // Journal of the Faculty of Economics İstanbul University, Vol. 7, Issue 1 [Şer'î Miras Hukuku Ve Evlâtlık Vakıfları // İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt VII, Sayı I]. İstanbul, 1940. P. 10–29.
6. *Barkan Ö.L., Ayverdi E.H.* İstanbul Cadastral Record Books of 953 (1546) [İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri, 953 (1546) Târihli]. Baha Matbaası, İstanbul, 1970.
7. *Granott A.* The Land System in Palestine: History and Structure. Eyre and Spottiswoode. London, 1952.
8. *Çagatay N.* The Problem of Riba-Interest and Banking in the Ottoman Empire // The Journal of Waqfs, Issue 9 [Osmanlı İmparatorluğunda Riba-Faiz Konusu ve Bankacılık // Vakıflar Dergisi. Sayı IX]. Ankara, 1970. P. 31–56.
9. *Cem İ.* Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi. Can Yayınları, İstanbul, 2004.
10. *Çizakça M.* A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present. Boğaziçi University Press, İstanbul, 2000.

11. *Cole J.R.I.* Al-Tahtawi on Poverty and Welfare // Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts. Ed. by M. Bonner, M. Ener, A. Singer. State University of New York Press. Albany, 2003. P. 223–238.
12. *Deguilhem R.* Centralised Authority and Local Decisional Power: Management of the Endowments in Late Ottoman Damascus // The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire. Ed. by J. Hanssen, T. Philipp, S. Weber. Ergon in Kommission. Würzburg, 2002. P. 219–234.
13. *Elmalılı M.* Hamdi Yazır on Waqfs. Translated by N. Öztürk [*Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar. Çevirmen: Nazif Öztürk*]. Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.
14. *Gökalp Z.* New Life: the Right Way [Yeni Hayat: Doğru Yol]. Devlet Kitapları, Ankara, 1976.
15. *Huart C.* Imaret // Encyclopaedia of Islam. 1st ed. Vol. 2. Brill, Leiden, 1927. P. 475.
16. *Issawi Ch.* The Economic History of Turkey 1800–1914. University of Chicago Press. Chicago, 1980.
17. *Koçibey M.* The Tractate of Koçibey (1041/1631). Abridged by Z. Danışman [Koçibey Risalesi (1041/1631) (Sadeleştirilen: Zuhuri Danışman)]. Milli Eğitim Bakanlığı. İstanbul, 1972.
18. *Köprülü F.* The Legal Nature and Historical Development of Waqf Institution // The Journal of Waqfs, Issue 2 [Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihi Tekâmülü // Vakıflar Dergisi, Sayı II]. Ankara, 1942. P. 1–35.
19. *Kuran T.* The Logic of Financial Westernization in the Middle East // Journal of Economic Behavior & Organization. Vol. 56 2005. P. 593–615.
20. *Öztürk N.* The Waqf Institution in the History of Turkish Modernization [Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi]. Ankara, 1995.
21. *Peri O.* Waqf and Ottoman Welfare Policy: The Poor Kitchen of Hasseki Sultan in Eighteenth-Century Ottoman Jerusalem // Journal of the Economic & Social History of the Orient. Vol. 35. 1992. P. 167–186.
22. *Reiter Y.* Islamic Endowments in Jerusalem Under British Mandate. Portland. London, 1996.
23. *Stillman N.A.* Charity and Social Service in Medieval Islam // Societas. Vol. 5. 1975. P. 105–115.

24. *Yediyıldız B.* Waqf Institution in Turkey of the 18th Century: The Social History Research [XVIII. Yüzyılda Türkiyede Vakıf Müessesesi. Bir Sosyal Tarih İncelemesi]. Türk Tarih Kurumu. Ankara, 2003.
25. *Yüksel H.* The Role of Waqfs in the Social and Economic Life of the Ottoman Empire (1585–1683) [Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü (1585–1683)]. Özel Yayın. Sivas, 1998.



**Ключевые слова:**

Османская империя, Турция, система вакфов, исламские институты, модернизация, джемааты

Pavel V. Shlikov

## REFORMATION OF THE WAQF SYSTEM IN THE LATE OTTOMAN EMPIRE: INSTITUTIONAL CRISIS AND SEARCH FOR NEW PHILOSOPHY OF WAQF



The paper analyses the transformation of the traditional waqf institution in the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century Ottoman Empire — the process which determined the fate of waqfs in the early republican period of Turkey's history. The spread of corruption and precarious practices of «exchange» and «rent» of waqf properties together with the declining effectiveness of many waqf activities — all this had a negative impact on the public reputation of waqfs and questioned both the legitimacy and usefulness of numerous waqfs and the large scale waqf network. The Ottoman authorities were concerned about the direct control of waqfs and their properties, in 1826 the Sultan Mahmud II established a Ministry of Waqfs with extensive power and jurisdiction. However, the scale, diversity and ramified structure of the waqf system reduced the real work of the ministry mostly to the formal registration of the decisions taken at the local level. As a result, the waqf system remained decentralized and its activities were determined mostly by family and corporate interests and not by the state. Along with the widely spread corruption and misuse of waqf properties another factor conducive to the growing of crisis in the waqf system was the Ottoman state's aspiration to play an increasingly important role in the sphere of social welfare, social security and charity in the late 19<sup>th</sup> century. The combination of these factors paved the way for the large-scale confiscation of waqf properties in various parts of the Ottoman Empire in the early 20<sup>th</sup> century (from Turkey to Syria and Egypt).

**Key words:** the Ottoman Empire, Turkey, Waqf System, Islamic Institution, Modernisation, Jemaats.

**Pavel V. Shlykov** — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at the Middle East History Department, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.



ШЛЫКОВ Павел Вячеславович



кандидат исторических наук, доцент кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова



Н.Р. Краюшкин

## ФЕНОМЕН «ПУТЕШЕСТВИЯ В ПОИСКАХ ЗНАНИЯ» В ОСМАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ



После того как турки-османы захватили большую часть арабских стран Ближнего Востока и Северной Африки и в 1683 г. дошли до Вены, власть Стамбула утвердилась на разнородных пространствах Средиземноморья. Завоеванные территории в Европе стали частью *дар ал-ислама*<sup>1</sup>, увеличив ареал прямого распространения арабо-мусульманской духовной традиции. В этой обстановке новое значение приобрели «путешествия в поисках знания» (*рихла*), способствовавшие интенсификации культурно-интеллектуальной жизни Османской империи и утверждению идейного единства османского общества.

Немаловажное значение для престижа османских правителей имело взятие в 1638 г. Багдада Мурадом IV, который объявил себя лидером всего мусульманского мира, выступив в роли главного защитника суннитского правоверия. В условиях постоянной конфронтации с христианской Европой и с шиитским Ираном Стамбул был вынужден проводить особую культурно-религиозную политику по укреплению идейного един-

<sup>1</sup> *Дар ал-ислам* (араб. «обитель ислама») — собирательное обозначение всех земель, на которых установилось безраздельно господство мусульман.



ства государства<sup>2</sup>. В связи с этим всячески поддерживалось стремление мусульманских ученых уберечь традиционную систему ценностей от иноземных влияний, «расшатывавших», по их мнению, устои ислама и всего османского общества.

По замечанию отечественного исследователя А.Б. Халидова, на этом фоне интеллектуальная и «книжная деятельность на арабском языке отнюдь не прекратилась, но продолжалась, пожалуй, с не меньшим размахом, чем прежде»<sup>3</sup>. Создавалось множество различных комментариев и учебных пособий для разъяснения основ всего широкого комплекса богословско-филологических наук, изучавшегося в мусульманских школах—*медресе*. Через собирание этих книг, а также через общение с известными учеными-богословами (*улама*) и путешествия в признанные центры османской учености мусульманские паломники и «искатели знания» (*талабат ал-'илм*) стремились приобщиться к богатому исламскому культурному наследию. В результате уже к XVII в. в Османской империи сформировались основные маршруты путешествий и выстроилась сложная система межличностных взаимосвязей.

Осуществление масштабного странствия для «поиска знания» являлось основной целью всех путешествий—*рихлат*. Параллельно с этим путешественники стремились совершить паломничество — *хадж* в Мекку и Медину и по ходу посетить могилы известных мусульманских «святых».

<sup>2</sup> Для этого, в частности, османские султаны активно занимались реставрационными работами в главных святых местах ислама и посылали их жителям щедрые подарки. Так, еще в 1532 г. по приказу султана Сулеймана Кануни (1520–1566 гг.) была отреставрирована мечеть пророка Мухаммада в Медине (*ал-масджид ан-набави*). Реставрационные работы в этом городе велись и при Селиме II (1566–1574 гг.), Мураде III (1574–1595 гг.) и их преемниках. В Иерусалиме были заново отстроены городские стены, и в 1552 г. обновлено Благородное святилище (*ал-харам аш-шариф*). Именно в это время мечеть купола скалы (*масджид куббат ас-сахра*) покрыли изящной керамикой. Параллельно в Дамаске по приказу Селима I (1512–1520 гг.), возвращавшегося из военного похода в Египет, была построена мечеть с гробницей *аш-шейха ал-акбара* («величайшего [суфийского] учителя») Ибн 'Араби (1165–1240), ставшая местом паломничества и одним из главных образовательных центров сирийской столицы. Evliya Çelebi in Medina: the relevant sections of the Seyahatname. Edited with commentary and introduction by Nurettin Gemici; translation of the Ottoman Turkish text by Robert Dankoff. Brill. Leiden: Brill, 2012. P. 2; Tamari S. Between the «Golden Age» and the Renaissance: Islamic Higher Education in Eighteenth-Century Damascus // Trajectories of Education in the Arab World: Legacies and Challenges. London-New York: Routledge, 2010. P. 41; Akkac S. The Poetics of Concealment: al-Nabulusi's Encounter with the Dome of the Rock // Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World. 2005. № XXII. P. 110–127.

<sup>3</sup> Халидов А.Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М.: Наука, 1985. С. 70.

Во введении к описанию совершенного в последней четверти XVII в. «большого» путешествия мусульманский поэт и мистик из Дамаска ‘Абд ал-Гани ан-Наблуси (1641–1731) приводил множество коранических стихов (*айатов*), чтобы объяснить, зачем он решился на совершение долгого и опасного странствия. В большинстве из них речь идет о необходимости странствовать по земле для того, чтобы «увидеть, каким был конец тех, кто счёл ложью истину» (6:11)<sup>4</sup> или «тех, кто считал лжецами посланников Аллаха, ведь это есть разъяснение людям, верное руководство и назидание для богобоязненных» (3:137–138)<sup>5</sup>. Выбор сур ‘Абд ал-Гани не случаен — через них он иносказательно обращался к мусульманским богословам, порицавшим различные суфийские духовные практики и нравственные ориентирсы, в которых ан-Наблуси не находил ничего зазорного. Скорее всего, это идейное противостояние сыграло значительную роль в том, что он уволился со всех преподавательских должностей в Дамаске, в том числе из Омейядской мечети, и стал жить «затворником» за счет доставшегося ему в наследство семейного состояния<sup>6</sup>. Спустя семь лет уединения дамаский суфий отправился в долгие странствия. С одной стороны, ‘Абд ал-Гани стремился «сбежать от идейных врагов в Дамаске», а с другой — пообщаться с мусульманскими учеными из других городов и утвердить среди них правильное, по его мнению, суфийское понимание ислама. Многогранные рассказы дамаского подвижника о том, какую «божественную благодать» (*бараку*) можно получить при поклонении могилам мусульманских «святых» (*зийара*), также были призваны служить культурной популяризации мистического ислама.

<sup>4</sup> Здесь и далее Коран цитируется по: Коран. Перевод смыслов и комментарии Э.Р. Кулиева. М.: Эксмо, 2012.

<sup>5</sup> *Ан-Наблуси ‘Абд ал-Гани*. Ал-Хакика ва-л-маджаз фи-р-рихла ила билад аш-Шам ва Миср ва-л-Хиджаз (Достоверное и образное описание путешествия по Великой Сирии, Египту и Хиджазу). Каир: ал-Хайа ал-мисриййа ал-‘амма ли-л-китаб, 1986 (далее — Хакика). С. 2–3.

<sup>6</sup> Так, например, объясняют внезапное увольнение ан-Наблуси со всех занимаемых им преподавательских должностей в Дамаске австралийский исламовед Самер Аккач и американский ученый Стив Тамари (*Akkach S. ‘Abd al-Ghani al-Nabulusi: Islam and the Enlightenment*. Oxford: Oneworld Publications, 2007. P. 36–39; *Tamari S. The Alim as Public Intellectual: Abd al-Ghani al-Nabulusi as Scholar-Activist // Intellectuals and Civil Society in the Middle East: Liberalism, Modernity and Political Discourse*. London-New York: I.B. Tauris, 2012. P. 19–20). В свою очередь британская исследовательница трудов ан-Наблуси Элизабет Сирриэ считает, что потребность дамаского суфия на несколько лет отрешиться от мира была вызвана его стремлением к уединению из чисто духовных соображений (*Sirriyeh E. Sufi Visionary of Ottoman Damascus: ‘Abd al-Ghani al-Nabulusi, 1641–1731*. London; New York: Routledge Curzon, 2005. P. 49–52).



Турецкий 'алим.  
Nicolay, Nicolas de.  
*The Navigations,  
Peregrinations, and  
Voyages, made into  
Turkie.* Lyon: G. Roville,  
1568. P. 195

Другими мотивами руководствовался мусульманский богослов из обычной мединской семьи Мухаммад Кибрит (ум. в 1659 г.), совершивший *хадж* в 1629–1631 гг. В названии своего трактата он приводит кораническое изречение из 106 суры Корана «Курайш» («Курайшиты») — «Рихлат аш-шита' ва-с-сайф» («Путешествие зимой и летом») — единственное упоминание понятия *рихла* во всем мусульманском Священном Писании<sup>7</sup>. В этом отрывке рассказывается о милости, которую Аллах даровал доминировавшему еще в доисламские времена в Мекке племени курайшитов, проявлением чего стали их контроль над главным мекканским святилищем — Каабой — и их успешные торговые поездки зимой в Йемен, а летом в Сирию.

Обращая взор читателя на это кораническое изречение, Кибрит подчеркивал эзоповым языком духовное превосходство хранителей священных городов — Мекки и Медины — над всеми другими представителями мусульманского мира. Такое понимание прекрасно укладывалось во всю парадигму его путешествия, во время которого ему приходилось жить за счет пожертвований как выходящу из священного города. Главным покровителем мединского богослова выступал стамбульский шейх ал-ис-

<sup>7</sup> Кибрит Мухаммад. Рихлат аш-шита' ва-с-сайф (Путешествие зимой и летом). Бейрут, 1965.

лам Йахйа б. Закария (он занимал этот пост трижды — в 1622–1623, 1625–1632, 1634–1644 гг.)<sup>8</sup>.

Тем не менее Мухаммад Кибрит воспринимал путешествие—*рихла* более широко, нежели это отражено в Коране, включая в него и «поиск знания» (*талаб ал-‘илм*). К примеру, он писал в стихах, рассказывая о целях своего пути:

Радуйся наукам (*‘улум*) и их точности,  
 В них раскрываются тайны и приходит понимание [мироздания].  
 Покори все отрасли права (*фикха*) плодovitого,  
 Приблизись ты к сладости [Божественного] сада.  
 В стихах и прозе освоишь ты правильность речи (*фасаха*),  
 Воздастся тебе сторицей за твое усердие.  
 А тот, кто откроет дверь красноречия (*байан*),  
 Получит ключ от всех дверей.

Таким образом, арабские авторы в османскую эпоху использовали понятия «путешествие» (*рихла*) и «поиск знания» (*талаб ал-‘илм*)<sup>9</sup> как полные синонимы<sup>10</sup>. Считалось, что такое «целостное знание», включающее и богословие, и религиозное право, и красноречие, а также открывающее тайны мироздания и «лечащее больные сердца», было ниспослано с небес через пророка Мухаммада «для тех, кто жаждет учиться»<sup>11</sup>. Тем самым мусульманские авторы подчеркивали особое значение и превосходство арабов над другими народами в передаче этого знания<sup>12</sup>.

Особое внимание арабоязычной мусульманской культурной традиции и ближневосточным центрам по передаче и накоплению знания

<sup>8</sup> Скорее всего, именно поэтому Мухаммад Кибрит посвятил Йахйе б. Закарии все свое странствие во введении. *Кибрит Мухаммад*. Рихлат... С. 5.

<sup>9</sup> Причем знание (*‘илм*, мн.ч. *‘улум*) они понимали как целостную холистическую систему представлений о мире, которая включала в себя совокупность этических, метафизических и религиозных принципов, выполняющих гносеологическую, экзистенциальную и сотериологическую функции. Подробнее об этом типе знания см.: *Роузентал Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М.: Наука, 1978.

<sup>10</sup> В арабо-мусульманском мире слияние понятий *рихла*, *талаб ал-‘илм* и *хаджа* в единое целое произошло еще к началу XII в. Подробнее об этом см.: *Gellens S.* The search for knowledge in medieval Muslim societies: a comparative approach // *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination (Comparative Studies on Muslim Societies)*. Los Angeles: University of California Press, 1990. P. 53.

<sup>11</sup> Хакика. С. 106–107.

<sup>12</sup> Кроме того, выделялось также значение арабского языка в познании мира. При этом образованные люди, как, к примеру, ан-Наблуси и его предки, владели также турецким (*туркиййа*) и персидским (*фарсиййа*) (там же. С. 13).

уделял также турецкий путешественник из семьи османских придворных Эвлия Челеби (1611–1682). В десятитомной «Книге путешествий» («Сейяхатнаме») говорится о том, что главной целью всех его сорокалетних странствий стало посещение мусульманских святых мест Сирии, Египта и Хиджаза, как и в случае ан-Наблуси и Кибрита. Еще в первом томе «Сейяхатнаме» Челеби писал: «У меня были всегда хорошие отношения с дервишами... и когда я услышал [от них] описание семи климатов и четырех краев земли... я воскликнул: “...Удостоюсь ли я [когда-нибудь] достичь священных земель — Каира и Дамаска, Мекки и Медины?”»<sup>13</sup>. И хотя исторических достопримечательностей и могил значимых мусульманских «святых» было достаточно много и в самом Стамбуле, он все-таки вопрошал себя: «Смирный раб мечтает совершить *хадж* [так же, как это делают все остальные]. Как же... могу я освободиться от давления... родственников и стать путешественником?»<sup>14</sup>

В итоге, маршрут путешествий Эвлия Челеби долгие годы был связан с деятельностью его родных, с которыми он вынужденно отправлялся по государственным и торговым делам в различные уголки Османской империи. Во втором томе он описывает посещение старой столицы османов — Бурсы — и Кавказа<sup>15</sup>. После смерти отца он опять возвратился домой в Стамбул. Далее Челеби рассказывает о том, как, находясь на службе у одного из своих родственников — Мелека Ахмед-паши (визирь Османской империи в 1650–1651 гг.), он вместе с ним посетил Иран, Месопотамию, Курдистан и Трансильванию<sup>16</sup>. После смерти Мелека Ахмед-паши в 1662 г. Эвлия Челеби участвовал в османских военных кампаниях в Европе и, как считается, побывал с дипломатическим визитом в Вене<sup>17</sup>. После войны он отправился в путешествия по Крыму, Калмыкии, Греции и в 1669 г. стал свидетелем османского завоевания Крита<sup>18</sup>. Только в девятом томе идет речь о том, как Челеби в возрасте шестидесяти лет (1671–1672 гг.) наконец удалось совершить *хадж* в Мекку и Медину

<sup>13</sup> Kim Sooyong, Robert Dankoff, Evliya Çelebi. An Ottoman Traveller: Selections from the Book of Travels of Evliya Çelebi. Translation and commentary by Robert Dankoff and Sooyong Kim. London: Eland, 2011. P. 4.

<sup>14</sup> Там же. С. 33.

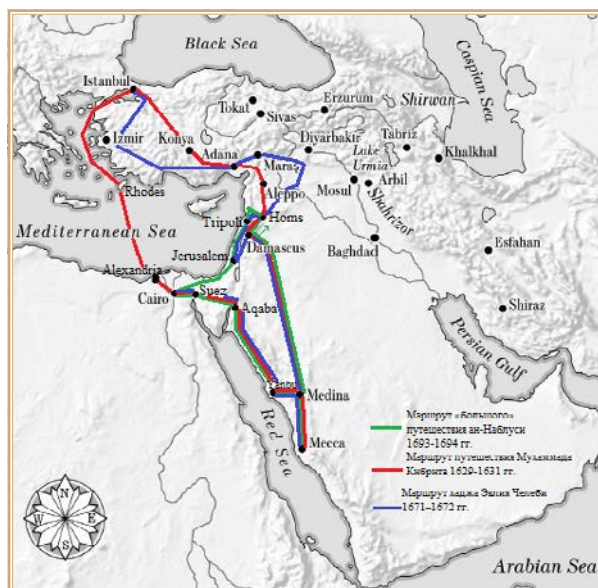
<sup>15</sup> Там же. С. 36–83.

<sup>16</sup> Там же. С. 86–111.

<sup>17</sup> Там же. С. 226–240. Однако многие события, описанные Челеби, не всегда находят подтверждение в других источниках, и их достоверность может быть поставлена под сомнение.

<sup>18</sup> Там же. С. 249–290.





Классический путь паломников в Мекку и Медину,  
по которому прошел Мухаммад Кибрит

и посетить также Дамаск и Иерусалим<sup>19</sup>. Затем Эвлия осел в Каире, чему и посвящен весь последний том его произведения<sup>20</sup>.

Таким образом, пути паломников в Мекку и Медину могли быть очень разными и витиеватыми в зависимости от их жизненных обстоятельств. Тем не менее существовал и классический путь, который сложился после османского завоевания Константинополя. Именно по нему прошел Мухаммад Кибрит.

Вместе с тем чем богаче и знатнее был паломник, тем он менее был склонен следовать этому наиболее удобному пути через Стамбул, Каир и Дамаск напрямую в Мекку и Медину. Если Челеби был вынужден сопровождать своих знатных родственников-покровителей, то ан-Наблуси мотивировал его интерес к святыням Сирии, Ливана и Палестины. Именно поэтому во всех его четырех путешествиях он стремился посетить, прежде всего, признанные центры мусульманской учености этого региона<sup>21</sup>. В то же время Кибрит, как более ограниченный в средствах паломник, практически не отклонялся от классического паломнического пути. Мединскому богослову не удалось даже добраться до Иерусалима, что было

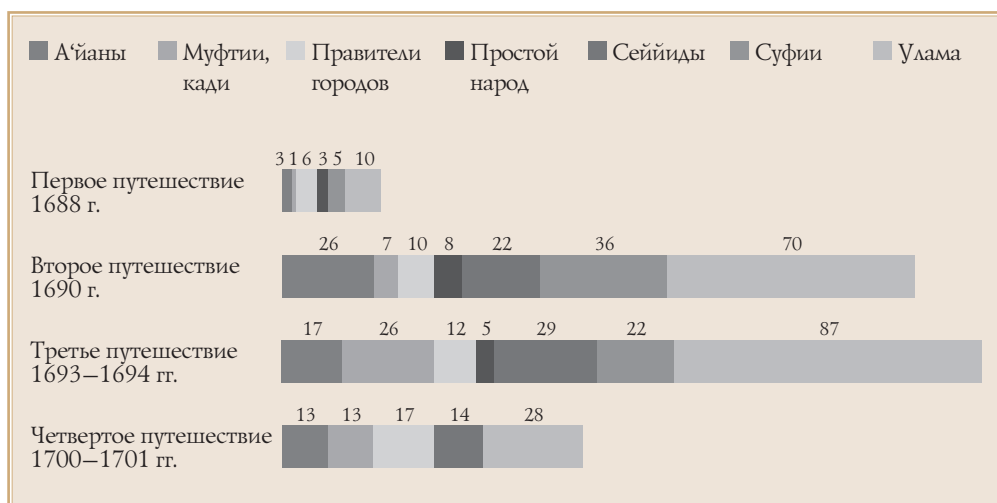
<sup>19</sup> Там же. С. 293–351.

<sup>20</sup> Там же. С. 353–432. В египетской столице Эвлия Челеби, скорее всего, и скончался.

<sup>21</sup> Всего ан-Наблуси оставил воспоминания о четырех путешествиях, которые он совершил в долину Бекаа в 1688 г., в Иерусалим в 1690 г., по Великой Сирии, Египту и Хиджазу в 1693–1694 гг. и в ливанский город Триполи в 1700–1701 гг.

связано с тем, что он очень боялся упустить сирийский паломнический караван, направлявшийся из Дамаска в Мекку и Медину<sup>22</sup>.

Вне зависимости от происхождения и социального положения путники встречались с представителями культурно-интеллектуальной элиты, вместе с ними молились в мечетях, посещали могилы мусульманских «святых», гуляли на природе и обсуждали разнообразные темы религиозного, научного и бытового характера. Исключительно полезным источником в изучении этого вопроса являются трактаты ‘Абд-ал-Гани ан-Наблуси, в которых он подробно изложил, что интересовало представителей разных социальных слоев в рассматриваемый период.



#### Встречи ан-Наблуси в Сирии

Дамасский суфий лично встречался с представителями политической и духовной элиты — например с *вали* (наместником) Египта ‘Али-пашой<sup>23</sup> — и принимал участие в совместных научно-поэтических заседаниях (*маджлисах*)<sup>24</sup>. Кроме того, со многими шейхами и чиновниками он поддерживал переписку. Среди них, к примеру, были *хаким* (управ-

<sup>22</sup> *Кибрит Мухаммад*. Рихлат... С. 230. Для сравнения весьма примечательно, что Челеби специально опоздал на паломнический караван из Стамбула в Дамаск, чтобы сначала самостоятельно посетить средиземноморское побережье Малой Азии, где он еще не бывал. *Kim Sooyong, Robert Dankoff, Evliya Çelebi. An Ottoman Traveller...* P. 292; *Evliya Çelebi in Medina...* P. 8.

<sup>23</sup> Хакика. С. 202, 257, 283, 292–293.

<sup>24</sup> В таком формате ан-Наблуси встречался особенно часто с каирскими богословами в доме шейха суфийского братства ал-бакриййа Зин ал-‘Абидина ал-Бакри. Заседания проходили каждый день с утра или вечером. Там же. С. 181, 184, 203 и др.

ляющий) Хомса Ибрахим-ага<sup>25</sup>, который предоставил ему небольшой отряд солдат для охраны, или глава корпорации потомков пророка Мухаммада (*накиб ал-ашраф*) Хамы сеййид Йасин-эфенди<sup>26</sup>. Ан-Наблуси поддерживал также связи со многими другими шейхами, в частности, с Мухаммадом ал-Бадри ад-Дамйати и его учеником Мустафой ал-Хариси ад-Дамйати, которые сопровождали ‘Абд ал-Гани из Иерусалима в Дамаск во время его «среднего» путешествия 1690 г.<sup>27</sup>, с кади Иерусалима ‘Ата’ Алла-эфенди<sup>28</sup>, с шейхом суфийского братства ал-бакриййа в Египте Зин ал-‘Абидином ал-Бакри<sup>29</sup>.

Согласно проведенным подсчетам, основной темой бесед ан-Наблуси с представителями разных социальных групп можно уверенно признать поэзию — декламацию стихов в сопровождении филологического комментария. Таким образом, высокий статус арабского языка и арабской изящной словесности как основы для передачи всех видов знания, установления социальных контактов, простого развлечения и приятного времяпрепровождения сохранил свои позиции и в османскую эпоху. Второе место занимали ученые дискуссии (*‘илм*) и обсуждение общих научно-богословских вопросов. Почти с той же частотностью обсуждался суфизм — мистический ислам. Кроме того, в центре дебатов ан-Наблуси и его спутников оказывались арабская изящная словесность (*адаб*), исламское право (*фикх*), а также беседы о снах, предсказаниях и чудесах<sup>30</sup>.

Ан-Наблуси обсуждал традиционные для арабо-мусульманской культуры темы с особым, хоть и не всегда последовательным, стрем-

<sup>25</sup> Там же. С. 31, 43.

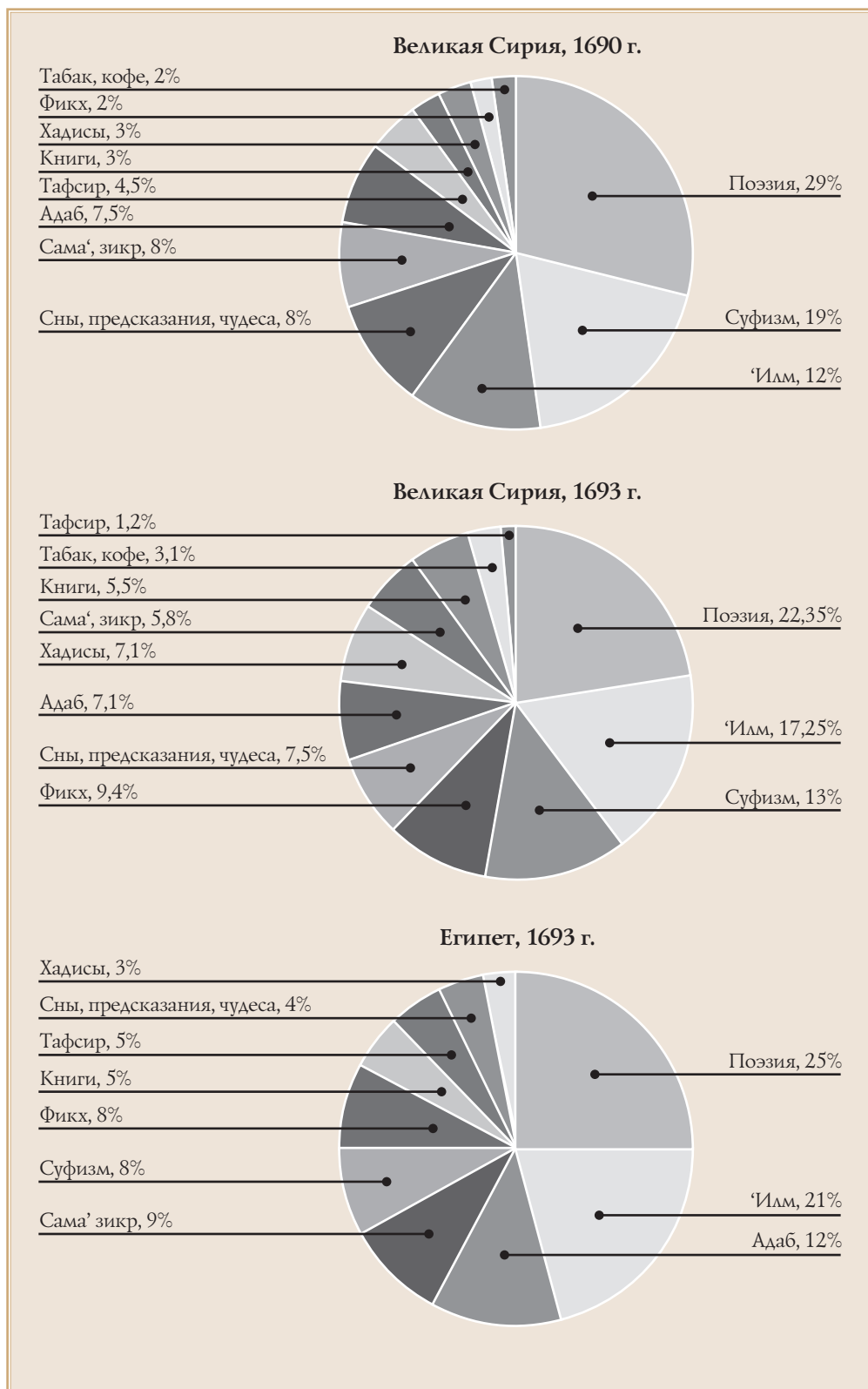
<sup>26</sup> Там же. С. 46–47. Дружественные отношения между двумя шейхами явно были связаны с тем, что отец Йасин-эфенди — ‘Абд ар-Раззак ал-Килани — посвятил ан-Наблуси в члены братства ал-кадириййа, и сам *накиб ал-ашраф* был одним из главных шейхов этого «ордена» в Сирии. Хакика. С. 49; *Ал-Муради Халил*. Силк ад-дурар фи а’йан ал-карн ас-сани ‘ашар (Жемчужный путь знатных лиц двенадцатого века). Т. 4. Каир: ал-Матба’а ал-мириййа ал-‘амира би-Булак, 1884. С. 238.

<sup>27</sup> Они обменялись изысканными касыдами. Хакика. С. 110–113.

<sup>28</sup> Они обсуждали, главным образом, мусульманских «святых», похороненных в Газе. Там же. С. 155–156.

<sup>29</sup> Там же. С. 294, 308, 317, 488–490. Об установившихся крепких связях между шейхом ал-Бакри и ан-Наблуси свидетельствует тот факт, что каирскому суфию ‘Абд ал-Гани поспешил сразу после прибытия в Дамаск сообщить письмом об удачном завершении *хаджа*.

<sup>30</sup> Собираанию преданий о словах или действиях пророка Мухаммада (*хадисов*) и толкованию Корана (*тафсиру*) отводилось куда меньше внимания, тогда как в эпоху классического ислама именно эти вопросы интересовали «путешественников в поисках знания» больше всего. Gellens S. The search for knowledge... P. 55.



Основные темы бесед ан-Наблуси

лением установить истинное положение вещей рационально-критическими методами. Так, в деревне ал-‘Азизия около Иерусалима ‘Абд ал-Гани вступил со своими попутчиками в спор о том, где находится настоящая могила пророка Мусы (библейского Моисея). Местные жители доказывали, что именно в их местности, потому что так говорили их отцы. В то же время ан-Наблуси, ссылаясь на стихи Мухаммада Кибрита, уверял, что могила может быть и в Газе, и в Египте или, согласно «Китаб аз-зийарат» («Книге путешествий») персидского путешественника ‘Али ал-Харави (ум. в 1215 г.), даже в деревне Ма‘аб в Палестине. Тем не менее сам суфий, отсылая читателя к своему же путешествию в Иерусалим 1690 г., предполагал, что настоящая могила Мусы находится около Дамаска<sup>31</sup>. В любом случае, дамаский богослов склонялся к тому, что уверенно по этому вопросу ничего сказать было нельзя, поэтому путникам следовало иметь в виду все возможные варианты того, где мог найти упокоение этот пророк.

Кроме того, ан-Наблуси и другие путешественники пытались найти в классических комментариях по различным вопросам *‘илма* и *фикха* ответы на те вопросы, с которыми сталкивались их современники. К ученым-паломникам обращались за советом, нужно ли в знак особого благочестия запретить мусульманам поднимать руки вне молитвы<sup>32</sup>; как лучше молиться путешественнику во время тяжелого пути<sup>33</sup>; считается ли развод по желанию женщины действительным, если она, защищаясь от побоев мужа, привела в дом чужого мужчину, к которому она хочет уйти<sup>34</sup>; можно ли доверять человеку, у которого постоянно пропадают деньги, оставленные ему паломниками на хранение<sup>35</sup>. «Путешественники в поисках знания» стремились не только повысить уровень своей учености, но и поделиться своей начитанностью с другими, помогая им

<sup>31</sup> Хакика. С. 135–136.

<sup>32</sup> Там же. С. 80–82. Примечательно, что эту идею пропагандировал бывший суфий. Для разбора этой проблемы ан-Наблуси привел обширный комментарий с привлечением хадисов и мнения своего отца Исма‘ила, доказывавшего, что даже Пророк поднимал спокойно руки вне молитвы.

<sup>33</sup> Там же. С. 107. Ан-Наблуси выступал против ужесточения религиозных канонов, разрешая путнику совершать облегченную молитву, предполагающую совершение двух ракаатов, чтение первой «Открывающей» суры Корана и какого-либо отрывка из мусульманского Священного Писания. Все остальные молитвы для путешественника он объявлял *нафал* — добровольными.

<sup>34</sup> Там же. С. 142–143. Такой развод ан-Наблуси не считал действительным, объясняя это тем, что по мимолетным желаниям сердца разводиться нельзя.

<sup>35</sup> Там же. С. 100. Согласно ан-Наблуси, такому человеку можно верить, но он должен поклясться, что не врет.





Танцующие в стамбульской мечети дервиши братства мевлевийи.  
*La Mottraye, Aubry de. Travels throughout Europe, Asia and into Part of Africa.*  
*Vol. I. London, 1724, pl. 16*

в решении их житейских проблем. Благодаря этому *рихла* приобретала особую социальную направленность.

Помимо богословско-юридических тем умы современников будоражил вопрос борьбы за чистоту нравов (*ахлак*), связанный с некоторыми суфийскими ритуалами, за запрещение которых выступали многие *улама*<sup>36</sup>. Ан-Наблуси, в частности, приходилось спорить с учеными университета ал-Азхар в Каире о правомочности проведения суфийских практик *сама* — пения мистической поэзии под музыку — и *зикра* — поминовения и прославления Аллаха. В острой интеллектуальной полемике с приведением мнения различных богословов дамаский суфий подчеркивал значимость индивидуального религиозного опыта, выступая против слепого обобщения. Ан-Наблуси пытался доказать египетским ученым, что духовный опыт неповторим: кого-то суфийские практики могли ввести в заблуждение, другим же они помогали духовно развиваться<sup>37</sup>. При этом шейхи «ордена» халватийи в Египте выступали за тихий *зикр*, осуществляемый каждым подвижником самостоятельно и потому не способный смутить умы мусульман, неподготовленных к сложному мистическому

<sup>36</sup> Это было частью новой волны антисуфийской полемики XVI–XVIII вв. *Sirriyeh E. Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World. London, Routledge Curzon, 1999. P. 1–26.*

<sup>37</sup> Хакика. С. 228.

опыту. Так члены этого братства пытались найти компромисс в разрешении спора<sup>38</sup>.

Острую полемику среди мусульманских интеллектуалов этой эпохи также вызывала проблема курения табака и питья кофе. Суфий утверждал, что в кофе нет ничего плохого, так как он не наносит вреда здоровью человека. Для доказательства своей идеи дамаский подвижник рассказывал о некоем шейхе Муслахе, бывшем черном рабе, который стал *маджзубом* («человеком, впавшим в экстаз») и поселился в пустующей пещере в деревне Йабад в нескольких днях пути от Дамаска. Единственное, что у него было из утвари, — это небольшая железная сковорода для обжаривания кофейных зерен и ступа для их толчения. Каждый, кто приходил к шейху за благословением, должен был выпить кофе, в который он добавлял все, что у него было — горох, пшеницу или ячмень. Ан-Наблуси указывал на тот факт, что употребление кофе не мешало Муслаху совершать чудеса<sup>39</sup>.

С проблемой дозволенности курения табака и питья кофе столкнулись также Мухаммад Кибрит и Эвлия Челеби, когда они находились в Стамбуле. Кибрит, который не писал о своей принадлежности ни к одному суфийскому братству, резко критиковал запрет употреблять кофе, в противовес указу великого визиря Хадима Месиха Мехмет-паши (занимал этот пост в 1585–1586 гг.). Примечательно то, что для обоснования своей точки зрения мединский богослов привлек мнение мусульманских мистиков, которые задействовали в данном вопросе «науку о буквах» (*‘илм ал-хуруф*). Для того чтобы вскрыть внутреннее содержание арабского слова «кахва» («кофе»), стамбульские суфии сложили числовые значения всех составляющих его букв. На основании того, что получившееся число совпало с числовым значением одного из имен Аллаха — «кавий» («Всемогущий»), суфии делали вывод об изначальной дозволенности потребления этого напитка<sup>40</sup>.

Другой аргумент против османского запрета на употребление табака приводил Эвлия Челеби в первом томе «Книги путешествий». Он поведал о том, как в некоей гробнице в Стамбуле, которая была сооружена еще во времена возведения Айи Софии, мастера хотели прорубить дополнительное окно. Однако после того, как они пробрили

<sup>38</sup> Там же. С. 265–272.

<sup>39</sup> Ан-Наблуси *‘Абд ал-Гани*. Ал-Хадра ал-унсиййа фи-р-рихла ал-кудсиййа (Дружеское сообщение о Иерусалимском путешествии). Бейрут: ал-Масадер, 1990. С. 65–66.

<sup>40</sup> *Кибрит Мухаммад*. Рихлат... С. 159–160.

стену, из дыры выпала железная трубка для курения, от которой исходил стойкий запах табака. Челеби использовал эту историю как веский довод в пользу дозволенности табакокурения. Тем не менее, если для турецкого путешественника полемика о дозволенности табака и кофе практически никак не отразилась на его любви к Стамбулу, Мухаммад Кибрит закончил свой рассказ о столице Османской империи многостраничной критикой «лицемерия» стамбульских богословов, «разрушающих ислам»<sup>41</sup>.

В свою очередь, ан-Наблуси вообще не оставил никаких воспоминаний о Стамбуле, хотя он посетил его еще в молодости (в 1664/65 г.)<sup>42</sup>. Некий шейх выгнал суфия из города, заявив, что ему там «нечего делать». Современный исследователь трудов ан-Наблуси Самер Аккач предполагает, что этот безымянный шейх был представителем турецкого движения кадизадели<sup>43</sup>, выступавшего за отмену культа мусульманских «святых», суфийских практик *зикр* и *сама*<sup>44</sup>, курения табака и питья кофе<sup>44</sup>. Все эти практики сторонники таких взглядов считали неудобными нововведениями (*бид'а*). Возможно, что именно с членами этого движения встретились Кибрит и Челеби в Стамбуле.

Таким образом, во время долгих странствий мусульманские интеллектуалы становились активными участниками культурно-интеллектуальной жизни Османской империи. Они не были чрезмерно увлечены «суфийским пантеизмом», высоко-спекулятивным богословием или различными практиками, связанными с культом мусульманских «святых». «Искатели знания» обращались к мнению видных ученых мужей прошлого и их современников для того, чтобы, развивая религиозную апологетику и этику, защитить мусульманский мир от того, что казалось им идейными нападениями османских врагов. Однако возникавшие идейные противоречия не всегда удавалось разрешить, что только спо-

<sup>41</sup> *Кибрит Мухаммад*. Рихлат... С. 180–187. К большому сожалению, Мухаммад Кибрит не привел конкретных имен не понравившихся ему стамбульских богословов.

<sup>42</sup> Сам ан-Наблуси, упоминая о своем путешествии в центральные провинции Османской империи (*ар-Рум*), выделял в качестве главного события всего пути его посвящение в Хаме в суфийское братство ал-кадирийя шейхом 'Абд ар-Раззаком, потомком основателя этого «ордена» 'Абд ал-Кадира ал-Килани (ум. в 1166 г.). Хакка. С. 49.

<sup>43</sup> *Akkach S.* 'Abd al-Ghani al-Nabulusi... P. 28.

<sup>44</sup> Подробнее о них см.: *Zilfi Madeline*. The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul // *Journal of Near Eastern Studies*. 1986. № 4. P. 251–269; *El-Rouayheb K.* Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 14–17, 261–262.

собствовало укреплению позиций рационально-критического мышления. В разгоравшейся острой полемике происходило утверждение культа знания, который благодаря османским путешественникам получал распространение не только в богатых городских центрах, но и в небольших поселениях.

Обогадившись духовно и интеллектуально, путешественники стремились поделиться своими знаниями с жителями различных уголков Османской империи, объясняя им, как правильно поступить в тех или иных жизненных обстоятельствах. Социальный активизм мусульманских ученых и выработанная система османской внутрикультурной коммуникации и передачи знания на базе *рихла* способствовали объединению османского общества. Так «искатели знания» создавали и распространяли новый культурный опыт, основанный на переосмыслении в иных исторических условиях арабо-мусульманского классического наследия.





## REFERENCES

1. *Akkach S.* 'Abd al-Ghani al-Nabulusi: Islam and the Enlightenment. Oxford: Oneworld Publications, 2007.
2. *Akkach S.* The Poetics of Concealment: al-Nabulusi's Encounter with the Dome of the Rock // *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*. 2005. № XXII. P. 110–127.
3. *Al-Muradi Khalil.* The Pearl way of the nobles of the twelfth century [Silk al-durar fi a'yan al-qarn al-thani 'ashar]. Cairo: al-Matba'a al-miriyya al-'amira bi-Bulaq, 1884.
4. *Al-Nablusi Abd al-Ghani.* A Friendly Message on the Jerusalem Journey [Al-Hadra al-unsijja fi-l-rihla al-kudsijja]. Beirut: al-Masadir, 1990.
5. *Al-Nablusi 'Abd al-Ghani.* Authentic and Graphic Description of Journey across Bilad al-Sham, Egypt and al-Hijaz [Al-Haqiqa wa al-majaz fi al-rihla ila bilad al-Sham wa Misr wa al-Hijaz]. Cairo: al-Haya al-misriya al-'amma li-l-kitab, 1986.
6. *Evliya Çelebi in Medina: the relevant sections of the Seyahatname.* Edited with commentary and introduction by Nurettin Gemici; translation of the Ottoman Turkish text by Robert Dankoff. Brill. Leiden: Brill, 2012.
7. *El-Rouayheb K.* Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
8. *Gellens S.* The search for knowledge in medieval Muslim societies: a comparative approach // *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination (Comparative Studies on Muslim Societies)*. Los Angeles: University of California Press, 1990. P. 50–65.
9. *Khalidov A.B.* Arabic manuscripts and Arabic manuscript tradition [Arabskie rukopisi i arabskaya rukopisnaya traditsiya]. M.: Nauka, 1985.
10. *Kibrit Muhammad.* Winter and summer journey [Rihlat al-shita' va-l-sayf]. Beyrut, 1965.
11. *Kim Sooyong, Robert Dankoff, Evliya Çelebi.* An Ottoman Traveller: Selections from the Book of Travels of Evliya Çelebi. Translation and commentary by Robert Dankoff and Sooyong Kim. London: Eland, 2011.
12. *Quran.* Translation of meanings and comments by E. R. Kuliev [Koran. Perevod smyslov i kommentarii E. R. Kulieva]. M.: Eksmo, 2012.



13. *Rosenthal F.* Knowledge Triumphant. The concept of Knowledge in Medieval Islam [Torzhestvo znaniya. Kontseptsiya znaniya v srednevekovom islame]. М., 1978.
14. *Sirriyeh E.* Sufi Visionary of Ottoman Damascus: 'Abd al-Ghani al-Nabulusi, 1641–1731. London; New York: Routledge Curzon, 2005.
15. *Sirriyeh E.* Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World. London, Routledge Curzon, 1999.
16. *Tamari S.* Between the «Golden Age» and the Renaissance: Islamic Higher Education in Eighteenth-Century Damascus // Trajectories of Education in the Arab World: Legacies and Challenges. London-New York: Routledge, 2010.
17. *Tamari S.* The Alim as Public Intellectual: Abd al-Ghani al-Nabulusi as Scholar-Activist // Intellectuals and Civil Society in the Middle East: Liberalism, Modernity and Political Discourse. London-New York: I.B. Tauris, 2012. P. 1–20.
18. *Zilfi Madeline.* The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul // Journal of Near Eastern Studies. 1986. № 4. P. 251–269.

**Ключевые слова:**

Османская империя, ислам, рихла, хадж, 'Абд ал-Гани ан-Наблуси.

Nikita R. Krayushkin

## THE PHENOMENON OF A «JOURNEY IN SEARCH FOR KNOWLEDGE» IN THE OTTOMAN CULTURE



In the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries Ottoman Turks conquered most countries of the Middle East and North Africa and reached Vienna. As a result, the power of Istanbul was established in the heterogeneous spaces of the Mediterranean. The seized territories in Europe became part of Dar al-Islam, increasing the area of direct spread of the Arab-Muslim spiritual tradition. In this context, the «journey in search for knowledge» (rihla) acquired special significance — it contributed to the intensification of cultural and intellectual life of the Ottoman society and establishment of its ideological unity. The author examines the materials from the treatises of Medina theologian Muhammad Kibrit, Istanbul explorer Evliya Çelebi and Damascus Sufi ‘Abd al-Ghani al-Nablusi, who travelled through the territory of the Ottoman Empire in the 17<sup>th</sup> century, to explore the main pilgrimage routes and cultural centers of the region. The goal of this article is to analyze the content of civilizational exchange and to identify basic characteristics of new Ottoman cultural experience.

**Key words:** Ottoman Empire, Islam, Rihla, Hajj, ‘Abd al-Ghani al-Nablusi.

**Nikita R. Kraushkin** — Postgraduate Student at the Department of Middle and Near Eastern History at Moscow State University, Institute of Asian and African Studies; Research Assistant at the Center for Arabic and Islamic Studies, RAS Institute for Oriental Studies.

 Краюшкин Никита Романович 

аспирант кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова; лаборант-исследователь Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН



А.М. Абидулин, И.А. Ширкина

# ТРАНСФОРМАЦИЯ ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ В ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ В 1850—1900 гг. ОСМАНИЗМ-ПАНИСЛАМИЗМ

*«Новое мировоззрение всегда  
утверждается только в виде  
более или менее странной  
и причудливой комбинации  
старых и новых взглядов».*

*Антонио Грамши*



Актуальность затронутой нами темы состоит в том, что в настоящее время очень остро в тех или иных государствах возникают вопросы национализма, причем не только на Ближнем Востоке (Курдистан), но и в европейских регионах (Каталония, Фландрия). Идеи современных политиков и реформаторов о самобытности каждой нации и призывы к самоопределению и отделению определяют основные тенденции развития сепаратистских настроений. В.И. Ленин, следуя выражению К. Каутского о том, что пестрые в национальном отношении государства являются «всегда государствами, внутреннее сложение которых по тем или другим причинам осталось ненормальным или недоразвитым»<sup>1</sup>, и имея в виду

<sup>1</sup> Ленин В.И. Право наций на самоопределение // Полное собрание сочинений. М.: Издательство политической литературы, 1969. Т. 25. С. 260.

то, что он говорил об этом применительно к капитализму, мы можем утверждать, что имея нерешенный национальный вопрос, государство не имеет возможности уделить достаточное внимание другим сферам, которым необходимо постоянное развитие. Соответственно, национальная идентичность и национальное самосознание не могут считаться прогрессивными движениями в рамках многонационального государства, поскольку часто приводят к его разделению. Это очень хорошо заметно на примере современной Украины, где поиски национальной идентичности в многонациональном государстве практически привели к разрушению государственности.

## ВВЕДЕНИЕ

В рамках данной публикации мы анализируем развитие идеологических концепций в Османской империи, в особенности доктрину панисламизма для того, чтобы определить степень и качество влияния религиозно-политической идеологии на судьбу государства. Кроме того, на примере Османской империи вполне возможно показать перспективы развития и практического применения данного рода идеологий. Объектом нашего исследования является процесс трансформации государственных идеологий в Османской империи во второй половине XIX — начале XX в. Задачами исследования является выявление сущности определения «османизм» и «панисламизм» и определение причин их утверждения в Османской империи в качестве государственных идеологий; анализ особенностей периода активного практического применения изучаемой концепции в качестве инструмента государственного управления на примере правления султана Абдул-Хамида II; определение причин трансформации идеологических концепций Османской империи позднего периода.

Методологическая база данной статьи состоит в использовании структурно-функционального подхода, с точки зрения которого религия и политика рассматриваются как структурные элементы общества. Данный подход позволяет обозначить структурные элементы религии, определить их последующие качественные изменения в зависимости от реальных политических процессов, протекающих в обществе.

При изучении национальных и религиозно-политических идеологий был применен также неоинституциональный подход, или политический (исторический) институционализм, который включает исследование государственного управления, или того, как институты (в качестве

одного из факторов) влияют на политическое поведение, политическую жизнь — с одной стороны и как возникают и изменяются политические институты — с другой.

Для изучения ислама в Османской империи как религиозно-политической идеологии использован методологический подход религиозной феноменологии, которая выстраивает систему описания ислама путем систематизации религиозных феноменов (как комплексного понимания и описания религиозных явлений, например от низших материальных уровней религиозной жизни к теоретическому измерению), а также выделяя уровни стратификации. Ее отправной точкой служит утверждение, согласно которому любая религия имеет своим источником религиозный опыт, выступающий главным предметом изучения в феноменологии религии.

Использование достижений историографии в рамках историко-ретроспективного метода позволяет выявить общие проблемы определения базовых понятий исследования — османизм, панисламизм, тюркизм, политический ислам.

Анализ историографии показывает, что примерно во второй половине XIX в. в работах зарубежных исследователей появляется анализ идеологических концепций власти, сформировавшихся в то время в Османской империи.

К фундаментальным исследованиям, посвященным идеологическим концепциям власти в Османской империи изучаемого периода, мы можем отнести работы Якоба Ландау<sup>2</sup>, Дуайта Ли<sup>3</sup>, Кемаля Карпата<sup>4</sup>, Селима Дерингила<sup>5</sup>.

Развитию имперской идеологии посвящена работа И.Л. Фадеевой<sup>6</sup>, рассматривающая идейную эволюцию османского общества в XIX в., в частности развитие идеологии панисламизма. Научный интерес пред-

<sup>2</sup> *Landau J.M.* The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization. Clarendon Press, New York: Oxford University Press, 1990.

<sup>3</sup> *Lee D.* The Origins of Pan-Islamism // *Dwight E. Lee* // *The American Historical Review*. Vol. 47. No. 2 (January 1942). P. 278–287.

<sup>4</sup> *Karpat K.* The Transformation of the Ottoman State, 1789–1908 // *International Journal of Middle East Studies*. 1972. Vol. 3. No. 3. P. 243–281; *Karpat K.* The Ottoman Parliament of 1877 and Its Social Significance // *Actes du premier congrès international des études Balkaniques*, IV. Sofia, 1969. P. 247–257.

<sup>5</sup> *Deringil S.* The Ottoman Response to the Egyptian Crisis of 1881–82 // *Middle Eastern Studies*. 1988. Vol. 24, No. 1. P. 3–24.

<sup>6</sup> *Фадеева И.Л.* Официальные доктрины в идеологии и политике Османской империи (османизм-панисламизм) XIX—начало XX в.: автореф. дис. на соиск. учен. степ. д. и. н.: 07.00.03 / Фадеева И.Л. М., 1989. 29 с.



ставляют также исследования Ю.А. Петросяна, положившего начало научному изучению идеологии османских реформаторов и политической публицистики XIX — начала XX в.<sup>7</sup> Специально вопросам идеологии и культурного развития османского общества в конце XVIII — начале XX в. посвящены монографии и статьи А.Д. Желтякова, особенно разнообразный и ценный материал по исследуемым вопросам содержится в его книге «Печать в общественно-политической и культурной жизни Турции (1729—1908 гг.)»<sup>8</sup>.

Анализ отечественной литературы показал, что в большинстве исследований преобладают фактологическая часть и субъективизм, отсутствуют критический подход и систематизация материала.

В качестве источников исследования нами использовались работы современников изучаемых событий, в частности Джорджа Бэри<sup>9</sup>, Мехмеда Джавид-Бея<sup>10</sup>, Юсуфа Акчуря<sup>11</sup> и других идеологов и представителей турецкой и зарубежной литературной мысли. Данные этих исследований стоит воспринимать весьма критично, учитывая субъективную оценку происходивших событий.

В качестве документа органов законодательной власти Османской империи мы анализируем первую османскую Конституцию 1876 г., сохранившую положения, касающиеся османской идеологии<sup>12</sup>.

К группе опубликованных источников следует отнести проект исламского единства Аль-Афгани, представленный в письме, отправленном из Лондона в 1892 г. Абдул-Хамиду II<sup>13</sup>. Важным источником для нашего исследования также являются опубликованные и переведенные на современный турецкий язык Мехмедом Ходжаоглу записки и официальные распоряжения султана Абдул-Хамида II<sup>14</sup>.

<sup>7</sup> Петросян Ю.А. «Новые Османы» и борьба за конституцию 1876 г. в Турции. М., 1958; Петросян Ю.А. Турецкая публицистика эпохи реформ в Османской империи (конец XVIII — начало XX в.). М., 1985; Петросян Ю.А. Мусульманское духовенство и реформы в Османской империи в XIX в. // Народы Азии и Африки. 1983. № 2. С.106—110.

<sup>8</sup> Желтяков А.Д. Печать в общественно-политической и культурной жизни Турции. М.: Наука, 1972. 320 с.

<sup>9</sup> Bury W. Pan-Islam. London, 1919. P. 211.

<sup>10</sup> Mehmed Cavid Bey. İktisat İlmi. Ankara. Liberte Yayınları, 2001. S. 347.

<sup>11</sup> Yusuf Akçura. Osmanlı Devleti'nin Dağılıma Devri (18 ve 19 asırlarda). Ankara, 1988; Yusuf Akçura. Üç Tarz-ı Siyaset / Ankara, 2002. S. 67—89.

<sup>12</sup> The Ottoman Constitution, Promulgated the 7th Zilbndje, 1293 (11/23 December, 1876) // The American Journal of International Law, 1908. Vol. 2. No 4.

<sup>13</sup> Landau J.M. Al-Afgani's Pan-Islamic Project // Islamic Culture. 1952. № 37.

<sup>14</sup> Носаоғлу М. II Abdulhamid Han'ın Muhtıralı. Istanbul. Kamer Yayınları, 1998.

## СМЕНА ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ

Антонио Грамши указал, что, вопреки мнению К. Маркса и Ф. Энгельса о том, что идеология является инструментом классового господства только для буржуазии или пролетариата, она может также использоваться традиционными классами ремесленников, крестьян и простых людей. Грамши далее утверждал, что исторически органические идеологии, специфичные для данной структуры, обладают психологической способностью организовывать массы, которой не хватает произвольных, рационалистических или «волевых» идеологий<sup>15</sup>. Используя это различие, мы можем сказать, что потенциальные реформаторы в Османской империи изначально использовали ислам как исторически органичную идеологию для мобилизации масс в защиту общества и его веры, а султан Абдул-Хамид II, прекрасно понимая силу таких идеологий, использовал тот же ислам как «волевою» идеологию в попытке мобилизовать массы в защиту Османского государства. При этом даже в начальном этапе смены идеологий различные слои османского общества, султан были одной веры, но во имя этой веры султан стремился сохранить государственный элитарный порядок, в то время как массы стремились к освобождению от его правления и в их среде начинает возникать национальное самосознание.

Появление новых государственных идеологий в мусульманском мире в целом и в Османской империи в частности явилось результатом возвышения новой буржуазии, которая первоначально служила посредником между государством и обществом, но позже сделала последнее своей культурной, экономической и социальной основой власти, иногда противостоящей правящей элите. Введение примитивного капитализма и приватизация государственных земель в сочетании с современным образованием и его рационалистическим мышлением породили средний класс, индивидуализм, ориентация на интересы и динамичное осознание своих социокультурных корней существенно отличали его от традиционного аналога. Благодаря своим торговым и интеллектуальным, а также аграрным связям этот средний класс сыграл особенно решающую роль в преобразовании сельской местности во всем мусульманском мире.

В конце концов, значительное число мусульман, включая османов, приняли новые модели политической и социальной организации, такие как территориальная государственность, и либо развили новые идентичности, либо придали новый смысл существующим, внешне сохраняя

<sup>15</sup> Грамши А. Тюремные тетради. М., 1991. 560 с.

свою исламскую идентичность. Английский философ Эрнест Геллнер, обсуждая отношения между государством и нацией, придавал первостепенное значение существованию государства, утверждая, что национализм возникает только в среде, где существование государства принимается как должное и где существует необходимый морально-политический климат: «таким образом, проблема национализма не возникает там, где нет государства»<sup>16</sup>. Хотя основное внимание Геллнер уделял современному национализму в индустриализирующемся обществе, его наблюдения применимы и к таким доиндустриальным обществам, как османское, где государство все еще играло решающую роль в социальной инженерии и подъеме национализма.

Следует повторить, что в случае Османской империи существование государства с законным правителем и бюрократией, которая служила и защищала его, помогло сдерживать эту трансформацию в управляемых пределах и направить ее к predetermined идеалам общества, нации и государства. Нет сомнений в том, что Европа стимулировала изменения в мусульманском обществе, служа как вызовом его культурной и политической автономии, так и образцом для подражания. Но ошибочно думать, что даже на самой западной стадии османские реформисты безоговорочно принимали Европу как модель перемен. Скорее, они пытались создать новые концепции, которые позволили бы им овладеть наукой и искусством Запада и которые якобы гармонировали бы с их собственной культурой и формирующейся этнокультурной идентичностью.

Концепция *medeniyet* (цивилизации), разработанная османской интеллигенцией-бюрократией, открыла альтернативный путь для изменений, отделив цивилизацию от ее культурно-религиозного содержания — то есть культуры, как они ее видели, — и узаконив цивилизацию как универсальную, высшую форму жизни — различие, не слишком различающееся с тем, которое проводят немцы между цивилизацией и культурой. Термин «*medeniyet*» существует в классической исламской литературе, поскольку турки заимствовали его из арабского как аналог недавно разработанной французской концепции цивилизации. Это означало, следовательно, более высокий уровень общественного порядка, нравственности, утонченности, изящества, хороших манер, развития и безопасной, комфортной жизни; и это было противоположностью невежеству, застою, пассивности, непродуктивному существованию и примитивности. В глазах ранних пользователей этого слова, «цивилизация» была и воз-

<sup>16</sup> Геллнер Э. Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991. С. 7.

вышненным принципом, и прагматической необходимостью, новые ценности могли быть приобретены через индивидуальные усилия, а также через государственную подготовку и образование и были бы полезны для общества в целом. К концу XIX в. большинство элит, как консервативных, так и либеральных, считали цивилизацию в высшей степени желательной ценностью (и товаром) и мерилom национальных достижений. Даже самые консервативные мусульманские мыслители стали рассматривать ислам не только как общину верующих, но и как цивилизацию с материальными компонентами, в некотором смысле открыто игнорируя акцент ислама на духовность. Цивилизация и экономическое развитие в конечном счете рассматривались как тесно связанные; идея была изложена Мехмедом Джавид-беем (1875–1926), министром финансов младотурков (1908–1918) и автором четырехтомного исследования экономики, почти полностью основанного на работе Леруа Болье<sup>17</sup>.

Однако в XIX в. идея цивилизации в одночасье создала новый способ для османской бюрократии-интеллигенции измерить достижения своего общества и соответственно разработать идентичность. Поскольку ни один общественный институт или группа не стремились достичь своей собственной цивилизации, государство казалось единственным инструментом, способным на такое достижение. Следовательно, обеспечение выживания и господства отцовского или материнского государства приобрело неоспоримый приоритет и легитимность как инструмента цивилизации (то есть модернизации) и бюрократии.

Политизация исламской интеллигенции, в том числе и военной, стала ее высшим и исключительным средством и была использована для легитимации своего политического превосходства и абсолютизма. Таким образом, они могли бы назвать своих противников «реакционерами» и нейтрализовать их в интересах своей новой религии, цивилизации и модернизации.

Османизм появился как ключевая реформистская концепция и политика главным образом после 1856 г.<sup>18</sup> Стремясь обеспечить равенство между мусульманами и немусульманами и сосредоточить политическое единство на общем османском гражданстве, он превратил подданных султана в граждан государства и открыл путь для превращения религиозной веры в личное дело. Теоретически османизм было призван обезли-

<sup>17</sup> *Mehmed Cavid Bey*. Op. cit. S. 347.

<sup>18</sup> Султанским рескриптом Хатт-и Хумаюн христианам были предоставлены равные права с мусульманами на территории Османской империи в правление Абдул-Меджида I (1839–1861).

чить власть и передать ее определенным институтам, но он также стимулировал различные административные реформы. Это способствовало политическому господству местной знати и литераторов, которые придали новую силу чувству региональной и этнической самобытности и экономическим интересам.

С самого начала идеи цивилизации вариативными были религиозные представления, идея обретала разные смыслы среди христиан и мусульман, но фактически так и не определена конечная форма османизма. По мере того как новые христианские элиты поднимались из низших классов и получали образование в современных школах, они стали считать свою веру главным связующим звеном с Европой. Они верили, что, будучи христианами, становятся партнерами в европейской цивилизации и автоматически получают статус «выше» статуса их «слаборазвитых» мусульманских правителей. Скромный, лишь наполовину образованный балканский крестьянин-христианин считал себя выше самого образованного и утонченного мусульманина<sup>19</sup>. В любом случае, балканские христиане удобно обвиняли ислам и турок-османов, его предполагаемых покровителей, в том, что они не позволили им достичь уровня европейской цивилизации, на который их вера давала им право. Большинство османских христиан рассматривали османизм как идеологию, призванную увековечить мусульманский характер государства и содействовать делу мусульман; и действительно, османизм отличился отождествлением себя с крупнейшей религиозной и этнической группой, т.е. мусульманами и в конечном счете, в последние годы младотурок, с турками. Однако, поскольку большинство османских христиан были православными, они значительно отличались по духу, менталитету и политическим взглядам от западных христиан, будь то католиков или протестантов.

Новые черты политического панисламизма стали возможными благодаря появлению общественного мнения в Османской империи в результате развития современных средств массовой информации и прессы во второй половине XIX в. Результатом стало развитие панисламской идеи исламского единства или солидарности между мусульманами во всем мире против европейского господства на исламских землях. Статьи и брошюры в поддержку этой идеи начали появляться в конце 1860-х гг., и для ее продвижения были созданы некоторые ассоциации. Панисламские идеи конца 1860-х и начала 1870-х гг. расцвели в полномасштабное движение во время Великого Восточного кризиса 1875—1878 гг.

<sup>19</sup> *Stoddard L. New World of Islam. N. Y., 1921. P. 249.*





Военнослужащие османской армии приветствуют принятие конституции

Понимая невозможность полноценного использования идеологии «османизма», для достижения единства среди османских мусульман султан Абдул-Хамид II начал реализацию идеологии «панисламизма» после 1878 г. Хотя законодательная база для ее реализации была сформирована первой османской конституцией. Рассматривая всех мусульман империи как уммет (от уммы или универсальной религиозной общины), султан пытался сделать их политической основой своего государства<sup>20</sup>. Исламизм, таким образом, дал, возможно непреднамеренно, идеологическое содержание османизму, и оба они стали гранями единой идеологии, которая связала мусульман вместе на некоторое время. Поскольку османизм, сопровождаемый современным образованием и классовой дифференциацией, стимулировал рост регионализма и местной культуры, он также придал мощный этнолингвистический уклон религиозному взгляду христиан на цивилизацию. Одновременно он предоставил османским политическим и интеллектуальным элитам окно, через которое они могли смотреть на исторические истоки своего государства; таким образом, они пришли к определению его как наследия не султана, а нового, довольно неопределенного этнического типа нации.

Теоретически ислам не признает разделения по географическому признаку или национальности среди его последователей. Таким образом, понимание данного термина состоит в единении всех мусульман, и по

<sup>20</sup> Фадеева И.Л. Официальные доктрины в идеологии и политике Османской империи (османизм-панисламизм) XIX — начало XX в.: автореф. дис. на соиск. учен. степ. д. и. н.: 07.00.03 / Фадеева И.Л. М., 1989. 29 с.





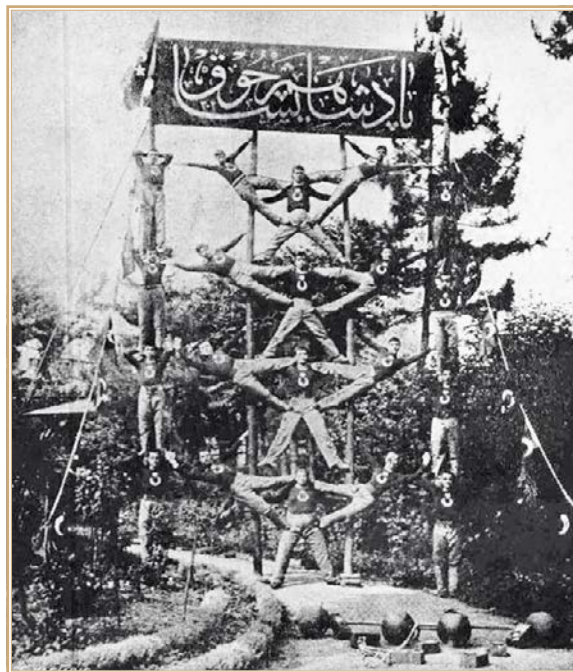
Османизм младоосманов был запоздалой идеологией, которая не смогла обуздать или предотвратить расчленение османских территорий. Абдул-Хамид II сделал новый акцент на исламе и своей личной религиозной роли халифа. Однако его исламизм не отрицал и не вытеснял османизм, фокусом лояльности в обоих был османский султан и Османская империя как единое государство.

Обе идеологии подчеркивали понятие «Отечество», географическим выражением которого были территории под юрисдикцией султана. Ислам для Абдул-Хамида II служил оправданием авторитарного правления и способствовал достижению внешнеполитических целей. Он был описан как «прагматическая политика, которая использовала исламские символы и поддерживала исламскую идентичность Османского государства и моральный дух мусульманских подданных после потерь в войне»<sup>22</sup>. Фактически мы видим явную политизацию ислама.

После отделения ряда Балканских стран в 1870-х гг. мусульмане составляли большую часть османского населения империи. Новая демографическая ситуация и последующая потеря османских провинций, населенных мусульманами, сделали политически целесообразным подчеркнуть религиозный подтекст османизма. Абдулхамидовский исламизм не был экспансионистским, несмотря на то, что этот термин (и особенно термин «панисламизм», часто используемый взаимозаменяемо с исламизмом) предполагает. Он не ставил под угрозу права, что немусульмане получили при светском османизме предыдущего десятилетия, хотя очевидно, что новая идеология неким образом пропагандировала формирование отчуждения с социальной и психологической точки зрения по отношению к немусульманам. Пример этому отношение к немусульманскому населению империи и молодой Турецкой Республики в конце XIX — начале XX в.

В центре внимания оказались заброшенные анатолийские и арабские провинции. С тех пор материальные, финансовые, социальные и культурные объекты были направлены в регионы, населенные мусульманами, а также произведены инвестиции в инфраструктуру этих регионов. Панисламизм в этом смысле был принятием ряда стратегий, которые отдавали приоритет мусульманским общинам внутри империи, тем самым демонстрируя лояльность самого государства. Эта политика применялась во всех областях, от образования до транспорта.

<sup>22</sup> S. Tufan Buzpinar. *Abdulhamid II, Islam and the Arabs: The Cases of Syria and the Hijaz (1878–1882)* / S. Tufan Buzpinar. University of Manchester, 1991. P. 314–315.



Ученики султанской Галатасарайской школы и гимнастическая фигура  
 «Да здравствует наш падишах!». 1895 г.

Следы этой идеологии также были замечены повсеместно, от символических жестов до появления государственных ежегодников (*Sâlnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye*), появившихся впервые в 1847 г., от важных инвестиций в инфраструктуру провинций до строительства сети железных дорог в империи. Примечательно, что автором проекта и генеральным инспектором работ по строительству Хиджазской железной дороги был немецкий инженер Генрих Август Майснер (1862–1940), находившийся на службе у султана Абдул-Хамида II и имевший титул паши.

Новая политика панисламизма имела долгосрочное политическое и идеологическое измерение, которое можно было бы назвать попыткой создать мусульманскую нацию через единство мусульман внутри империи. После 1878 г. явное мусульманское большинство доминировало над тем, что осталось от империи, и государство придерживалось политики приоритизации мусульманских проблем. Необходимо было, чтобы мусульманские элементы, которые были социально и культурно разнородны, были объединены в надлежащую и однородную группу субъектов, т. е. нация в мусульманском государстве. Новая мусульманская нация должна была сформироваться вокруг общей идеологии и общей идентичности, при этом главным элементом этой структуры был ислам. С этой точки зрения ислам рассматривался как элемент об-

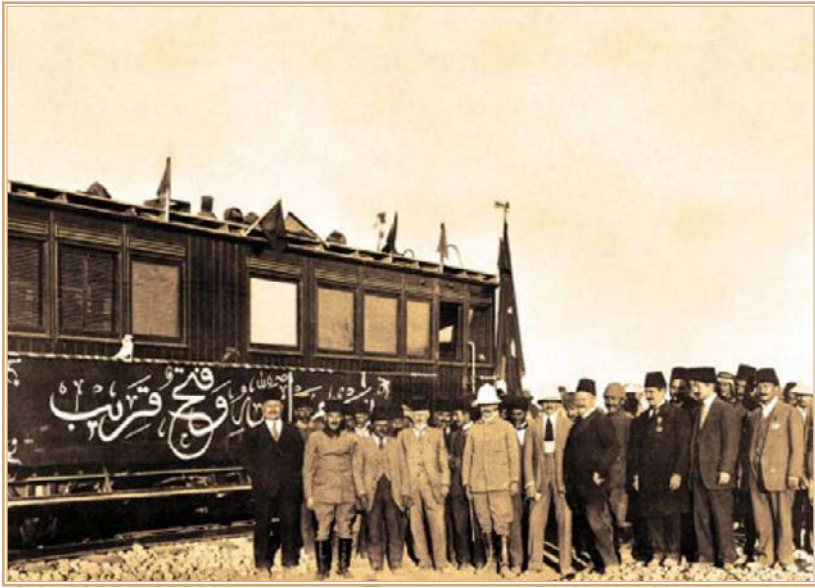


Генрих Август  
Майснер  
(1862–1940)

щей идентичности, основа социальной или национальной солидарности, ключевой фактор общего гражданства, точка отсчета в отношениях между государством и его подданными и социальный катализатор для объединения мусульманских элементов империи и обеспечения их лояльности султану выше любых националистических или сепаратистских тенденций.

Восстановление Османской конституции (впервые обнародованной в 1876 г., но приостановленной султаном Абдул-Хамидом II) 23 июля 1908 г. знаменует начало второго Конституционного периода империи. Второй Конституционный период (1908–1918 гг.), хотя и был лишь кратким эпизодом на фоне огромного периода османской истории, отмечен чрезвычайными социальными и политическими преобразованиями. Революция младотурок 1908 г. ввела парламентское правление и свободы, которые изменили социальную, политическую и культурную жизнь после долгого автократического правления Абдул-Хамида II. Революция, однако, не смогла остановить быстрый территориальный распад империи. В Европе события июля 1908 г. побудили Болгарию провозгласить независимость, Крит решил объединиться с Грецией и аннексировать Австрией Боснию и Герцеговину. В течение четырех лет османское правительство уступило Ливию и архипелаг Додеканес в Эгейском море Италии и практически все остальные европейские территории, за исключением румелийской глубинки Стамбула, балканским государствам.





Открытие одной из станций Хиджазской железной дороги. В центре Майснер-паша, немецкий инженер на службе у султана Абдул-Хамида II

Она противостояла мятежам в Сирии, Албании и на Аравийском полуострове. Второй Конституционный период также охватывает Первую мировую войну — важнейший водораздел в истории современного Ближнего Востока.

Можно утверждать, что о втором Конституционном периоде известно меньше, чем о более ранних периодах османской истории. Несмотря на свое неоспоримое значение и предполагаемую легкость рассмотрения, эта эпоха конституционной монархии избежала систематического исследования и, следовательно, пострадала от искажения. Существует ряд причин, по которым историки отчасти пренебрегают этим периодом. Во-первых, недоступность официальных документов Османской империи за эти годы. Отчасти это объясняется беспорядком в документальных источниках, вызванным революционными переменами, административной неопытностью новоиспеченной правящей элиты, чередой нестабильных правительств после революции и постоянным состоянием войны, в котором находились османы с 1911 г. Важные хранилища официальных документов были утрачены, а некоторые из них остались в руках физических лиц. Правительственные документы, относящиеся к периоду после 1914 г., оставались засекреченными до 1990-х гг. и постепенно открываются для исследований.

Даже Карл Дойч, проницательный исследователь национализма, описал революцию 1908 г. как турецкое националистическое дело, а так-



Да здравствует султан Абдул-Хамид II! Да здравствует конституция!  
Почтовая открытка. 1908 г.

же связал ее с кемалистской революцией, отметив, что «...в Турции была революция, которая свергла султана Абдул Хамида II и привела к власти молодых турецких националистов к 1908 году, и вторая часть этой революции последовала в 1918 году, когда Кемаль паша пришел к власти»<sup>23</sup>.

## ВЫВОДЫ

В Османской империи концепция власти не была статичной, она претерпевала изменения в соответствии с личными предпочтениями правителя или в ответ на внутренний кризис или внешнюю угрозу. Связь между светскими и божественными атрибутами правителя и отношениями между властью и церемониальными ритуалами долгое время поддерживались в хрупком балансе. При этом в Османской империи шла эволюция к большей акцентации светского элемента, а при Абдул-Хамиде II наблюдается отход к ранним религиозным мифам, в частности к идее халифата. История официальной идеологии в Османской империи иллюстрирует процесс, который можно назвать совокупным синкретизмом, т.е. периодическое «пере-изобретение» (восстановление) мифов происхождения и миссий султанской власти.

<sup>23</sup> Deutsch K. Nationalism and Its Alternatives. N. Y.: Alfred A. Knopf, 1969. P. 50.



Светский османизм не оправдал ожиданий османского общества. Его слабость перед лицом актуальной международной и внутривосточной ситуации была абсолютно явной, а его значимость как идеологии уменьшилась по мере развития сепаратистских движений в Европе. С учетом того факта, что арабы и турки составляли подавляющее большинство населения империи после Балканских войн и что религия по-прежнему оставалась в центре внимания мусульманских масс, османизм подвергся окончательному пересмотру с тем, чтобы обозначить ислам в качестве основной опоры.

Таким образом, панисламизм в период со второй половины XIX в. до начала XX в. утвердился в качестве государственной идеологии Османской империи, не оформленной официально, но признанной как единственно возможный путь к формированию единого пространства всех мусульман, признающих власть султана. В период правления султана Абдул-Хамида II ислам как инструмент государственного управления использовался в двух направлениях: внешнеполитический панисламизм и внутривосточный панисламизм.

Для Абдул-Хамида II внешний панисламизм был не попыткой восстановить единое, изолированное исламское государство во главе с халифом, а попыткой реализовать единое культурное пространство в странах, имеющих мусульманское население; для достижения данной цели использовались главным образом различные виды пропаганды.

По сравнению с абдулхамидовским панисламизмом, панисламизм младотурок имел больше шансов служить объединяющей идеологией, учитывая новые политические и демографические обстоятельства, которые сделали империю гораздо менее лоскутной религиозно.

Говоря о современности, будет совсем не правильным считать идеологию Турецкой Республики «неосманизмом», поскольку ей совсем не присущи основные элементы концепции «османизма», кроме того, полностью отсутствуют вероятные сторонники подобной идеологии, на которых она может быть транслирована. Османизм, несущий в своей основе наличие имперского начала и фигуры правителя, сочетающей светскую и духовную власть, не имеет продолжения в современности и в отличие от панисламизма не может трансформироваться в новые идеологические концепции. Современное турецкое общество во многом полагается на западные ценности, а имеющиеся центробежные тенденции решить при помощи этой концепции практически невозможно. Борьба за османское прошлое, идея внешнеполитического влияния на Ближнем Востоке, Балканах и в Средней Азии под лозунгом «неосманизма» не-

возможна, поскольку первый президент Турецкой Республики Мустафа Кемаль Ататюрк порвал с прошлым и его идеологией окончательно, сформировав новое государство и новое общество, основой которого стали совсем другие ценности. Именно поэтому для Турецкой Республики реальным инструментом внешней политики является культурная дипломатия, а республиканские ценности, имеющие свою почти вековую историю, вполне эффективны во внутренней политике.





## REFERENCES

1. *Bury G.W.* Pan-Islam. London, 1919.
2. *Deringil S.* The Ottoman Response to the Egyptian Crisis of 1881–82 // Middle Eastern Studies. 1988. Vol. 24. No. 1. P. 3–24.
3. *Deutsch K.* Nationalism and Its Alternatives. N.Y.: Alfred A. Knopf, 1969.
4. *Devereux R.* The First Ottoman Constitutional Period. Baltimore. The Johns Hopkins Press, 1963.
5. *Fadeeva I.L.* Official doctrines in the ideology and politics of the Ottoman Empire (Ottomanism-Pan-Islamism) XIX — beginning of XX century: avtoref. dis. na soisk. uchen. step. d. i. n.: 07.00.03 / Fadeeva Irma Lvovna. Moscow, 1989.
6. *Gelner E.* Nations and Nationalism. Moscow, 1991.
7. *Gramsci A.* The Prison Notebooks. Moscow, 1991.
8. *Hocaoglu M.* II Abdulhamid Han'ın Muhtıralı. Istanbul. Kamer Yayınları, 1998.
9. *Karpat K.* The Transformation of the Ottoman State, 1789–1908 // International Journal of Middle East Studies. 1972. Vol. 3. No. 3. P. 243–281.
10. *Kemal K.* The Ottoman Parliament of 1877 and Its Social Significance // Actes du premier congres international des etudes Balkaniques, IV. Sofia, 1969. P. 247–257.
11. *Landau J.M.* Al-Afgani's Pan-Islamic Project // Islamic Culture. 1952. № 37.
12. *Landau J.M.* The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization. Clarendon Press, New York: Oxford University Press, 1990.
13. *Lee D.* The Origins of Pan-Islamism // The American Historical Review. 1942. Vol. 47. No. 2. P. 278–287.
14. *Lenin V.I.* The right of nations to self-determination / *Lenin V.I.* Polnoe sobranie sochinenij. M.: Izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1969. T. 25.
15. *Mehmed Cavid Bey.* İktisat İlmi. Ankara. Liberte Yayınları, 2001.
16. *Petrosjan Ju.A.* Muslim clergy and reforms in the Ottoman Empire in the 19th century // Narody Aziii Afriki. 1983. № 2. S. 106–110.
17. *Petrosjan Ju.A.* New Ottomans and the struggle for the constitution of 1876 in Turkey. Moscow, 1958.

18. *Petrosjan Ju.A.* Turkish journalism of the era of reforms in the Ottoman Empire (late XVIII — early XX century). Moscow, 1985.
19. *S. Tufan Buzpinar.* Abdulhamid II, Islam and the Arabs: The Cases of Syria and the Hijaz (1878–1882) / S. Tufan Buzpinar. University of Manchester, 1991.
20. *Stoddard L.* New World of Islam / Lothrop Stoddard. N. Y., 1921.
21. The Ottoman Constitution, Promulgated the 7th Zilbndje, 1293 (11/23 December, 1876) // *The American Journal of International Law.* 1908. Vol. 2. No 4.
22. *Yusuf Akçura.* Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (18 ve 19 asırlarda). Ankara. Türk Tarih Kurumu, 1988.
23. *Yusuf Akçura.* Üç Tarz-ı Siyaset. Ankara. Alternatif Yayınları, 2002.
24. *Zheltjakov A.D.* Printing in the socio-political and cultural life of Turkey. Moscow: Nauka, 1972.



**Ключевые слова:**

Османская империя, государственные идеологии, османизм, панисламизм, султан Абдул-Хамид II

Alim M. Abidulin, Irina A. Shirkina

## TRANSFORMATION OF IDEOLOGICAL CONCEPTS IN THE OTTOMAN EMPIRE IN 1850—1890. OTTOMANISM-PAN-ISLAMISM



The article is devoted to the analysis of ideological concepts in the Ottoman Empire in the second half of the XIX — early XX centuries. Studying the genesis of the terms «Ottomanism» and «Pan-Islamism» allows us to note their Western origin and treat them as an ideology of preserving the empire and Islamic unity, as well as a desire for the cultural unification of all Muslims who recognize the spiritual power of the Ottoman Sultan. Within the framework of the period under study, pan-Islamism is considered in close connection with the ideological concept of Ottomanism preceding it. The vectors in which pan-Islamism was used as an instrument of state policy during the reign of Sultan Abdul-Hamid II are shown. We also study the process of transformation of ideological concepts of the late period of the Ottoman Empire. It is shown that the concepts of Ottomanism and Pan-Islamism met the requirements of their time, given the political and demographic circumstances, while not interchangeably, but coexisting in close connection with each other.

**Keywords:** Ottoman Empire, State Ideologies, Ottomanism, Pan-Islamism, Sultan Abdul-Hamid II.

**Alim M. Abidulin** — Candidate of Historical Science, Docent at the Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod (UNN), Department of Oriental Languages and Linguaculturology.

**Irina A. Shirkina** — Post-Degree Student at the Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod (UNN), Department of Oriental Languages and Linguaculturology

 **Абидулин Алим Маратович** 

кандидат исторических наук, доцент кафедры восточных языков  
и лингвокультурологии, ФГАОУ ВО «Нижегородский государственный  
университет имени Н.И. Лобачевского»

 **Ширкина Ирина Андреевна** 

ФГАОУ ВО «Нижегородский государственный университет  
имени Н.И. Лобачевского»





С.А. Кириллина, А.А. Сафронова, В.В. Орлов

# «ИМПЕРСКИЙ СИНДРОМ»: КОНЦЕПЦИЯ ОСМАНСКОГО ХАЛИФАТА НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ И В ЮЖНОЙ АЗИИ

(первая четверть XX в.)



слабление Османской империи и последующий ее крах в Первой мировой войне (1918 г.) окончательно превратили халифат династии Османов в виртуальное и символическое явление. Между тем к началу XX столетия идея османского халифата прочно владела умами суннитов по всей арабо-мусульманской ойкумене. Желая объединить усилия мусульман в борьбе с колониальной экспансией Европы и свести к минимуму последствия научно-технических преимуществ христианских государств, последние османские султаны прибегали к распространению идей панисламизма.

После того как парламент и правительство республиканской Турции официально упразднили халифат (март 1924 г.), это понятие оказалось вне связи с политической реальностью мусульманских стран. Однако на протяжении десятилетий неоднозначный шаг первого президента Турецкой Республики Мустафы Кемалю Ататюрка (1923–1938) провоцировал у мусульманских идеологов и политических деятелей острое чувство утраты «своей империи». Оно совпадало с широким распространением народных устремлений возродить, укрепить и защитить идею халифата как религиозно-политической скрепы ми-

ровой общины мусульман (*уммы*) и как существенный элемент духовной и политической самоидентификации суннитов. Возникшее на этой основе халифатистское движение разрослось далеко за пределы собственно османского культурного ареала, затронув в том числе и мусульманские круги Южной Азии. Это обстоятельство представляется не случайным. Ведь ослабление или ликвидация идейных разногласий в мусульманской общине удачно коррелировали с установками антиколониального сопротивления. Многие мусульмане, интуитивно связывавшие халифат с заветами пророка Мухаммада и самоуправлением единой и сплоченной общины, а его крушение — с моральной победой сил «неверного» Запада, хорошо и с энтузиазмом воспринимали халифатистские идеи. Они даже нередко ощущались как своего рода «новое издание» панисламистских ценностей, взятых на вооружение османскими султанами XIX — начала XX в. Возрожденческое движение халифатистов оказало значительное воздействие на литературное творчество, политическую полемику и правовые установления во многих регионах распространения ислама. Особенности традиционной политической культуры правящих кругов и населения мусульманских стран придали региональным вариантам халифатистского движения немалое своеобразие.

В политически ангажированной и теологически подкованной среде Ближнего Востока печальная судьба османского халифата вызывала довольно противоречивые чувства. С одной стороны, еще до разгрома монголами халифата Аббасидов (1258 г.) халифское правление стало, по сути, фиктивным. Тем не менее, пусть даже номинально, халифат был все же сохранен в виде «института, имевшего религиозные основания и поэтому формально объединявшего всех мусульман»<sup>1</sup> под фактическим контролем султанов-мамлюков, а с XVI столетия — династии Османов. Поэтому лояльность мусульман-суннитов к «своей» защитнице-империи, как правило, торжествовала над различиями в их этнокультурной и лингвистической принадлежности. В силу этого обстоятельства идейный и политический альянс арабских элит с Османским государством даже в начале XIX в. вовсе не был формальным делом<sup>2</sup>. Поэтому же ан-

<sup>1</sup> Сюкияйнен А.Р. Исламская концепция халифата: исходные начала и современная интерпретация // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 3. С. 144.

<sup>2</sup> Кириллина С.А. Бунабарди-баша и «воинство шайтана»: ислам в политике Восточной экспедиции Бонапарта (1798–1801 гг.) // Французский ежегодник 2017: Франция и Средиземноморье в Новое и Новейшее время. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2017. С. 35–54.

тиосманские настроения в арабских провинциях в начале XX в. никогда не приводили к широкомасштабным беспорядкам или к выдвиганию в адрес Стамбула радикальных требований. Да и с «турецкой стороны» ислам и халифат выглядели как фундаментальные основы османской государственности. Такие оценки встречались и при дворе османских падишахов, и среди лидеров реформаторского движения «Новых османов»<sup>3</sup>, в целом оппозиционного османскому престолу и выступавшего за установление конституционного строя. Примечательно, что панисламистские призывы в османской метрополии считались средством нейтрализовать экспансию Европы на Ближнем Востоке и частично компенсировать упадок империи, который Порты и оппозиция с танзиматской эпохи одинаково трактовали как результат длительного пренебрежения нормами шариата<sup>4</sup>.

Однако в последние полвека османской истории идея халифата явно не справилась с другой важной для Стамбула задачей — обосновать лояльность султану-халифу в среде нетурецкого населения империи. Еще до событий младотурецкой революции (1908–1909 гг.) представления о халифате начали порождать первые размышления о возможности автономии арабских земель в рамках Османского государства. Как салафитски<sup>5</sup> настроенные арабские богословы, так и патриотически рассуждавшие мыслители Сирии, Египта и других арабских стран охотно использовали институт халифата в качестве оправдания и фундамента для своих идеологических построений.

На важность халифата как универсального источника общественного примирения и гармонии в мусульманской общине указывал в своих трудах крупный ближневосточный мыслитель, теолог и обще-

<sup>3</sup> Секретная политическая организация «Общество новых османов» была основана в 1865 г. в Стамбуле представителями турецкой интеллигенции — Намыком Кемалем (1840–1888), Абдул-Хамидом Зия-беем (1825–1881) и Али Суави (1838–1878).

<sup>4</sup> Еремеев Д.Е. История турецкой общественной мысли XI–XXI веков. М.: Квадрига, 2016. С. 131.

<sup>5</sup> Салафизм (*салафийа*) — направление в суннитском исламе, сориентированное на подражание образу жизни и веры «праведных предков» (*ас-салаф ас-салихун*), под которыми подразумеваются сподвижники пророка Мухаммада и праведных халифов. Как традиционное, так и академическое использование понятия «салафизм» противоречиво, в силу чего оно может обозначать как консервативно-ригористическое отношение, так и новаторско-реформаторский подход к исламскому вероучению. Например, это понятие используется для описания воззрений видных реформаторов XIX — начала XX в.: Джамал ад-Дина ал-Афгани, Мухаммада Абдо, Рашида Риды и их последователей. Однако к самим себе эти мусульманские религиозные ученые и идеологи такое понятие не применяли.



Джамал ад-Дин  
ал-Афгани

ственный деятель Джамал ад-Дин ал-Афгани (1839–1897). Полагая, что укреплению халифской власти послужит исламский принцип совещательного общения халифа с общиной (*шура*), идеолог критиковал призывы к выступлениям мусульман против власти исламских правителей<sup>6</sup>. Не был он чужд и изучению географическо-политических аспектов возрождения халифата: в частности, ему принадлежит мысль о формировании религиозно-политического альянса мусульман Афганистана, Белуджистана, Кашгара, Бухары и Коканда. Эта идея ал-Афгани, направленная на сдерживание колониальных амбиций Российской и Британской империй, вызвала одобрение османского двора и даже получила финансовую поддержку от мусульман из Южной Азии<sup>7</sup>.

Истолкование халифата как политической общности мусульман всего мира хорошо коррелировало с ценностями арабского Возрождения (*ан-Нахда*). Синтез этих концептов в конце XIX — начале XX в. сопровождался неоднократными попытками доказать предпочтительное место арабов перед турками в историко-культурном измерении ислама<sup>8</sup>. Арабские представления такого рода чаще всего основывались на доказа-

<sup>6</sup> Keddie N. Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani. A Political Biography. Berkeley: University of California Press, 1972. P. 399.

<sup>7</sup> Степанянец М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.). М.: Наука, 1982. С. 119–121.

<sup>8</sup> См.: Орлов В.В. Самоотождествление в арабском мире: этническое, конфессиональное, национальное // Нации и национализм на мусульманском Востоке. М.: Институт востоковедения РАН, 2015. С. 147–158.

тельстве неправомочности притязаний османских султанов на халифат. Такая постановка вопроса, поддержанная ваххабитскими лидерами Аравии первого и второго призыва (XVIII–XIX вв.)<sup>9</sup>, подкреплялась популярным на Ближнем Востоке мнением о неполноценности «отуреченного» Османами ислама и о том, что только арабы, давшие миру Пророка, могут достойно нести «знамя истинной веры».

В наиболее последовательном виде такая халифатистская концепция была разработана сирийским идеологом курдского происхождения Абд ар-Рахманом ал-Кавакиби (1855–1902). В своем сочинении «Умм ал-кура» (Мать городов) он в развернутой форме критикует османское самовластие и выявляет неприглядную суть национальной политики султана в отношении арабских провинций его империи<sup>10</sup>. Размышляя о причинах длительного социально-политического упадка мусульманского мира, для которого, согласно ал-Кавакиби, ислам перестал быть морально-нравственным камертоном, он подвергал аргументированной критике официальные исламские институты османского режима<sup>11</sup>. При этом идеолог выделял арабов из семьи мусульманских народов и утверждал, что объединение мусульманского Востока и обновление халифата — это их миссия, так как ислам зародился в их обществе. Ал-Кавакиби при этом вспоминал про значимость Хиджаза<sup>12</sup> для исламской истории, как места, «где возжегся свет ислама», называл мусульман-аравитян «фундаментом для сплочения всех последователей ислама» и восхвалял арабский язык, на котором говорят «300 миллионов человек», как средство ниспослания Корана<sup>13</sup>.

Любопытно, что создание обновленного халифата сирийский идеолог полагал первым шагом на пути формирования Исламского союза

<sup>9</sup> См.: Васильев А.М. История Саудовской Аравии (1745 — конец XX в.). 2-е изд., расш. и доп. М.: Классика плюс, 1999; *Ochsenwald W. Religion, Society and the State in Arabia: The Hijaz under Ottoman Control, 1840–1908.* Columbus: Ohio State University Press, 1984.

<sup>10</sup> *Котлов Л.Н. Становление национально-освободительного движения на Арабском Востоке (середина XIX — 1908 г.).* М.: Наука, 1975. С. 252.

<sup>11</sup> *Weismann I. Abd al-Rahman al-Kawakibi: Islamic Reform and Arab Revival.* London: Oneworld, 2015. P. 108.

<sup>12</sup> Хиджаз — историческая область на северо-западе Аравийского полуострова.

<sup>13</sup> *Ал-Кавакиби, Абд ар-Рахман. Умм ал-кура ли-с-сайид ал-Фурати ва хува дабт муфвадат ва мукаррарат мутамар ан-нахда ал-исламийа ал-мун'акид фи Макка ал-мукаррама санат 1316 (Мать городов господина ал-Фурати: протоколы переговоров и постановлений конгресса исламского возрождения, состоявшегося в благородной Мекке в 1316 г. по хиджре).* Каир: Ал-Матба'а ал-мисрийа би-л-Азхар, 1350 г. х. (1931). С. 193–195.



(*ал-иттихад ал-исламий*), подобного США или Германской империи и консолидирующегося вокруг Аравийского полуострова — средоточия главных исламских святынь, расположенного в центре исламского мира. Таким образом, халифат в понимании ал-Кавакиби представлял собой не столько единое государство, сколько альянс суверенных мусульманских государств (как и у ал-Афгани на полвека раньше). Преобразовать османские структуры в новый халифат ал-Кавакиби предлагал путем масштабных административных реформ на основе принципа децентрализации.

В подобной «халифатистской конфедерации», как представлялось ал-Кавакиби, каждый регион должен был выполнять свои особые функции. Так, духовное развитие мусульман вверялось арабам-аравитянам, организацию общественной жизни и руководство ею брали на себя египтяне, политика и дипломатическая сфера передавались туркам, совершенствование науки и экономики становилось прерогативой жителей Ирана, Индии и Центральной Азии, обороной границ занимались жители Марокко и Афганистана<sup>14</sup>.

Угроза отмены халифата в начале 20-х гг. XX столетия породила в ближневосточной интеллектуальной среде мощный импульс к новым дискуссиям вокруг проблемы обеспечения мусульманского единства и роли возрожденного халифата в его восстановлении. Эта тема стала предметом оживленного интереса ученика Джамал ад-Дина ал-Афгани — известного арабского публициста Рафика ал-Азма (1867–1925). Он считал приоритетом халифатизма достижение не столько геополитической или военно-технической, сколько духовной консолидации последователей ислама. Он уподоблял ее единству христианской Европы, представлявшейся ему сплоченным целым перед лицом разрозненного мусульманского Востока.

Влияние идей ал-Афгани и ал-Кавакиби на Ближнем Востоке привело к появлению и других подходов к возрождению халифата. Примером может служить деятельность Мухаммада Рашида Риды (1865–1935) — ученика и соратника видного исламского реформатора Мухаммада Абдо (1849–1905), а также основателя и бессменного главного редактора журнала «ал-Манар» («Маяк»)<sup>15</sup> — рупора идей исламского обновления. Он не просто ратовал за халифат, но также стремился теоретически дока-

<sup>14</sup> *Ал-Кавакиби, Абд ар-Рахман*. Умм ал-кура... С. 192–193.

<sup>15</sup> Журнал «ал-Манар» публиковался Рашидом Ридой с 1898 г. вплоть до его кончины в 1935 г.



Мухаммад Рашид Рида

зять необходимость его обновления. В своем программном трактате «Халифат, или Верховный имамат», который увидел свет в 1922 г.<sup>16</sup>, Мухаммад Рашид Рида отверг его традиционную османскую трактовку и вслед за ал-Кавакиби объявил о духовно-исторических преимуществах арабов перед турками в деле его возрождения.

В начале 20-х гг., когда происходило международно-правовое урегулирование итогов Первой мировой войны, и неизбежность упразднения османского халифата стала очевидной, египетский мыслитель поставил вопрос о необходимости восстановить подлинную, т.е., по его мнению, неосманскую концепцию института халифата. При этом он предложил сделать ставку на постепенное восстановление функций нового халифа, начиная с повсеместного признания мусульманами-суннитами его духовной власти.

Размышляя о критериях, которые должны были определять достоинства претендента на халифское звание, Мухаммад Рашид Рида оставался в пределах положений классического исламского права. Заменить османского султана должен был только араб, по происхождению курайшит, т.е. представитель племени, из которого происходил пророк Мухаммад, лично свободный, наделенный отвагой, физически полноценный, обладающий достойными личностными чертами, способный вести *иджтихад*<sup>17</sup> и т.д. Однако мусульманская община (*умма*), как полагал Мухаммад Ра-

<sup>16</sup> Рида, Мухаммад Рашид. Ал-Хилафа, ау ал-имама ал-'узма (Халифат, или Верховный имамат). Каир: Ал-Матба'а ал-джадида, 1975.

<sup>17</sup> Иджтихад — деятельность богослова в изучении и решении вопросов богословско-правового комплекса, а также система принципов, аргументов, методов и приемов, используемых им при исследовании богословско-правовых источников.



Мухаммад Абдо

шид Рида, могла переизбрать халифа в случае нарушения с его стороны шариатских законодательных норм<sup>18</sup>. Эта ограниченность всевластия халифа (в идеале при помощи группы выборщиков из числа авторитетных современников-мусульман) придавала халифату классическую форму надзора за соответствием между практической политикой государства и нормативами права и делала халифа духовным координатором деяний мусульманских правителей всего мира<sup>19</sup>.

Крушение османского халифата породило в арабском мире и разочарование в халифате как институте исламской истории. Новую, радикальную теорию исламского государства выдвинул в своей работе «Ал-Ислам ва усул ал-хукм» (Ислам и основы правления, 1925 г.) шейх мусульманского университета ал-Азхар Али Абд ар-Разик (1888–1966). Он испытал сильное влияние реформаторских устремлений Мухаммада Абдо, но также получил европейское образование в Оксфордском университете. Абд ар-Разик отстаивал тезис о том, что шариат являет собой только духовное руководство и не может служить основой для политических теорий или административной деятельности. В его понимании собственно духовная миссия пророка Мухаммада была исчерпана в ходе его руководства общиной, причем он полагал, что проповедь пророка ислама никогда не имела политической направленности, а сам он в ходе своей миссии не создал организованного

<sup>18</sup> Kerr M.H. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. Berkeley—Los Angeles: University of California Press, 1966. P. 165.

<sup>19</sup> Haddad M. Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashid Rida's Ideas on the Caliphate // *Journal of the American Oriental Society*. 1997. Vol. 117. № 2. P. 276.

исламского правительства<sup>20</sup>. Поэтому, по мнению Али Абд ар-Разика, институт халифата не несет на себе божественной благодати, а сами халифы — светские вожди общины, и их претензии на духовное предводительство (*иршад*) не оправдываются ни Кораном, ни Сунной<sup>21</sup>. Из этого убеждения происходил вывод о том, что шариат не содержит никаких норм или принципов, требующих халифата как обязательной формы правления, и что халифат, по сути, незаконен. Тезисы трактата Али Абд ар-Разика вызвали волну возмущения улама<sup>22</sup>-традиционалистов Египта и даже судебное преследование автора с увольнением его из числа улама ал-Азхара<sup>23</sup>.

Несмотря на значительные интеллектуальные усилия мусульманских реформаторов, идея возрождения халифата не породила на Ближнем Востоке серьезного и политически сплоченного общественного порыва. Дело ограничилось разрозненными собраниями мусульманских интеллектуалов, способными выдвинуть только общие концепции и теоретико-религиозные аргументы. Так, в мае 1926 г. в Каире собрался Халифатистский конгресс, заседания которого возглавлял ректор мусульманского университета ал-Азхар. На них присутствовали представители различных частей мира ислама, но все призывы конгресса к борьбе за возрождение халифата носили неконкретный и ни к чему не обязывающий характер. Такова же была судьба конференций в Мекке (1926 г.) и в Иерусалиме (1931 г.), призванных определить кандидатуру будущего халифа: все попытки предпринять практические действия для возрождения халифата оказались безуспешными. Они были слабо подкреплены в финансовом плане и не могли привести к политическому успеху в обстановке разностороннего контроля Великобритании и Франции над ближневосточным регионом.

По иному сценарию продвигались к идее «принятия османского наследия» мусульманские лидеры Южной Азии. Здесь, на востоке мусульманского ареала, развитию халифатистских ценностей способствовали радикально настроенные лидеры, первоначально состоявшие в Мусуль-

<sup>20</sup> Hourani A. Arabic Thought in the Liberal Age. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 186.

<sup>21</sup> Степаняну М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике... С. 112.

<sup>22</sup> Улама (ед.ч. алим) — мусульманские теологи, хранители религиозной традиции, блюстители канонического права.

<sup>23</sup> Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период. XIX—XX вв. М.: Наука, 1993. С. 140.



Абул Калам Азад

манской лиге<sup>24</sup>. Впоследствии это радикальное направление, увлеченное панисламскими идеями, размежевалось с лигой.

Особую роль в развитии возрожденческих настроений в Южной Азии сыграл Маулана Абул Калам Азад (1888–1958) — впоследствии видный сторонник Индийского национального конгресса, соратник Джавахарлала Неру (1889–1964) и Мохандаса Карамчанда Ганди (1869–1948), сторонник единой и неделимой Индии. Свой идейный и политический путь он начал как халифатист<sup>25</sup>. Корни его интереса к исламским проблемам уходят в его детство и юность: он родился в Мекке, провел в ней первые семь лет своей жизни, обучался в египетском мусульманском университете ал-Азхар, путешествовал по арабским странам, бывал в Турции и Иране, слыл экспертом в арабской и персидской литературе, отлично ориентировался в вероучении и истории ислама. По воспоминаниям Джавахарлала Неру, «впитав традиции ислама и обладая многочисленными личными связями с видными мусульманскими вождями и реформаторами Египта, Турции, Сирии, Палестины, Ирака и Ирана, он находился под сильным влиянием политического и культурного развития в этих странах. Благодаря своим произведениям он был известен в странах ислама, вероятно, больше, нежели любой другой индийский му-

<sup>24</sup> Эта организация, созданная в 1906 г., представляла интересы многомиллионной мусульманской общины на общеиндийском уровне.

<sup>25</sup> См. подробнее: *Douglas I.H. Abul Kalam Azad: An Intellectual and Religious Biography*. New Delhi: Oxford University Press, 1993.



сультманин»<sup>26</sup>. Наследие арабских мыслителей-реформаторов (особенно Мухаммада Абдо) также оказало на него значительное воздействие.

Тем не менее Абул Калам Азад разошелся с арабскими теоретиками халифатизма в том, что видел поле для примирения сторонников и противников халифата во всеобщем признании легитимности прав османского султана на звание халифа. Подводя итоги политико-правовой и теологической дискуссии о правах на халифат, он отмечал: «Халифом является тот независимый мусульманский правитель, который способен защитить мусульман и их земли от поползновений врагов ислама и утвердить в них исламские законы. Таким правителем является турецкий султан»<sup>27</sup>.

Эта точка зрения получила широкую поддержку как среди индийских правоверных в целом, так и на уровне правителей мусульманских княжеств Южной Азии в частности. После того как последний представитель династии Моголов Бахадур-шах II был провозглашен правителем Индии в ходе сипайского восстания 1857–1859 гг., а затем выслан англичанами в Бирму, для населения мусульманских княжеств субконтинента<sup>28</sup> подлинным духовным лидером оставался султан-халиф Османской империи. Неудивительно, что в годы Первой мировой войны халифатистское движение под панисламистскими лозунгами привлекало новых сторонников как в городе, так и в сельской местности. Проосманские симпатии халифатистов постепенно способствовали радикализации антибританской деятельности в среде индийских мусульман.

В годы Первой мировой войны халифатистские лидеры Южной Азии приняли участие в вооруженном антианглийском восстании пуштунских племен при тайном содействии Германии и Афганистана («Заговор шелковых писем»). Близкие к Абул Каламу Азаду халифатисты Мухаммад и Шаукат Али оказали заговорщикам финансовую поддержку, а после вступления Османской империи в войну призвали пуштунов, населяющих северо-запад Индостана, к вооруженной борьбе против Великобритании<sup>29</sup>. Сам Абул Калам Азад вел антиколониальную пропаганду в

<sup>26</sup> Неру Дж. Открытие Индии / Пер. с англ. Книга вторая. М.: Изд-во политической литературы, 1989. С. 105.

<sup>27</sup> Цит. по: Alavi H. Ironies of History: Contradictions of Khilafat Movement // Our World <http://ourworld.compuserve.com/homepages/sangat/hamza.htm> (доступ 28.04.2018).

<sup>28</sup> В большинстве своем они были суннитами. Шииты в Британской Индии были немногочисленны и преимущественно сосредоточены на северо-западном побережье Индостана — в исторических областях Синд, Гуджарат и Махараштра.

<sup>29</sup> *Khaliquzzaman Ch. Pathway to Pakistan. Lahore: Longmans, 1961. P. 30–32.*



Дворец низама Хайдарабада Фалакнума. Современная фотография

возглавляемом им журнале «ал-Хилал» («Полумесяц»). Противодействие усилиям Британии в войне привело индийских халифатистов к арестам и лишению свободы.

После краха Османской империи и оккупации Стамбула войсками Антанты (1918 г.), нападения Англии на Афганистан (1919 г.) и раздела территорий Османской империи по Севрскому договору (1920 г.) халифатистское движение в Британской Индии пережило новый подъем. В сентябре 1919 г. в Лакхнау состоялась первая общеиндийская халифатистская конференция, принявшая решение защитить султана-халифа от нападок со стороны держав Антанты. Однако упразднение халифата Великим национальным собранием Турции (1924 г.) привело индийских халифатистов к глубокому идейному кризису. Как свидетельствовал Джавахарлал Неру, «Ататюрк частично разрушил те воздушные замки, которые шаг за шагом воздвигали себе индийские мусульмане с самых дней восстания 1857 года... Старый панисламистский идеал потерял всякое значение; халифата не существовало, и каждая мусульманская страна, а больше всех Турция, со всей страстью занималась своими национальными проблемами, мало интересуясь судьбой других мусульманских народов»<sup>30</sup>.

Тем не менее сразу после войны спонсируемые стамбульским двором панисламские призывы получили отклик не только у горожан и

<sup>30</sup> Неру Дж. Открытие Индии... С. 110–111.

племенного населения Британской Индии, но и среди верхушки мусульманских княжеств Южной Азии (Рампура, Бхопала, Наванагара, Калата) и особенно крупнейшего и наиболее развитого из них — Хайдарабада.

Повелитель Хайдарабада (*низам*) Осман Али-хан (1886–1967, правил в 1911–1948 гг.) был известен в Индии как просвещенный реформатор. Он неоднократно путешествовал по Европе, изучал трактаты европейских мыслителей и ученых, создал в своем княжестве законодательный и исполнительный советы, обладавшие совещательными функциями, выработал основанную на передовом европейском опыте государственного строительства политическую программу развития своего княжества<sup>31</sup>. В то же время он возводил свой род к первому праведному халифу Абу Бакру ас-Сиддику (ок. 572–634)<sup>32</sup>, а в своих преобразованиях вдохновлялся традициями государственности Великих Моголов. Поощряя османское культурное влияние, низам создал в 1918 г. в Хайдарабаде Османский университет (*Osmania University*), где наряду с современными дисциплинами преподавались традиционные религиозные науки (*ал-улум ал-исламийа*).

Представления низама о модернизации современного ему общества и его политических устремлениях основывались на классических османских образцах эпохи Танзимата. Он не ставил своей задачей создать новые формы общественно-политического устройства, но, наоборот, пытался адаптировать традиционные учреждения мусульманской общины к требованиям времени. В этом он брал пример с султана Абдул-Хамида II (правил в 1876–1908 гг.) и старался творчески внедрять в Хайдарабаде аналоги османских порядков абдулхамидовского времени. Ожесточенное противостояние Великобритании и Османской империи, возникшее в ходе Первой мировой войны, оказалось сложной и болезненной для низама проблемой. Джавахарлал Неру отмечал в этой связи, что «первая мировая война была периодом испытаний для мусульман, так как Турция была на другой стороне. Они чувствовали себя беспомощными и не могли ничего поделать»<sup>33</sup>. Так, в 1914 г. вице-король Индии лорд Хардинг (1858–1944) призвал низама — как фактического главу мусульман-сун-

<sup>31</sup> См. подробнее: Сафронова А.Л. Южная Азия в макроструктуре Британской империи // Всемирная история. В 6 т. Т. 6. Мир в XX веке: эпоха глобальных трансформаций. Кн. 1. М.: Наука, 2018. С. 551–574.

<sup>32</sup> Ramusack B.N. The Indian Princes and their States. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 135.

<sup>33</sup> Неру Дж. Открытие Индии... С. 104.



Султан Абдул-Хамид II (1842–1918)

нитов Южной Азии — объявить недействительной *фетву*<sup>34</sup> османского халифа, призывающую к священной войне против Антанты.

Повелитель Хайдарабада колебался. С одной стороны, его симпатии к панисламистским проектам Стамбула влекли его к неповиновению призыву вице-короля. С другой стороны, низаму было, что терять, — исключительные привилегии по сравнению с другими мусульманскими князьями Южной Азии, поддерживаемые вице-королями Британской Индии, близкие и доверительные отношения с британским королевским домом. Кроме того, низама, как и других индийских князей-мусульман, откровенно покоробили итоги младотурецкой революции и внутривосточные перемены в Стамбуле, произошедшие после низложения Абдул-Хамида II и прихода младотурок к власти.

Неустойчивость подхода низама к войне с Османами вызывала у британской политической верхушки постоянную тревогу. Как писал об этом известный историк С. Уолперт, «британская разведка опасалась, что низам Хайдарабада, ведущий князь Индии, вскоре попытается закупить турецкие винтовки для возможного использования в ходе “панисламского восстания” в Южной Азии»<sup>35</sup>. Однако слухи о тайных планах князя Хайдарабада оказались беспочвенными. Лояльность ни-

<sup>34</sup> Фетва — религиозно-юридическое заключение по конкретному вопросу, данное авторитетным мусульманским богословом.

<sup>35</sup> Уолперт С. Джинна — творец Пакистана / Пер. с англ. М.: Рудомино, 1997. С. 51.

зама Британской империи выдержала это испытание. Хайдарабадский властитель в итоге отступился от османско-халифатистских пристрастий и предпочел снискать расположение короля Георга V (правил в 1910–1936 гг.)<sup>36</sup>. Он издал специальный манифест, в котором призвал индийских мусульман поддержать усилия Великобритании в войне. В манифесте низам заявил: «В связи с начавшейся войной в Европе да будет всем известно, что мусульмане Индии готовы всецело поддерживать усилия британской короны, которая неизменно обеспечивала им стабильность и процветание. Британское правительство всегда было и будет самым надежным другом ислама, защищающим интересы своих подданных-мусульман»<sup>37</sup>. Пробританская позиция Османа Али-хана привела к полному успеху кампанию по вербовке мусульман в англо-индийские контингенты. Как выразился по этому поводу британский колониальный чиновник, «куда низам, туда и все» (эта фраза впоследствии стала крылатой). В Первой мировой войне англо-индийские войсковые подразделения, состоявшие преимущественно из мусульман, с немалым успехом применялись против османской армии и в Месопотамии, и на египетском (Синайском) фронте.

Упразднение халифата республиканскими лидерами Турции вызвало у могущественного мусульманского князя желание возложить миссию главы мусульман-суннитов на свои собственные плечи. Хайдарабадский двор внимательно наблюдал за развитием событий в Мекке в 1924–1925 гг., перед созывом Конгресса паломников и ожидавшимся провозглашением халифом мекканского шерифа Хусайна. Правители Хайдарабада и Рампура были приглашены в Мекку для участия в конгрессе и планировали создать коалицию из его участников в пользу Османа Али-хана. Однако их надежды не реализовались: в 1925 г. саудовские отряды изгнали Хусайна из Мекки и покончили с надеждами как Хашимитов, так и низама на халифский статус<sup>38</sup>.

Хотя эти бурные перипетии привели «халифатистский заряд» Османа Али-хана к неизбежному завершению, низам вовсе не оставил

<sup>36</sup> *Copland I.* The Princes of India in the Endgame of Empire. 1917–1947. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 35.

<sup>37</sup> Цит. по: *Ruling Princes and Chiefs of India. A Brief Historical Record of the Leading Princes and Chiefs of India together with a Description of Their Territories and Methods of Administration.* By Sir W. Lawrence. Reprint Edition. Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2005. P. 6.

<sup>38</sup> *Kramer M.* Islam Assembled. The Advent of the Muslim Congresses. New York: Columbia University Press, 1986. P. 85.





Абдул-Меджид II —  
последний халиф  
из династии Османов

своих симпатий к османской культуре и придворному стилю. Так, обсуждая будущность своих реформ с вице-королем Британской Индии лордом Ридингом (1865–1935), он сформулировал свои политические приоритеты таким образом: «Моя форма правления полностью соответствует уровню развития и темпераменту моих подданных, она способствует мирному прогрессу и процветанию. Мои подданные счастливы и не желают перемен, ибо знают, что я пекусь о их благе денно и ночью»<sup>39</sup>. Этот подход очень напоминает воззрения Абдул-Хамида II, который не был противником преобразований, но был уверен в том, что они должны претворяться в жизнь строго в соответствии с его указаниями и создавать сравнительно демократический фасад для его самодержавного правления.

Благосклонность Османа Али-хана к приметам и традициям османской государственности проявилась и в матримониально-династической сфере. Выбор низамом супруги для его старшего сына пал на османскую принцессу Дур-и Шахвар Султан (1914–2006) — дочь последнего османского халифа Абдул-Меджида II (1868–1944; халиф в 1922–1924 гг.), многочисленное семейство которого было выслано республиканцами и поселилось во Франции и Швейцарии. Бракосочетание своего старшего сына и наследника с дочерью низложенного турецкого халифа низам рассматривал в качестве первого шага, ведущего

<sup>39</sup> Copland I. The Princes of India in the Endgame of Empire... P. 10.





Абдул-Меджид II с дочерью Дур-и Шахвар Султан и ее мужем, наследником престола Хайдарабада, князем Берара Азамом Джахом. 1931 г.

к осуществлению амбициозного плана принять халифские обязанности на себя. Да и следующего по старшинству сына Осман Али-хан также женил на османской принцессе — праправнучке османского султана Мурада V (1840–1904).

В начале 1920-х гг., после военно-политического краха Османского государства, Осман Али-хан даже задумал сформировать на основе своего княжества независимое мусульманское государство Османистан, которое обладало бы собственной армией, железнодорожной сетью и почтовой системой<sup>40</sup>. Свой грандиозный замысел, направленный в «османское русло», низам в 30-е гг. XX в. противопоставил плану Мухаммада Али Джинны (1876–1948) по созданию государства Пакистан.

Символическое воссоздание «страны Османов» в Южной Азии приобрело широкий резонанс среди местных мусульман. Например, индо-мусульманский националист Чоудхури Рахмат Али (1897–1951), который впервые ввел в оборот само наименование «Пакистан» (как союз Панджаба, Синда, Белуджистана, Кашмира и Северо-западной пограничной провинции), также предлагал создать государства Бангистан

<sup>40</sup> Ahmed A.S. Jinnah, *Pakistan and Islamic Identity. The Search for Saladin*. London–N.Y.: Routledge, 2001. P. 69.



Мир Осман Али-хан (1886–1967) – последний низам Хайдарабада  
(1911–1948 гг.)

(на территории Восточной Бенгалии) и Османистан (на территории Хайдарабада). Османистан был нанесен на составленную им карту будущих государственных образований мусульман в Южной Азии<sup>41</sup>.

\* \* \*

Ослабление, а затем и отмена османского халифата породили в разных частях мусульманского мира всплеск интеллектуальной и общественной активности лидеров, партий, обществ и тайных организаций. При всех глубоких различиях в политической культуре и богословских установках мусульман Ближнего Востока и Южной Азии ликвидация халифата по-новому поставила перед ними вопрос о будущих контурах «постосманской» идеи новой мусульманской общности.

В 20–30-е гг. XX в. в арабских интеллектуальных и политических кругах все чаще проступало осознание того, что халифатистские устремления привели только к усилению местнических и националистических тенденций. При этом на руинах османского халифата создавались формы правления и самоотождествления, все менее связанные с религиозной ори-

<sup>41</sup> *Abmed A.S. Jinnah, Pakistan and Islamic Identity...* P. XXVII.

ентацией. Поэтому еще до Второй мировой войны на Ближнем Востоке начала оформляться дихотомия понятий «единого арабского отечества от Океана до Залива»<sup>42</sup>, воспринимаемого как территориальное и национально-культурное пространство (*ал-ватан*), и «арабского странового государства», понятого как существующая в реальности политико-государственная часть мирового сообщества (*ал-кутр*). При этом «единое отечество» осознавалось как законный наследник османского халифата, а страновое государство — как прискорбный итог европейской колониальной экспансии. Примечательно, что в те же межвоенные годы Осман Али-хан выдвинул и концептуально осмыслил идею Османистана как преемника имперской мощи Стамбула. Представляется, что османское наследие и халифатистские ценности стали полем для идейно-политической переключки между ближневосточным и южноазиатским ареалами мусульманской ойкумены.



<sup>42</sup> Имеются в виду Атлантический океан и Персидский залив.



## REFERENCES

1. *Vasiliev A.M.* History of Saudi Arabia (1745 — Late XX c.). 2nd ed., enl. and compl. [Istoriya Saudovskoy Aravii (1745 — konets XX v.). 2-ye izd., rassh. i dop.] Klassika Plus, Moscow, 1999.
2. *Yeremeyev D.Ye.* History of Turkish Social Thought, XI–XXI Centuries. [Istoriya turetskoy obschestvennoy mysli XI–XXI vekov] Kvadriga, Moscow, 2016.
3. *Kirillina S.A.* Bunabardi Basha and «Army of Shaitan»: Islam in the Policy of the Eastern Expedition of Bonaparte (1798–1801) // French Annual 2017: France and the Mediterranean in Modern and Current Epoch. [Bunabardi-basha i «voyinstvo shaitana»: islam v politike Vostochnoy ekspeditsii Bonaparta (1798–1801 gg.) // Frantsuzkiy Yezhegodnik 2017: Frantsiya i Sredizemnomoriye v Novoye i Noveisheye vremia] Institut vseobschey istorii RAN, Moscow. P. 35–54.
4. *Kotlov L.N.* The Making of National Liberation Movements in the Arab East (mid-XIX c. — 1908). [Stanovlenie natsionalno-osvoboditelnogo dvizheniya na Arabskom Vostoke (seredina XIX — 1908 g.)] Nauka, Moscow, 1975.
5. *Levin Z.I.* Evolution of the Social Thought in the East. Colonial Period. XIX–XX c. [Razvitiye obschestvennoy mysli na Vostoke. Kolonialnyi period. XIX–XX vv.] Nauka, Moscow, 1993.
6. *Nehru J.* The Discovery of India. [Otkrytie Indii. Per. s angl. Kniga vtoraya] Izdatelstvo politicheskoy literatury, Moscow, 1989.
7. *Orlov V.V.* Self-identification in the Arab World: Ethnical, Confessional, National // Nations and Nationalism in the Muslim East. [Samootozhdestvlenie v arabskom mire: etnicheskoye, konfessionalnoe, natsionalnoye // Natsii i natsionalizm na musulmanskom Vostoke] Institut vostokovedeniya RAN, Moscow, 2015. P. 147–158.
8. *Safronova A.L.* The South Asia in the Macrostructure of the British Empire // World History in 6 volumes. Vol. 6. The World in XX Century: The Epoch of Global Transformations. Book 1. [Yuzhnaya Aziya v makrostructure Britanskoy imperii // Vsemirnaya istoriya v 6 tomah. T. 6. Mir v XX veke: epokha globalnykh transformatsiy. Kn. 1] Nauka, Moscow, 2018. P. 551–574.

9. *Stepanyants M.T.* Muslim Conceptions in Philosophy and Politics (XIX–XX c.). [Musulmanskiye kontseptsii v filisofii i politike (XIX–XX vv.) Nauka, Moscow, 1982.
10. *Syukiyaynen L.R.* Islamic Conception of Caliphate: Fundamentals and Contemporary Interpretation // Islam in the Modern World. [Islamskaya kontseptsiya khalifata: ishodnyie nachala i sovremennaya interpretatsiya // Islam v sovremennom mire] 2016. T. 12. № 3. P. 139–154.
11. *Wolpert S.* Jinnah of Pakistan. [Jinna — tvorets Pakistana. Per. s angl.] Rudomino, Moscow, 1997.
12. *Ahmed A.S.* Jinnah, Pakistan and Islamic Identity. The Search for Saladin. London–N.Y.: Routledge, 2001.
13. *Alavi H.* Ironies of History: Contradictions of Khilafat Movement // Our World <http://ourworld.compuserve.com/homepages/sangat/hamza.htm> (доступ 28.04.2018).
14. *Copland I.* The Princes of India in the Endgame of Empire. 1917–1947. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
15. *Douglas I.H.* Abul Kalam Azad: An Intellectual and Religious Biography. New Delhi: Oxford University Press, 1993.
16. *Haddad M.* Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashid Rida's Ideas on the Caliphate // Journal of the American Oriental Society. 1997. Vol. 117. № 2. P. 253–277.
17. *Hourani A.* Arabic Thought in the Liberal Age. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
18. *Keddie N.* Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani. A Political Biography. Berkeley: University of California Press, 1972.
19. *Kerr M.H.* Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1966.
20. *Khaliquzzaman Ch.* Pathway to Pakistan. Lahore: Longmans, 1961.
21. *Kramer M.* Islam Assembled. The Advent of the Muslim Congresses. New York: Columbia University Press, 1986.
22. *Ochsenwald W.* Religion, Society and the State in Arabia: The Hijaz under Ottoman Control, 1840–1908. Columbus: Ohio State University Press, 1984.
23. *Ramusack B.N.* The Indian Princes and their States. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
24. Ruling Princes and Chiefs of India. A Brief Historical Record of the Leading Princes and Chiefs of India together with a Description of Their Territories and Methods of Administration. By Sir W. Lawrence. Reprint Edition. Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2005.



25. *Weismann I.* Abd al-Rahman al-Kawakibi: Islamic Reform and Arab Revival. London: Oneworld, 2015.
26. *Al-Kawakibi, Abd al-Rahman.* The Mother of Cities by Mr. Al-Furati: Transactions of Negotiations and Regulations of the Congress for Islamic Revival, held in Noble Mecca in 1316, according to Hijra. [Umm al-qura li al-sayyid al-Furati wa huwa dabt mufawwadat wa muqarrarat mu'tamar al-nahda al-islamiyya al-mun'aqid fi Makka al-mukarrama sanat 1316] Al-Matba'a al-misriyya bi al-Azhar, Cairo, 1350/1931.
27. *Rida, Muhammad Rashid.* The Caliphate, or the Supreme Imamate. [Al-Khilafa, au al-Imama al-'Uzma] Al-Matba'a al-jadida, Cairo, 1975.



**Ключевые слова:**

Османская империя, Первая мировая война, халифатистское движение, ислам, Ближний Восток, Южная Азия

S.A. Kirillina, A.L. Safronova, V.V. Orlov

## THE «IMPERIAL SYNDROME»: CONCEPTION OF THE OTTOMAN CALIPHATE IN THE MIDDLE EAST AND SOUTH ASIA (First Quarter of the 20<sup>th</sup> Century)



The article deals with analysis of common and specific features of ideas, propaganda, rhetoric and political actions taken by representatives of the movement for defense of the Caliphate in the Middle East and South Asia. The retrospection showing the transformation of conception of the Caliphate and the necessity of its revival in the works of eminent ideologists and politicians of the Muslim world — Jamal al-Din al-Afghani, Abd al-Rahman al-Kawakibi, Muhammad Rashid Rida and Abul Kalam Azad, is also given in the article. The authors also focus on the social and political discussions of the 1920s — 1930s, as well as on the agenda of Caliphatist congresses and conferences of this period. They helped to elaborate the early representations of ‘post-Ottoman pattern’ of the Muslim unity and the ideological and political role of the future Caliphate. The authors demonstrate the difference between the forms of reaction of Muslims in the Middle East and South Asia to the repudiation of the Caliphate by the Republican leaders of Turkey. The article establishes a multi-aspect interaction between the Caliphatist values and forms of self-identification, emerged in Arab and South Asian societies. The correlation between the rise of Caliphatist attitudes and radicalization of anti-colonial actions of South Asian Muslims is also outlined.

**Key words:** Ottoman Empire, World War I, movement for defense of the Caliphate, Islam, Middle East, South Asia.

**Svetlana A. Kirillina** — Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.

**Alexandra L. Safronova** — Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of South Asian History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.

**Vladimir V. Orlov** — Doctor of Historical Sciences, Professor at the Department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University; Senior Research Fellow at the Centre of Arab and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.

 **Кириллина Светлана Алексеевна** 

доктор исторических наук, профессор, зав. кафедрой истории стран Ближнего и Среднего Востока, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

 **Сафронова Александра Львовна** 

доктор исторических наук, профессор, зав. кафедрой истории Южной Азии, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

 **Орлов Владимир Викторович** 

доктор исторических наук, профессор кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова; ведущий научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН



М.С. Мейер  
президент ИСАА МГУ,  
профессор, д.и.н.

## Ф.М. АЦАМБА И ЕЕ БЛИЖНЕЕ ОКРУЖЕНИЕ ПО ИСТФАКУ МГУ В 1940—1955 гг.



хотел бы поделиться моими воспоминаниями о старейшем профессоре Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова Фериде Мустафовне Ацамба (1922—2016), ее роли в жизни института и в моей жизни, в частности. Из ныне здравствующих ее коллег я общался с ней

большую часть и своей довольно долгой университетской жизни.

На восточное отделение истфака МГУ я поступил осенью 1954 г., как раз в год, когда Фериде Мустафовне защитила свою кандидатскую диссертацию и только начинала педагогическую работу. Однако первые два курса обучения на историческом факультете я не знал ее совсем, поскольку был поглощен не только лекциями замечательных преподавателей МГУ, но и решением своей собственной судьбы как востоковеда. Дело в том, что я, как начитанный молодой человек, внимательно следил за тем, что происходило на Ближнем Востоке, и был очень огорчен, что меня записали в турецкую группу, а не в арабскую, как мне хотелось. Точно такими же разочарованными предписанной им специализацией были еще два начинающих студента, определенных в турецкую группу. Один из них, Алкаин Санчес, был родом из Испании и изучать никакой другой язык, кроме арабского, не желал, равно как и третий — Анатолий Агарышев,



Ф.М. Ацамба

приехавший из сибирского города Курган. Под руководством истового испанца мы добились встречи с профессором Н.А. Смирновым, первым директором Института восточных языков (ИВЯ) при МГУ, и объяснили ему, что мы намерены поддерживать арабский народ в его борьбе против западных колонизаторов. Убедительность наших речей смутила директора, и он неожиданно спросил нас, не хотим ли мы стать такими же востоковедами, как выдающийся отечественный академик В.В. Бартольд, знавший три основных ближневосточных языка — арабский, персидский и турецкий. Нам такое предложение пришлось по душе. Тогда директор объяснил нам, как он представляет себе наше обучение: сначала мы должны начать одновременное изучение турецкого и арабского на первом и втором курсах, а на третьем курсе получим персидский, который будет легче, чем арабский, так как у него арабская графика, но он легче усваивается. Поскольку Н.А. Смирнов был директором немногим больше года, с приходом ему на смену профессора А.А. Ковалева этот план реализован не был, меня оставили в турецкой группе, а двое других стали арабистами.

Фактически я познакомился с Ф.М. Ацамба, как с педагогом, на третьем курсе, когда мы, «ивяшники», превратились, по решению министерства в «исаашников», ибо в 1956 г. ИВЯ был переименован в Институт стран Азии и Африки (ИСАА).

На третьем курсе нам полагались уже спецкурсы по выбору, и один из них читала мне одному Ф.М. Ацамба. Это было, по существу, началом нашего знакомства, переросшего в многолетнюю дружбу, которая



оборвалась только с ее смертью. К моменту знакомства я уже прослушал лекции многих ведущих преподавателей, работавших в нашем институте, в том числе А.А. Губера, И.М. Рейснера, Б.А. Рыбакова, и мог судить не только о качестве предложенного мне спецкурса, но о манере подачи материала. Ферида Мустафовна не была выдающимся оратором и не стремилась соперничать с ними. Основной упор она делала на свежесть материала и его достоверность. Это существенно отличалось от лекций по истории Османской империи моего научного руководителя А.Ф. Миллера, которому были свойственны широкие обобщения, неожиданность сопоставлений и оригинальность оценок. Зато скрупулезное знание фактического материала позволяло воспроизвести в деталях быстро меняющуюся обстановку на Ближнем Востоке, и в этом была сильная сторона внешне «скучного» конкретного знания о количестве земельных наделов, величине урожая и значимости налогов. Убежденность в этом отличала Ф.М. Ацамба на протяжении всей ее многолетней педагогической работы. Более того, такое внимание к меняющейся конкретной обстановке стало, благодаря ее усилиям, отличительной чертой работ нашей кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока, да и института в целом. Сейчас, присутствуя на экзаменах и обсуждениях выпускных работ в других востоковедческих учебных заведениях Москвы и Санкт-Петербурга, я понимаю значимость преподавательской методики Ф.М. Ацамба.

Обращенность к суровой реальности, ставшая основной научной и педагогической чертой работы Ф.М. Ацамба, с неизбежностью должна была столкнуться с осмыслением новых концептуальных представлений о путях развития нашей страны и мира в целом.

После приезда в Москву в 1940 г. и поступления на истфак МГУ учебу Ферида Ацамба прервала война. Осенью 1941 г. она записалась в ополчение и участвовала в работах по организации обороны Москвы. Изнурительный труд подорвал ее здоровье, последовали тяжелая болезнь и возвращение в Батуми. По окончании войны Ф.М. Ацамба вернулась для продолжения учебы на истфаке МГУ, который окончила в 1950 г. В 1954 г. состоялась защита диссертации на тему «Формирование рабочего класса в Египте и его экономическое положение (1914–1952 гг.)» (научный руководитель профессор В.Б. Луцкий).

Я попытался обобщить материалы о кандидатских диссертациях, защищавшихся в период, когда началась научно-педагогическая деятельность Ф.М. Ацамба: с конца 1940-х до середины 50-х гг. XX в. При всем разнообразии тематики диссертаций они весьма убедительно показывают твердую убежденность основного большинства молодых авторов

исторического факультета МГУ в светлых перспективах Востока в «эпоху всеобщего кризиса капитализма»:

Исследователь	Окончание ист. ф-та МГУ	Тема кандидатской диссертации	Год защиты
Аршаруни Н.А.	1953	История проникновения иностранного капитала в Ливию (1911–1961)	1964
Бауэр Г.М.	1950	Сабейские надписи как источник исследования поземельных отношений в Сабе эпохи Мухаррибов	1957
Белов Б.А.	1953	Революция 1911–1913 гг. в Китае	1957
Белова Н.К.	1950	Революционное движение в Иранском Азербайджане в период иранской революции 1905–1911 гг.	1957
Ванин Ю.В.	1954	Феодалная Корея	1963
Васильев А.С.	1953	Аграрные отношения в общине в Китае в конце I тысячелетия до н.э.	1958
Демкина Л.А.	1952	Национально-освободительное движение в Федерации Родезии и Ньясаленда	1965
Дольникова В.А.	1950	Формирование и положение рабочего класса Таиланда	1965
Козлова М.Г.	1952	Общественный и государственный строй Бирмы накануне британского завоевания	1962
Котлов Л.Н.	1951	Подъем национально-освободительного движения и восстание 1920 г. в Ираке	1954
Котовский Г.Г.	1949	Аграрные вопросы на юге Индии в период общего кризиса капитализма	1952
Кузнецова С.И.	1946	Московский договор 1921 г. между Советской Россией и Турцией	1950
Кулагина Л.М.	1950	Экспансия английского капитализма в Иран в последней четверти XIX в.	1953
Кызласов Л.Р.	1949	Тештыкская эпоха в истории Хакасо-Минусинского котлована	1953
Лазарев М.С.	1952	Курдский вопрос в связи с международными отношениями на Ближнем Востоке (конец XIX в. — 1917 г.)	1956

Исследователь	Окончание ист. ф-та МГУ	Тема кандидатской диссертации	Год защиты
Марков Г.Е.	1951	История формирования северных туркмен	1954
Меликсетов А.В.	1952	Социалистические преобразования капиталистической промышленности и торговли в Китае	1956
Синицын Б.В.	1954	Промышленность и положение рабочего класса Южной Кореи	1961
Смилянская И.М.	1949	Антифеодалное движение в Сирии в середине XIX в.	1953
Стужина Э.П.	1954	Ремесленное производство в Китае (2-я половина XVI — конец XVIII в.	1961
Стучевский И.А.	1950	Земельные отношения в Позднем Египте	1954
Сырицын И.М.	1950	Антивоенное и антифашистское движение в Японии	1954
Талмуд Э.Д.	1950	Национально-освободительное движение на Цейлоне в период общего кризиса капитализма	1953
Толстова А.С.	1951	Ферганские каракалпаки	1956
Трубецкой В.В.	1951	Бахтиары (очерк истории, быта и общественных отношений)	1964
Фридман Л.А.	1952	Развитие капиталистических отношений и положение трудящихся масс в Египте (1919—1939)	1955
Черняховская Н.И.	1953	К характеристике экономической политики афганского государства	1960
Чешкова Э.С.	1951	Вьет-камбоджийские отношения в первой половине XIX в.	1974
Чудадеев Ю.В.	1954	Синхайская революция в Китае	1965
Шапошникова Л.В.	1950	Борьба рабочего класса Индии за руководящую роль в национально-освободительном движении накануне Второй мировой войны	1954
Шпилькова В.И.	1953	Американские планы захвата Турции после Первой мировой войны (1919—1920)	1953

Последовавшие исторические события второй половины XX — начала XXI в. доказали, что мир в целом и страны Востока в частности стали развиваться не так, как представлялось молодым диссертантам в середине столетия.

Крах надежд на быстрые и кардинальные перемены в афро-азиатском мире повлиял на тематику исследований Ф.М. Ацамба. С созданием ИСАА она стала привлекаться к чтению общего курса по истории Азии и Африки в Средние века и Новое время, что во многом повлияло на сферу ее научных изысканий. Место исследования современного состояния Египта заняли проблемы эволюции египетского общества более раннего периода, начиная с включения его в состав раннего мусульманского государства и до существования в рамках Османской державы. Во второй половине ее научной деятельности на смену исследованиям социально-экономического и политического характера пришел повышенный интерес к отличительным чертам традиционной жизни Востока, в том числе к переменам в религиозной жизни.

Более того, это сказалось на ее общественной деятельности: для меня Ф.М. Ацамба была инициатором приглашения в институт видных общественных и государственных деятелей для расширения наших знаний о новых тенденциях социально-политического развития мира в целом и стран Востока особенно. Но для других ее общественная активность была свидетельством «жесткой диктатуры», сложившейся в институте, где все зависело от «триады», состоявшей из директора А.А. Ковалева, партийного секретаря Ф.М. Ацамба и заведующего одной из кафедр А.Т. Аксенова. У меня нет оснований поддерживать подобное утверждение, но в конечном итоге практика организуемых ею выступлений, по существу, прекратилась.

Последние двадцать лет Ф.М. Ацамба отдала переводу на русский язык и комментированию «Канун-наме»<sup>1</sup> Египта. Эта книга законов, датируемая 1524 г., дает представление о переменах в общественной жизни Долины Нила после османского завоевания, которое, по существу, привело к восстановлению средневековых порядков в стране и существенному замедлению ее развития. Для студентов это новый и очень важный источник по истории Египта на рубеже Средневековья и Нового времени, но, с другой стороны, — это свидетельство разочарования историка, надеявшегося когда-то на успешное развитие современного Египта.

<sup>1</sup> Баркан, Омер Лютфи. Книга законов Египта (Мысыр кануннаmesi, 1524). М.: Медина, 2017.

В российском академическом сообществе Ферида Мустафовна Ацамба почитается как авторитетный наставник, воспитавший целую плеяду арабистов, занявших достойное место в отечественной науке.



## Биографическая справка

Ацамба Ферида Мустафовна (28.06.1922, село Минда Аджарской АССР — 20.05.2016, Москва). Окончила Батумский государственный учительский институт (1940), исторический факультет МГУ (1950).

Участник Великой Отечественной войны. Награждена орденом Дружбы (2005), медалями «За оборону Кавказа» (1944), «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» (1946), «За трудовое отличие» (1961).

Работала в МГУ с 1953 г. Профессор кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока (1994–2016, и.о. зав. кафедрой 1984–1990), руководитель центра религиоведения Института стран Азии и Африки. Заслуженный профессор Московского государственного университета (2006). Почетный работник высшего профессионального образования РФ (2012).

Область научных интересов: история, источниковедение и историография арабских стран. Читала курсы: «История стран Азии и Африки в Средние века», «История арабских стран в Новое время». Основные труды: «Религия и власть: ислам в Османском Египте (XVIII — первая четверть XIX в.)» (соавт., 1996), учебники «История религий» (2-е изд., 2004), «Основы религиоведения» (соавт., 2010), «Религиоведение» (соавт., 2011).





## ПАМЯТКА АВТОРАМ

Уважаемые авторы!

Журнал является научным, по тематике — историческим.

В редакцию журнала предоставляются три документа в отдельных файлах:

1. Статья (публикация источника, рецензия).
2. Аннотация к статье (публикации источника, рецензии).
3. Сведения об авторе.

### ТЕХНИЧЕСКИЕ ТРЕБОВАНИЯ

Редакция журнала принимает все материалы (текст статьи, аннотацию, сведения об авторе) только в электронном виде в редакторе Microsoft Word (с расширением «.doc» или «.rtf»), набранные шрифтом Times New Roman без автоматических переносов. В имени файлов обязательно указывается фамилия автора.

## СТАТЬЯ

Объем статьи — от 1 до 2 авторских листов (40–80 тысяч знаков с учетом пробелов); кегль — 14, первая строка с отступом, межстрочный интервал полуторный. По согласованию с редакцией принимаются статьи и бóльшего объема. Обязательными компонентами статьи являются:

## ФИО автора и заголовок статьи

О.А. Сухова

ГУБЕРНАТОРЫ ПОВОЛЖЬЯ И УРАЛА В НАЧАЛЕ XX В.

**Ключевые слова** (после статьи указываются 4–6 понятий, терминов, имен собственных, несущих в тексте основную смысловую нагрузку)

Ключевые слова: П.А. Столыпин, И.Л. Блок, контроль за губернаторами, крестьянский террор

## Сноски

Оформление сносок:

Сноски в статье следует проставлять постранично («внизу страницы»), их нумерация должна быть сквозной (например, с 1-й по 32-ю); шрифт (кегель) — 12.

*Иванов И.И. История европейских стран. М., 2002. С. 14.*

*Иванов И.И. К вопросу о развитии европейских стран // Вопросы истории. 1999. № 2. С. 1–11.*

Для иностранных изданий: *Johnson J. The History of USA. London, 2002. P. 14.*

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Список использованной в статье литературы следует представить в конце статьи в романском алфавите.
2. Список литературы (References) в романском алфавите для международных баз данных, повторяет все источники литературы, независимо от того, имеются ли среди них иностранные. Если в сносках на русском есть ссылки на иностранные публикации, они полностью повторяются в списке, готовящемся в романском алфавите.

3. Транслитерируются фамилии авторов и русскоязычные названия источников. Переводятся названия статей, монографий, сборников статей, конференций.

Пример:

*Кочукова Е.В., Павлова О.В., Рафтопуло Ю.Б. Система экспертных оценок в информационном обеспечении ученых // Информационное обеспечение науки. Новые технологии: Сб. науч. тр. М.: Научный Мир, 2009. С. 190–199.*

*Kochukova E.V., Pavlova O.V., Raftopulo Yu.B. The system of peer review in scientific information provision // Information Support of Science. New Technologies: Collected papers [Sistema ekspertnykh otsenok v informatsionnom obespechenii uchenykh. Informatsionnoe obespechenie nauki // Novye tekhnologii: Sb. nauch. tr.] Nauchnyi Mir, Moscow. P. 190–199.*

4. Список литературы в латинице может готовиться с помощью систем транслитерации свободного доступа (<http://www.translit.ru>) и переводчика Google. Вручную делать транслитерацию не допускается в целях избежания ошибок.

## АННОТАЦИЯ

Аннотация с указанием названия статьи и фамилии автора представляется в отдельном файле (.doc или .rtf).

1. Название файла: «Фамилия автора — Аннотация».
2. Объем: 1 500–2000 знаков с пробелами.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

В отдельном файле (.doc или .rtf) должны содержаться:

1. Фамилия, имя, отчество автора (полностью).
2. Ученая степень, звание, должность и место работы (полное название учреждения, города, страны).
3. Контактная информация: адрес с почтовым индексом, телефоны/факсы (служебный, мобильный), e-mail.

## ИЛЛЮСТРАЦИИ

Публикация в журнале может сопровождаться иллюстрациями.

1. Иллюстрации и фотоснимки в электронном виде высылаются отдельными файлами: формат TIFF или JPG; размер не менее 2 Мб.
2. К иллюстрации необходима подпись с описанием события, объекта и датировкой. Также следует указать привязку иллюстраций к тексту статьи в отдельном документе (.doc или .rtf).
3. Редакция оставляет за собой право подбора или замены иллюстраций к статье.

**Члены редколлегии в трехмесячный срок принимают решение о публикации присланного материала.**

Материалы высылаются на электронный адрес:  
**historical.reporter@gmail.com**

## ПОДПИСКА

Оформить подписку на журналы, которые выйдут в первом полугодии 2020 г. можно на он-лайн на сайте Почты России.

**[www.podpiska.pochta.ru](http://www.podpiska.pochta.ru)**

**Наш индекс — ПА772.**

**Материалы журнала включены в систему  
Российского индекса научного цитирования.**

## Для заметок

---

Компьютерный набор редакции. Дизайн и верстка Ю.В. Филимонова.  
Подписано в печать 09.10.2019 г. Формат 70×100 1/16. Усл.-печ. л. 31,5 Заказ № 690.

Адрес редакции: 119071, г. Москва, Ленинский пр-т. 15А  
Тел.: +7 (495) 737-76-32, факс: +7 (495) 730-61-76  
E-mail: info@runivers.ru

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,  
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).  
Свидетельство о регистрации средства массовой информации  
ПИ № ФС77-51055 от 03 сентября 2012 г.

© АНО «Руниверс», 2019

---

*Материалы, публикуемые в журнале «Исторический вестник», могут не совпадать  
с точкой зрения редакции.*

---

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного оригинал-макета  
в типографии Издательского центра РГГУ. Адрес: 125993, Москва, Миусская пл., 6.  
Электронная почта: kentavr@rggu.ru. Тел.: +7 (499) 973-42-05

**Журнал издается при поддержке ООО «НИКОХИМ».**



## Россия и Османская империя

В XV в. два крупных государства заявили о претензиях на политико-идеологическое наследство павшей Византии. Движимые энергией экспансии эти державы расширяли свои границы, и с XVI по XX в. 12 раз воевали друг с другом, пока практически одновременно не рухнули по итогам самой кровопролитной войны: Первой мировой. Выходящий номер журнала посвящен четырем векам осmano-российского соседства, как в годы войны, так и мира. Две великие империи Нового времени изучали друг друга, чередуя периоды страха, презрения и восхищения, вели взаимную торговлю, отправляли шпионов и дипломатов. Многие аспекты этого взаимодействия только открываются историкам





# ВОРОНЦОВО ПОЛЕ

№4/2019

Вестник фонда «История Отечества»

ВЕЧНЫЙ ОГОНЬ  
ОБЩЕЙ ПАМЯТИ

ЕВГЕНИЙ ПРИМАКОВ:  
«Для чего существует  
разведка»

ВЭФ-2019  
Историческое  
измерение

«НОБЕЛЕВКА»  
ДЛЯ УЧИТЕЛЕЙ  
ИСТОРИИ



РОССИЙСКОЕ  
ИСТОРИЧЕСКОЕ  
ОБЩЕСТВО

Основано в 1866 г.



Фонд  
ИСТОРИЯ  
ОТЕЧЕСТВА